

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

NATHÁLIA QUEIROZ MARIANO CRUZ

**A LEGISLAÇÃO ORAL NO JUDAÍSMO RABÍNICO:
UM ESTUDO COMPARADO DA JURISDIÇÃO E DAS *HALAKHOT* DE
SHABBAT NA *MISHNAH* E NOS MANUSCRITOS DE QUMRAN
(II AEC – II EC)**

GOIÂNIA
2018

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: Dissertação Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

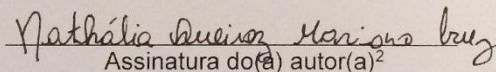
Nome completo do autor: Nathália Queiroz Mariano Cruz

Título do trabalho: A Legislação Oral no Judaísmo Rabínico: Um Estudo Comparado da Jurisdição e das *Halakhot* de *Shabbat* na *Mishnah* e nos Manuscritos de Qumran
(II AEC – II EC)

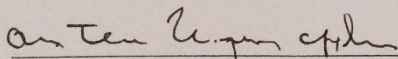
3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo:


Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 27/04/2018

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

² A assinatura deve ser escaneada.

Nathália Queiroz Mariano Cruz

A Legislação Oral no Judaísmo Rabínico: Um Estudo Comparado da Jurisdição e das *Halakhot* de *Shabbat* na *Mishnah* e nos Manuscritos de Qumran
(II AEC – II EC)

Tese defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Doutora em História.

Área de Concentração:

Culturas, Fronteiras e Identidades.

Linha de Pesquisa:

História, Memória e Imaginários Sociais.

Orientadora:

Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves.

GOIÂNIA

2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Queiroz Mariano Cruz, Nathália

A Legislação Oral no Judaísmo Rabínico: [manuscrito] : um estudo comparado da jurisdição e das halakhot de shabbat na Mishnah e nos Manuscritos de Qumran / Nathália Queiroz Mariano Cruz. - 2018. ccxcii, 292 f.

Orientador: Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves; co orientador Dr. Benjamin Wold.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2018.

Bibliografia.

Inclui siglas, abreviaturas, tabelas.

1. Judaísmo Rabínico. 2. Mishnah. 3. Manuscritos de Qumran. 4. Mitsvah. 5. Halakhah. I. Marques Gonçalves, Ana Teresa , orient. II. Título.

CDU 94



PPGH

PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA UFG

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Tese de Doutorado de **Nathália Queiroz Mariano Cruz**. Aos 27 (vinte e sete) dias do mês de abril de dois mil e dezoito (2018), com início às 14h, nas dependências da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Tese de Doutorado de **Nathália Queiroz Mariano Cruz**, cujo título foi “**A Legislação Oral no Judaísmo Rabínico: Um Estudo Comparado da Jurisdição e das Halakhot de Shabbat na Mishnah e nos Manuscritos de Qumran (II AEC - II EC)**”. A Banca Examinadora foi composta, conforme Portaria nº019/18-PPGH, de 25 de abril de 2018, pelos seguintes Professores Doutores: **Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG)**, **Sérgio Alberto Feldman (UFES)**, **Renata Cristina de Sousa Nascimento (UFJ)**, **Dulce Oliveira Amarante dos Santos (UFG)**, **Luciane Munhoz de Oliveira (UFG)** e, como suplentes **Edson Arantes Júnior (UEG)**, **Gabriele Cornelli (UnB)**, **Armênia Maria de Souza (UFG)** e **Adriana Vidotte (UFG)**. Os Examinadores arguíram na ordem acima citada. Às 20:00 horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido a candidata APROVADA

Prof. Dr. **Sérgio Alberto Feldman (UFES)** Ass.: Sérgio Alberto Feldman
Decisão (Aprovada)

Prof. Dra. **Renata Cristina de Sousa Nascimento (UFJ)** Ass.: Renata Cristina de Sousa Nascimento
Decisão (Aprovada)

Prof. Dra. **Dulce Oliveira Amarante dos Santos (UFG)** Ass.: Dulce O. Amarante dos Santos
Decisão (Aprovada)

Prof. Dra. **Luciane Munhoz de Omena (UFG)** Ass.: Luciane Munhoz de Omena
Decisão (Aprovada)

Presidente da Banca Prof. Dra. **Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG)**, Ass.: Ana Teresa Marques Gonçalves
Decisão (APROVADA)

Reaberta a Sessão Pública, a Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou-a, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Marco Aurélio Fernandes Neves, secretário do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Coordenadora: Fabiana de Souza Fredrigo
Prof.^a Dr.^a Fabiana de Souza Fredrigo

Secretário: Marco Aurélio Fernandes Neves
Marco Aurélio Fernandes Neves

*Para a minha mãe,
por ser o meu melhor.*

AGRADECIMENTOS

Ao longo dos quatro anos de Doutorado que compõe essa pesquisa e onze de atuação nos campos de História Antiga e História Judaica, muitas foram as contribuições que recebi para alcançar o resultado final deste trabalho. Agradeço, pois:

À Capes, pelo financiamento das minhas bolsas de estudo no Brasil e no exterior (PDSE), sem as quais a realização desta pesquisa não seria possível;

À minha orientadora, Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves, por ter me dedicado onze anos de orientação, ter me permitido estudar o tema que era de meu interesse e por me prestar apoio em tudo que precisei e sempre que precisei;

Ao meu coorientador no exterior, Prof. Dr. Benjamin G. Wold, por ter me recebido tão bem para a realização de estágio no *Trinity College* Dublin – *Department of Religions and Theology* e ter contribuído imensamente para essa pesquisa;

Ao Programa de Pós-Graduação em História da UFG, pelo incentivo no aprimoramento das pesquisas acadêmicas no Brasil e no exterior.

Ao corpo docente e discente da UFG e de outras universidades do Brasil, pelo diálogo prestado com a minha pesquisa, com atenção especial aos professores: Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (UMESP); Dra. Renata Cristina de Sousa Nascimento (PUC-GO / UEG / UFG – Jataí); Dra. Luciane Munhoz de Omena (UFG); Dra. Dulce Oliveira Amarante dos Santos (UFG); Dr. Gabriele Cornerlli (UNB); e Dr. Sérgio Alberto Feldman (UFES);

Aos amigos que estiveram sempre ao meu lado, me oferecendo conforto e diálogo ao longo da minha jornada acadêmica, especialmente: Ivan Vieira, Érika Garcia, Leandro Menezes, Carolina Soares, Breno Teles, Jessyka Santos, Mírian Mesak, Philippe Delfino, Fagner Cintra e Helen Cashel-Moran.

Ao Marc Pawlowski, por ter mantido minha mente sã ao longo do meu estágio de Doutorado no exterior;

À minha família, especialmente minha mãe, Maria da Glória Mariano, e meu irmão, João Lúcio Mariano, por me prestarem todo apoio e confiança.

“You who celebrate bygones,
Who have explored the outward, the surfaces of the races, the
life that has exhibited itself,
Who have treated of man as the creature of politics, aggregates
rulers and priests,
I, habitan of the Alleghanies, treating of him as he is in himself in
his own rights,
Pressing the pulse of the life that has seldom exhibited itself,
Chanter of Personality, outlining what is yet to be,
I project the history of the future.
To thee Old Cause.”

WALT WHITMAN. *To a Historian*

RESUMO

A Legislação Oral no Judaísmo Rabínico: Um Estudo Comparado da Jurisdição e das *Halakhot de Shabbat* na *Mishnah* e nos Manuscritos de Qumran (II AEC – II EC)

A intensa circulação dos sagrados escritos judaicos ao final do séc. I EC, não somente transferiu para a literatura um amplo local de memória e tradição, como abriu portas para a regência do judaísmo rabínico como a forma dominante da vivência judaica. O grande volume de escritos que circularam dentro e fora da Palestina, delinearam a necessidade da normatização do cânone judaico por uma parcela do rabinato farisaico e, ao mesmo tempo, foram representantes da ilegitimidade que muitas comunidades viam em alguns escritos, assim como a autonomia com que direcionavam e produziam suas interpretações sobre a *Mitsvah* (Lei oral) a partir de diferentes *halakhot* (forma prática da *Mitsvah*). Diante de tal processo, voltamos nossas análises às distintas vozes presentes nesse decurso e que são representadas, principalmente, pela *Mishnah* e pelos Manuscritos de Qumran. A primeira fonte, declarada oficial, contém a compilação da Lei oral a partir dos estudos feitos pelas Escolas de Sábios farisaicas instauradas no antigo Oriente Próximo desde o século IV AEC; a segunda, resultante dos escritos oriundos da diáspora palestina, contém um rico acervo dos preceitos designados na Lei oral, além de uma legislação sectária própria à comunidade de Qumran. Uma vez que temos a possibilidade de encontrar nos Manuscritos de Qumran distintas *halakhot* daquelas presente nos escritos que deram forma ao cânone judaico farisaico, condicionamos a compreensão dos eventos que permitiram a ascensão do judaísmo rabínico às vozes que ficaram ocultas desse processo, conferindo uma maior clareza à (in)fidelidade do cânone judaico oficial com as demais tradições literárias, visto que as fontes não demonstram qualquer homogeneidade legislativa mesmo dentro da Palestina.

Palavras-chave: *Mishnah*. Manuscritos de Qumran. *Mitsvah*. *Halakhah*. Judaísmo Rabínico.

ABSTRACT

The Oral Legislation in the Rabbinic Judaism: A Comparative Study of the Jurisdiction and *Shabbat Halakhot* in the Mishnah and Qumran Manuscripts (2nd Century BCE – 2nd Century CE)

The intense circulation of the sacred Jewish writings at the end of the 1st Century CE not only has transferred to the literature a large place of memory and tradition, as it has opened the doors to the regency of rabbinic Judaism as the dominant form of Jewish experience. The great volume of writings that has circulated inside and outside of Palestine has outlined the necessity for the standardization of the Jewish canon by a portion of the Pharisaic rabbinate and, at the same time, it was a representative of the illegitimacy that many communities have seen in some writings, as well as the autonomy that has been directed to the interpretations of the *Mitsvah* (oral Law) from different *halakhot* (practical form of the *Mitsvah*). In face of this process, we return our analyzes to the distinct voices present in this course and which are represented mainly by the *Mishnah* and the Qumran Manuscripts. The first source, has declared official, contains the compilation of the Oral Law from the studies made by the Schools of Pharisaic Sages established in the ancient Near East from the 4th Century BCE; the second, resulting of the writings from the Palestinian diaspora, contains a rich collection of the precepts designated in the Oral Law, as well as a sectarian legislation belonging to the Qumran community. Since we have the possibility to find in the Qumran Manuscripts distinct *halakhot* from those present in the writings that have given shape to the Pharisaic Jewish canon, we place the understanding of the events that have allowed the rise of rabbinical Judaism to the voices that were hidden from this process, providing a greater clarity to the (in)fidelity of the official Jewish canon with other literary traditions, since the sources do not demonstrate any legislative homogeneity even within Palestine.

Key-words: *Mishnah*. Qumran Manuscripts. *Mitsvah*. *Halakhah*. Rabbinic Judaism.

RÉSUMÉ

La Législation Orale dans le Judaïsme Rabbinique: Une Étude Comparative de la Juridiction et des *Halakhot* du *Shabbat* dans la *Mishnah* et dans les Manuscrits de Qumram (II siècle AEC. – II siècle EC)

La circulation intense des textes sacrés du judaïsme à la fin du siècle I EC., n'a pas seulement transféré vers la littérature un ample lieu de mémoire et de tradition, mais a aussi ouvert des portes pour la régence du judaïsme rabbinique comme forme dominante de l'expérience juive. Le gros volume de textes qui ont circulé en dedans et en dehors de la Palestine, ont conçu la normalisation du canon juif pour une partie du rabinat pharisaïque, et en même temps ont été représentatifs de l'illégitimité que plusieurs communautés voient dans certains textes, ainsi que l'autonomie avec laquelle elles conduisaient et produisaient leurs interprétations sur la *Mitsvah* (Loi orale) à partir de différentes *halakhot* (façon pratique de la *Mitsvah*). Devant un tel processus nous revenons à nos analyses vers les différentes voies présentes dans ce discours et qui sont représentées surtout pour la *Mitsvah* et pour les manuscrits de Qumran. La première source déclarée officielle, contient la compilation de la loi orale d'après les études réalisées pour les écoles des sages pharisaïques au Proche-Orient ancien. La deuxième source résultant des textes issus de la diaspora palestinienne, contient un acquis riche des préceptes désignés dans la loi orale, au-delà d'une législation sectaire propre à la communauté de Qumran. Une fois que nous avons la possibilité de rencontrer dans les manuscrits de Qumran différentes *halakhot* celles présentes dans les textes qui ont donné forme au cône juif pharisaïque nous conditionnons la compréhension des événements qui ont permis l'acceptation du judaïsme rabbinique aux voix qui sont restées masquées dans le processus, confèrent une plus grande clarté à (l'in)fidélité du cône juif officiel avec les autres traditions littéraires, vu que les sources n'ont donné aucune homogénéité même pas dans la Palestine.

Mots-clés: *Mishnah*. Manuscrits de Qumran. *Mitsvah*. *Halakhah*. Judaïsme Rabbinique.

HEBRAICO BÍBLICO

FONÉTICA

Letra	Final	Nome	Transliteração	AFI*	Pronúncia
א		'alep	'	ʔ	pausa glotal
ב		bêt	b	b	bê
ג		gímel	g	g	guê
ד		dálet	d	d	dê
ה		he	h	h	h inglês
ו		waw	w	v	vê
ז		záyin	z	z	zê
ח		hêt	h	ħ	h árabe
ט		têt	t	t	tê
י		yôd	y	j	y inglês
כ	ך	kap	k	k	ká
ל		lamed	l	l	éle
מ	ם	mêm	m	m	eme
נ	ן	nûn	n	n	ene
ס		samek	s	s	ésse breve
ע		'áyin	'	ħ	pausa glotal
פ	ף	peh	p	p	pê
צ	ץ	sade	s	ʦ	tê + ésse
ק		qôp	q	q	quê
ר		rês	r	r	r espanhol
ש		sîn	s	s	ésse
שׁ		sîn	s	x	xis
ת		taw	t	t	tê

* Para descrever a fonética da língua hebraica com maior precisão, utilizamos os símbolos do Alfabeto Fonético Internacional (AFI), que contém os caracteres equivalentes aos sons inexistentes em português.

GLOSSÁRIO

Translitterações dos documentos em hebraico referenciados ao longo do texto.

1. Documentos Referentes à Lei Escrita

Torah- Pentateuco

Tanakh- Acrônimo utilizado para denominar o principal conjunto dos livros bíblicos judaicos, do qual fazem parte a *Torah*, *Neviim* (Profetas) e *Ketuvim* (Escritos).

Trei Asar- Conjunto de escritos que abarca todos os Profetas Menores, indo de *Hosea* a *Malakhi*.

Bereshit- Livro de Gênese

Shemot- Livro de Êxodo

Vaykra- Livro de Levítico

Bamidbar- Livro de Números

Devarim- Livro de Deuteronômio

Yehoshua- Livro de Josué

Shofitim- Livro de Juízes

Ruth- Livro de Ruth

Tehilim- Livro de Salmos

Ekha- Livro de Lamentações

Yirmiáhu- Livro de Jeremias

Yiehezkel- Livro de Ezequiel

Dani'El- Livro de Daniel

I Macabim- Livro de I Macabeus

II Macabim- Livro de II Macabeus

Drivei Aleph ha-Yiamim- Livro de I de Crônicas

Drivei Bet ha-Yiamim- Livro de II Crônicas

Ezra- Livro de Esdras

Nehemiah- Livro de Neemias

Shemuel- Livro de Samuel

Melakhim- Livro de Reis

Qoheleth- Livro de Eclesiastes

Isaiah- Livro de Isaías

Hosea- Livro de Oséias

Micah- Livro de Miquéias

Haggai- Livro de Ageu

Zachariah- Livro de Zacarias

Malakhi- Livro de Malaquias

Sefer Chochmat Shelomoh- Livro da Sabedoria

Mishleh Shelomoh- Livro de Provérbios

*Mets'hafe Kufale*¹ - Livro de Jubileus

Hanokh – Livro de Enoque

Sefer ha-Galutyah – Epístola aos Gálatas (ou Livro da Dispersão de YHWH)

2. Documentos Referentes à Lei Oral

Talmud bavli- Agregado dos conteúdos de *Mishnah* e *Guemarah* que tem suas *guemarayot*² redigidas na Babilônia.

¹ Nome original em Ge'ez, antiga linguagem sul semítica originada em regiões ao norte da Etiópia e nordeste da África, especialmente no Chifre da África.

² Plural de *Guemarah*.

Talmud Yerushalmi- Agregado dos conteúdos de *Mishnah* e *Guemarah* que tem suas *guemarayot* redigidas em Jerusalém.

Mishnah- Transcrição da Lei oral.

Guemarah- Comentários e explicações rabínicas sobre a Lei oral.

Tosefta- Conjunto de todo material mishnaico que não foi incluído na redação final da *Mishnah*, sendo portanto chamado de Segunda *Mishnah*.

Nezikin- quarto *sêder*³ do *Talmud*.

Massehet Sanhedrin- Quarto *massehet*⁴ do *sêder* de *Nezikin*. Forma abreviativa: *Mas. Sanhedrin*.

Massehet Avoth- Segundo *massehet* do *sêder* de *Nezikin*. Form abreviativa: *Mas. Avoth*

Massehet Berakhot- Primeiro *massehet* do *Talmud*. Forma abreviativa: *Mas. Berakhot*.

Massehet Meggilah- Nono *massehet* do *sêder Mo'ed*, que integra a segunda ordem do *Talmud*. Forma Abreviativa: *Mas. Meggilah*.

Massehet Gittin- Sexto *massehet* do *sêder Nashim*. Forma abreviativa: *Mas. Gittin*.

Massehet Shabbath- Primeiro *massehet* do *sêder Mo'ed*. Forma abreviativa: *Mas. Shabbath*.

³ Ordem.

⁴ Tratado.

DOCUMENTOS DO MAR MORTO

Tabelas de Documentos Utilizados⁵

CAVERNA 1	
NOMENCLATURA OFICIAL	SÍMBOLO (Nº Texto)
<i>1QPesher Habakkuk</i>	1QpHab
<i>1QIsaiah^a</i>	1QIsa ^a
<i>1QSerek ha-Yachad</i>	1QS/1Q28
<i>1QIsaiah^b</i>	1Q8
<i>1QSerek ha-Milhamah</i>	1QM

CAVERNA 4	
NOMENCLATURA OFICIAL	SÍMBOLO (Nº Texto)
<i>4QFlorilegium</i>	4Q174
<i>4QPseudo Dani'El^a ar 488</i>	4Q243
<i>4QPseudo Dani'El^b ar</i>	4Q244
<i>4QPseudo Dani'El^c ar</i>	4Q245
<i>4QPesher Bereshit A</i>	4Q252
<i>4QSerek ha-Yachad^a</i>	4Q255
<i>4QSerek ha-Yachad^b</i>	4Q256
<i>4QSerek ha-Yachad^c</i>	4Q257
<i>4QSerek ha-Yachad^d</i>	4Q258
<i>4QSerek ha-Yachad^e</i>	4Q259
<i>4QSerek ha-Yachad^f</i>	4Q260

⁵ Tabelas formuladas conforme a nomenclatura e a simbologia apresentadas pela série *Discoveries in the Judaean Desert (DJD)*, publicada e disponibilizada pela Oxford University Press.

<i>4QSerek ha-Yachad^g</i>	4Q261
<i>4QSerek ha-Yachad^h</i>	4Q262
<i>4Q262 fragmento 3</i>	4Q262 frag.B
<i>4QSerek ha-Yachadⁱ</i>	4Q263
<i>4QSerek ha-Yachad^j</i>	4Q264
<i>4QCairo Damasco^a</i>	4Q266
<i>4QCairo Damasco^b</i>	4Q267
<i>4QCairo Damasco^c</i>	4Q268
<i>4QCairo Damasco^d</i>	4Q269
<i>4QCairo Damasco^e</i>	4Q270
<i>4QCairo Damasco^f</i>	4Q271
<i>4QCairo Damasco^g</i>	4Q272
<i>4QpapCairo Damasco^h</i>	4Q273
<i>4QPseudo Yiehezkel^a</i>	4Q385
<i>4QPseudo Moshe^a</i>	4Q385a
<i>4QPseudo Yiehezkel^c</i>	4Q385c
<i>4QPseudo Yiehezkel^b</i>	4Q386
<i>4QPseudo Moshe^b</i>	4Q387a
<i>4QPseudo Yiehezkel^d</i>	4Q388
<i>4QPseudo Moshe^c</i>	4Q388a
<i>4QPseudo Moshe^d</i>	4Q389
<i>4QPseudo Moshe^e</i>	4Q390
<i>4QpapPseudo Yiehezkel^e</i>	4Q391

SUMÁRIO

Resumo	vi
Abstract	vii
Résumé	viii
Hebraico Bíblico – Fonética	ix
Glossário	x
1. Documentos Referentes à Lei Escrita.....	x
2. Documentos Referentes à Lei Oral.....	xi
Documentos do Mar Morto – Tabelas de Documentos Utilizados	xiii
Introdução	18
Estado da Arte e Problematizações.....	18
Conceitos e Tipologia das Fontes.....	29
Capítulo 1	
Guerra Judaica e Judaísmo de Facções: As Influências dos Conflitos Judaicos na Literatura do Mar Morto.....	35
1.1- Guerra Judaica: O Contexto.....	37
1.1.1- A Insatisfação Judaica com o Domínio Estrangeiro.....	38
1.1.2- A Represália Judaica: Guerra Contra os Romanos e Guerra Civil.....	46
1.2- Literatura Sagrada e Judaísmo de Facções.....	54
1.2.1- Seitas e Facções: Política e Guerra nos Conflitos Judaicos.....	55
1.2.2- Os <i>Corpora</i> Literários do Judaísmo do Final do Século I EC ao II EC.....	59
Capítulo 2	
A Literatura de Qumran: Produção Literária e Exegese na Comunidade do Mar Morto.....	62
2.1- Literatura e Assentamentos no Deserto da Judeia.....	63
2.1.1- Teorias de Assentamentos no Deserto da Judeia: A Hipótese Essênia.....	63
2.1.2- Essenismo e Tzadoquismo.....	74

2.2- Literatura em Qumran: Textos Sectários e Não Sectários.....	82
2.2.1- A Natureza dos Pergaminhos: Exegese e Divisão Literária em Qumran.....	83
2.2.2- O Sacerdócio em Qumran: Atividade Literária entre Escribas e Exegetas.....	88
2.3- Autoria e Tradução nos Manuscritos do Mar Morto.....	95
2.3.1- Autoria e Tradução: Possibilidades da Ação Mimética.....	98
2.3.2- Autoria e Tradução nos <i>Corpora</i> Sagrados do Judaísmo Antigo.....	100

Capítulo 3

Processo em Direção ao Cânone Judaico: Escritura e Literatura de Autoridade em Debate.....	112
3.1- Etimologia e Disseminação do Termo Cânone.....	113
3.2- Processo em Direção ao/s Cânone/s Judaico/s.....	121
3.2.1- Conferindo Autoridade aos Textos Sagrados: Seleção e Preservação no Processo Canônico.....	123
3.2.2- Bi ou Tripartição da Escritura: <i>Mishnah</i> , Manuscritos do Mar Morto e <i>Sanhedrin</i> de Jamnia em Debate.....	132

Capítulo 4

Lei oral na <i>Mishnah</i> e nos Manuscritos de Qumran: Um Estudo Comparado da Jurisdição e das <i>Halakhot</i> de <i>Shabbat</i>	146
4.1- História Comparada e Escola Italiana de História das Religiões: Os Fundamentos Analíticos de Nosso Estudo.....	147
4.2- A Lei oral na <i>Mishnah</i>	155
4.2.1- Jurisdição na <i>Mishnah</i>	156
4.2.2- Legislação oral: as <i>Halakhot</i> de <i>Shabbat</i>	170
4.2.2.1- Leis de Carregamento e Fronteira.....	170
4.2.2.2- Leis de Ascendimento das Velas e Cuidados com o Fogo.....	174
4.2.2.3- Leis de Leitura de Textos Sagrados.....	178
4.2.2.4- Leis de Pureza e Imersão.....	183
4.2.3- Jurisdição e <i>Halakhot</i> de <i>Shabbat</i> na <i>Mishnah</i> : Conclusões Gerais do Estudo de Caso.....	187

4.3- A Lei Oral nos Manuscritos de Qumran.....	190
4.3.1- Jurisdição nos Manuscritos de Qumran.....	191
4.3.2- As <i>Halakhot</i> de <i>Shabbat</i>	200
4.3.2.1- Leis de Carregamento e Fronteira: 4Q251 I.....	200
4.3.2.2- Leis de Leitura de Textos Sagrados: 4Q264a I-2.....	204
4.3.2.3- Leis de Pureza e Imersão: 4Q274 I, 2, 3 ij; 4Q421a.....	208
4.3.3- Jurisdição e <i>Halakhot</i> de <i>Shabbat</i> nos Manuscritos de Qumran: Conclusões Gerais do Estudo de Caso.....	231
4.4- Jurisdição e <i>Halakhot</i> de <i>Shabbat</i> : Semelhanças e Diferenças entre a <i>Mishnah</i> e os Manuscritos de Qumran.....	234
4.4.1- Jurisdição na <i>Mishnah</i> e nos Manuscritos de Qumran: Semelhanças e Diferenças.....	239
4.4.2- <i>Halakhot</i> de <i>Shabbat</i> na <i>Mishnah</i> e nos Manuscritos de Qumran: Semelhanças e Diferenças.....	240
4.4.2.1- Leis de Carregamento e Fronteira: Semelhanças e Diferenças.....	241
4.4.2.2- Leis de Ascendimento das Velas e Cuidados com o Fogo: Semelhanças e Diferenças.....	243
4.4.2.3- Leis de Leitura de Textos Sagrados: Semelhanças e Diferenças.....	246
4.4.2.4- Leis de Pureza e Imersão: Semelhanças e Diferenças.....	249
Considerações Finais.....	254

Referências Bibliográficas

1- Documentos Textuais.....	259
1.1- Textos Originais (Documentos Físicos e Digitalizados).....	259
1.2- Edições Modernas (Bilíngues e Traduções).....	259
2- Obras de Referência.....	263
3- Obras gerais.....	263

INTRODUÇÃO

“Não se pode criar experiência. É preciso passar por ela.”

ALBERT CAMUS. *O Estrangeiro*.

Estado da Arte e Problematizações

Apontados como a maior descoberta arqueológica do século XX, os mais de 800 manuscritos encontrados no deserto da Judeia, em áreas próximas ao Mar Morto, indicam um alargamento relevante da nossa compreensão acerca da autenticidade da bíblia hebraica e das origens do cristianismo, nos permitindo explorar as manifestações mais antigas das quais dispomos sobre a história dos sagrados escritos judaico e da antiguidade do texto bíblico. Encontrados por beduínos⁶ nas cavernas do deserto da Judeia a partir do ano de 1947⁷, os pergaminhos têm suscitado, desde suas primeiras revelações, um interesse enérgico por acadêmicos, setores religiosos e políticos.

Inicialmente dispostos sob autoridade do Mandato Britânico com a Lei de Antiguidades de 1929, os documentos foram motivo de disputas políticas e religiosas pela posse dos mesmos. No ano de 1948, a Inglaterra anunciou o fim do mandato britânico na Palestina, abrindo portas à declaração oficial do Estado de Israel e à posse das áreas comportadas pelo Estado recém criado. A região onde se encontrava as cavernas, entretanto, ficou sob domínio da Jordânia, assim como as instituições criadas por esta para a exploração e estudos sobre os manuscritos. Foi somente no ano de 1967, que o Estado de Israel conseguiu o domínio sobre a parte oriental⁸ de

⁶ Semi-nômades da tribo dos Tamirés.

⁷ Embora o ano de 1947 seja o mais consensualmente aceito como a data da descoberta dos Manuscritos de Qumran, alguns estudiosos também usam o ano de 1946 para falar da revelação. No entanto, ainda que tais controvérsias sejam relatadas, é preciso destacar que a primeira identificação e expedição oficial feita à caverna 1Q só aconteceu no ano de 1949, muito embora Eleazar Sukenik tenha feito uma visita ao sítio arqueológico ainda no ano de 1947 (VANDERKAM, 2010: 14; MACHADO, 2012: 18, nt. 2).

⁸ A maior parte dos manuscritos é mantida no Santuário do Livro e no Museu *Rockefeller*, em Jerusalém oriental. Outra parte, porém, a exemplo de 3Q15 (Rolo de Cobre), se encontra no Departamento de Antiguidades de Amã, na Jordânia, e outros fragmentos estão dispostos na *Bibliothèque Nationale* de Paris.

Jerusalém, onde lá se encontra, ainda hoje, a maior parte dos manuscritos (LIM, 2005: 4; SCHIFFMAN, 2000: VIII-XII).

A popularidade adquirida pela documentação acabou resultando na chamada “batalha pelos pergaminhos”, que evidenciou o conflito travado entre os defensores do livre acesso à documentação e uma pequena parcela de estudiosos entre os anos 1980-90⁹, que detinham em sua posse o maior¹⁰ depósito do material inédito das onze cavernas de Qumran, encontrado na caverna 4Q. Ao longo de quase dez anos de disputa, a vitória foi enfim concedida aos defensores do livre acesso aos pergaminhos em ata oficial declarada pela Autoridade de Antiguidades de Israel, que implementou uma nova política que conferiu caráter público aos documentos (LIM, 2005: 4-6).

O grande volume de pergaminhos encontrados nas onze cavernas de Khirbet Qumran, na costa ocidental do Mar Morto, recorrentemente transforma a nomenclatura Manuscritos do Mar Morto em sinônimo de Manuscritos de Qumran. Todavia, uma vez que outros manuscritos foram encontrados em regiões próximas a Khirbet Qumran, incluiu-se todos esses achados na nomenclatura de Manuscritos do Deserto da Judeia (MACHADO, 2012: 19). As especificidades intrínsecas a cada pergaminho e o extenso volume de documentos provindos das onze cavernas de Qumran, embora ricos e na maioria inéditos (quando comparados aos demais achados), apontam para uma variedade de liturgias, filosofia política, religiosa e códigos legislativos que demonstram a pluralidade dos preceitos religiosos que regeram os judaísmos¹¹, sobretudo dos séculos II AEC ao I EC, e que devem ser investigadas em seus pormenores.

⁹ Desde a descoberta dos manuscritos até o ano de 1982 – período no qual a responsabilidade pelas pesquisas e publicações dos manuscritos era restrita a um pequeno grupo de pesquisadores recrutados por Roland Guérin de Vaux –, o caráter de publicação dos manuscritos para a sociedade se manteve restrito e feito de forma gradual. Com a instauração da publicação da série *Discoveries in the Judaean Desert (DJD)*, de responsabilidade da *Oxford University Press*, os manuscritos começaram a ser publicados para a sociedade a partir do ano de 1955. No entanto, o atraso nas publicações e o conteúdo limitado que era apresentado nos primeiros volumes do *DJD*, fez surgir, entre os anos de 80 a 90, uma “batalha pelo livre acesso” à documentação que, sob direção de John Strugnell, parecia manter o monopólio dos documentos sem nenhuma justificativa sustentável. Assim, no ano de 1991, com o ingresso de Emanuel Tov como editor chefe da *DJD*, os manuscritos adquiriram um caráter público, colocando fim ao domínio privado dos mesmos (TOV, 2002: 6-7; MACHADO, 2012: 57-58).

¹⁰ A maior quantidade do material encontrado nas cavernas de Khirbet Qumran provinha da caverna 4Q, material este que ficou por cerca de quarenta anos disponível apenas para um grupo pequeno de estudiosos liderados por Roland Guérin de Vaux.

¹¹ Dadas as similitudes das culturas proveniente do Mediterrâneo Antigo e Oriente Próximo, nosso trabalho fala sempre em judaísmos, visto que a prática religiosa deste abarca, na Antiguidade, configurações distintas entre as comunidades judaicas dentro e fora da Palestina. Assim, entendemos que mesmo diante de tantas semelhanças culturais e religiosas, o ambiente do Mediterrâneo Antigo e

Dessa forma, não somente os Manuscritos de Qumran, mas todos aqueles encontrados nas cavernas do deserto da Judeia que datam entre os séculos IV AEC ao VII EC, tais como *Wadi ed-Daliyeh*, *Wadi Murabba'at*, *Nahal Haver*, Massada e *Khirbet Mird*, são também produtos da descoberta arqueológica que se configurou a maior do séc. XX; mas uma vez que nos atemos, neste trabalho, basicamente aos pergaminhos provindos das onze cavernas de Qumran, com atenção especial àqueles das cavernas 1Q e 4Q, recorrentemente exploramos a nomenclatura Manuscritos de Qumran como sinônimo de Manuscritos do Mar Morto.

A importância destes manuscritos nos ecos das origens do judaísmo rabínico e do cristianismo primitivo, reside não somente no fato de se tratar de fontes anteriores e, em alguns casos, simultâneas ao fechamento formal do cânone judaico farisaico, como evidenciam destoantes *halakhot*¹² daquelas presentes na *Mishnah*. Assim, a efetiva presença de diferentes *halakhot* interpretadas a partir de uma mesma *Mitsvah* em dois *corpora* diferentes – a *Mishnah* e os Manuscritos de Qumran –, revelam contrastes quando comparadas a presença da legislação oral em ambas as fontes. Conforme indica o livro de *Shemot*, todos os mandamentos foram dados a Moshe¹³ no Sinai, juntamente com sua interpretação: “e Eu darei para ti as *Lukhot habrit* (Tábuas de pedra), e a *Torah*, e a *Mitsvah* (Mandamento)” (*Shemot*, 24.12), ao passo que a *Torah* abarca a Lei escrita e a *Mitsvah* o mandamento oral. Entretanto, ao receber da divindade judaica a ordenação de repassar a *Mitsvah* oralmente, Moshe instruiu os sábios para que fizessem o mesmo de uma geração a outra (*Devarim*, 31.15-26), possibilitando assim diferentes *halakhot* (interpretações práticas) sobre a *Mitsvah* (o mandamento divino).

o Oriente Próximo, berços das religiões do Livro, inauguraram as influências primitivas entre as culturas judaica, cristã e islâmica e, não obstante, abriu espaço para a inauguração de diferenças substanciais no interior dessas práticas religiosas, não sendo possível concebermos, portanto, qualquer tipo de judaísmo unívoco no mundo antigo. O contraste entre as práticas religiosas judaicas é perceptível, tal como argumenta André Leonardo Chevitarese, desde as origens mais remotas do cristianismo em seu contato com o judaísmo helenístico, uma vez que a mensagem messiânica nunca teve uma uniformidade justamente pelo fato de adquirir interpretações plurais no contato com os demais grupos culturais mediterrânicos (CHEVITARESE, 2011: 82-83). Antônio Borges Coelho, ao destacar os processos que resultaram nas fronteiras das primeiras nações européias, enfatiza o argumento de que toda interação cultural proveniente do Mediterrâneo Antigo sofreu remodelações comuns a um “modo de vida” mediterrânico que, embora apresente uma gênese em comum, não deixa de cunhar suas identidades particulares (COELHO, 2002: 19-20). Na obra *O Mediterrâneo Ocidental: Identidades e Fronteiras*, José Luís de Matos (2002: 48-51) sustenta que a construção do poder social arraigado no interior dos Livros religiosos acompanha uma hermenêutica comum ao contexto do Mediterrâneo Antigo e Oriente Próximo, sendo, portanto, partilhada em níveis diferenciados pelas culturas que nessas regiões se estabeleceram.

¹² Plural de *Halakhah*, a Lei concebida a partir da *Mitsvah*, do mandamento divino.

¹³ Moisés.

Ao conjunto das manifestações práticas dos mandamentos, dá-se o nome de *halakhah*, isto é, uma Lei. Em *Devarim*, nos é dito que toda a compilação da *Torah*, que compreende os livros de *Bereshit*, *Shemot*, *Vayikra*, *Bamidbar* e *Devarim*, foi feita por Moshe, tendo este presenteado cada tribo de Israel com uma cópia da *Torah* e guardado outra na Arca sagrada, como testemunho: “Pegue este livro da *Torah*, e ponha ao lado da Arca” (*Devarim*, 31.26). As *mitsvot* não teriam sido redigidas, ficando sujeitas ao ensinamento oral, segundo ordenação divina: “Todas as palavras que Eu lhes ordeno, devem se cuidar em fazer” (*Devarim*, 13.4). Dessa forma, Moshe teria ensinado as *mitsvot* para os anciãos e para o sacerdote Yehoshua¹⁴ de forma oral, para que estes pudessem seguir a Lei oral de forma prática, inserindo-a na esfera terrena. Àqueles a quem foram repassadas a Lei oral, teriam se dedicado também a ensiná-la para os tribunais¹⁵ das gerações posteriores, perpetuando-a.

Tanto a *Mishnah* (*Mas. Sanhedrin*, II. 3) quanto os Manuscritos de Qumran (4Q259. II-III; 1QS. VIII, 12), atestam a necessidade da fidelidade para com o cumprimento da Lei oral, resultando na *Halakhah*, isto é, na manifestação prática da *Mitsvah*. A *Mishnah*, compilada entre o decênio final do século II EC e início do século III EC, é resultado de uma iniciativa rabínica farisaica de compilação e editoração da Lei oral para que esta não viesse a se perder, sobretudo diante de períodos de intensa dispersão judaica e sincretismos. A Iniciativa de redação da Lei oral em um código literário, está inserida no período de insurgência de um novo tipo de judaísmo: o rabínico (ou normativo), que busca com a reorganização do espaço litúrgico as formas possíveis para conter o esfacelamento de uma pressuposta unidade cultural religiosa, transformando justamente a diversidade cultural das práticas judaicas, no fator de sustentabilidade da religião com vias a que esta não sucumbisse.

A este longo processo vários foram os fatores preponderantes na formulação das bases do judaísmo de tipo normativo, alterando-se não somente a configuração dos preceitos que regeram os judaísmos surgidos com a diáspora, mas principalmente transfigurando o espaço de memória judaica, antes alocado nas

¹⁴ Josué.

¹⁵ O *Sanhedrin*, o qual marca o modelo de jurisdição judaica antiga, era disposto sob três tipos de tribunais: O Grande *Sanhedrin*, composto por 71 anciãos e localizado no Templo, o *Sanhedrin* Menor, composto por 23 anciãos e o *Beit Din*, formado por três juizes, no qual não se estabelecia que nem todos fossem rabinos, mas apenas homens observantes com a Lei. A institucionalização do *Sanhedrin* Menor e do *Beit Din* nas comunidades judaicas antigas, se dava mediante o número de membros comportado por cada comunidade, reservando-se o *Beit Din* àquelas de menor número (AYRE, 2009: 183-185; EHRLICH, 2008: 71-80).

instituições territoriais e institucionais, como a exemplo do Templo, da Arca e da terra prometida¹⁶, para o corpo sacro literário da religião.

Os Manuscrito de Qumran, ao demonstrarem preocupação com a preservação da *Mitsvah* em registros escritos, mas não declarados oficiais – uma vez que não fazem parte do cânone judaico normativo –, nos permitem analisar a presença da Lei oral a partir de suas *halakhot* e notar os contrastes dessas práticas por meio de um tipo diferente de judaísmo rabínico dentro da Palestina antiga, o qual teria se apartado do sacerdócio de Jerusalém por considerá-lo corrupto:

E quando estes se tornarem membros da Comunidade de Israel, dentro de todas estas regras, separar-se-ão da morada dos homens sem Deus e retirar-se-ão para o deserto a fim de preparar seu caminho tal qual está escrito: “Preparai no deserto o caminho de..., aplanai no deserto uma vereda para o nosso Deus (*Isaiah. 10.3*)”
(1QS. VIII, 12).

Na medida em que ambas as fontes apresentam *halakhot* com perspectivas diferenciadas, de muito contribuem para a nossa interpretação do processo de ascensão do judaísmo rabínico a partir de uma produção literária que permitiu uma maior interferência e autoridade rabínica no âmbito sagrado, nos permitindo também evidenciar as diversas realidades litúrgicas vividas pelas comunidades judaicas antigas mesmo dentro da Palestina.

Permeados pelos problemas inevitáveis que cerceiam as fontes documentais antigas, tais como a autoria e o espaço de disseminação do texto, os Manuscritos de Qumran contêm características literárias que parecem ser próprias à comunidade de Qumran, induzindo a estas análises que, muitas vezes, partem de pressupostos amparados em uma analítica comparativa com a exegese bíblica e sectária de outras comunidades judaicas, fator que pode acarretar em um engessamento prematuro da fonte. Entretanto, os métodos propostos pelos estudiosos para a identificação dos pergaminhos em recortes históricos, têm facilitado a compreensão sobre as particularidades destes. A abrangência temporal à qual a datação dos Manuscritos de Qumran foi submetida, identifica várias fases de

¹⁶Jan Assmann, juntamente com sua esposa, Aleida Assmann, têm explorado a conexão que os patrimônios exercem no diálogo com a religião, a cultura e a memória. Apropriando-se do conceito de memória coletiva que Maurice Halbwachs desenvolve (HALBWACHS, 2006: 34-37), os egiptólogos sustentam o argumento de que toda memória coletiva é advinda de uma origem celestial, reafirmando-se e perpetuando-se no contato com simbolismos materiais. Neste sentido, os Templos de Jerusalém, a Arca e o território de Israel configuram as materializações institucionais e patrimoniais dos locais de memória (ASSMANN, 2006: 33-37).

assentamentos comunitários na região de Khirbet Qumran e nas demais cavernas do deserto da Judeia.

Devido a impossibilidade de catalogar os manuscritos a partir de rolos completos – uma vez que absolutamente nenhum sobreviveu na íntegra –, os manuscritos foram associados, conforme a datação arqueológica proposta por Roland Guérin de Vaux, às fases de assentamentos no deserto da Judeia como forma de facilitar suas origens, verificando-se quatro fases de assentamento desde o primeiro manuscrito datado, aos últimos: fase israelita, abrangendo o século VIII ao VII AEC; fase comum, dividida nos períodos Ia, que abrange os anos de 135 a 100 AEC, período Ib, com os anos de 100 a 31 AEC, abandono do sítio, entre os anos de 31 a 4 AEC, período II, relativo aos anos 4 a 68 EC e período III, entre 68 a 73 EC. A última fase, chamada de fase da segunda revolta, compreende os anos relativos à revolta de *Bar Kovah*, ocorrida entre 132 a 135 EC.

A identificação dessas fases nos permite localizar, no entanto, somente os períodos de compilação dos pergaminhos e associá-los, conforme o conteúdo que apresentam, aos grupos judaicos assentados no deserto da Judeia durante esse recorte cronológico. A principal diferenciação dos pergaminhos ainda reside na identificação literária dos mesmos entre escritos não sectários, de caráter sagrado e religioso; e sectários, referentes às atividades comunais, jurídicas e organizacionais da seita residente em Qumran, configurando uma filosofia religiosa muito particular a esta comunidade.

A presença de tantos documentos de caráter não sectário na comunidade do Mar Morto, é um argumento ainda amplamente divulgado na historiografia concernente ao assunto para ratificar a intensa vinculação entre estes escritos com as origens do cânone judaico e dos primeiros evangelhos cristãos. Visto que o *Sanhedrin* de Jamnia¹⁷ é geralmente datado na historiografia das religiões como o evento que buscou estruturar o cânone judaico, estabelecendo os livros concernentes

¹⁷ O *Sanhedrin* de Jamnia, ou *Sanhedrin* de Yavne, é geralmente aceito pela historiografia das religiões como o evento que tentou definir o cânone judaico por meio de uma iniciativa do rabinato farisaico (PARMELEE, 1984: 138; PELIRAN, 2005: 48; RYLE, 1895: 26-27).

às categorias de *Torah*¹⁸, *Neviim*¹⁹ e *Ketuvim*²⁰, encontrar a presença de muitos desses escritos em fontes como os Manuscritos de Qumran, nos permite elucidar a influência do judaísmo rabínico na conservação da Lei oral, quando em contraste com a literatura produzida pelas comunidades da diáspora.

Muito embora a relativa descoberta recente dos Manuscritos de Qumran e a curiosa incitação que estes provocam tenham originado, desde a segunda metade do século XX, publicações de trabalhos com as mais variadas perspectivas sobre os pergaminhos, é ainda no campo dos estudos bíblicos e das ciências das religiões que a maior parte dos estudos acerca desses documentos é realizada, visto que são fontes de caráter sagrado e de considerável importância para duas grandes religiões: judaísmo e cristianismo. Não sem mérito, o Projeto Qumran, realizado pelo *Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies (Yarnton)* e o *Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*, são os principais responsáveis pela divulgação de pesquisas sobre os manuscritos.

Até à descoberta dos Manuscritos do Mar Morto, a cópia mais antiga que tínhamos da bíblia hebraica, chamada de texto massorético²¹, era datada por volta do século X EC; anteriormente às cópias massoréticas, apenas tínhamos a comprovação mais antiga da existência do texto bíblico por meio de fontes como a *Septuaginta* – tradução da bíblia hebraica para o *koiné* helenístico que teria sido feita no século III AEC – e a *Vulgata de São Jerônimo*²², datada do século IV EC. Toda a nossa compreensão do texto bíblico estava baseada apenas no texto massorético e nas traduções feitas para o grego e para o latim.

¹⁸ Define os cinco primeiros livros da bíblia hebraica: *Bereshit*, *Shemot*, *Vaykra*, *Bamidbar* e *Devarim* (*Shemot*, 4. 6-7).

¹⁹ Livros dos Profetas, que incluem os Profetas Maiores: *Yehoshua* (Josué), *Shoftim* (Juízes), *Shemuel* (Samuel) e *Melakhim* (Reis I e II); e os Profetas Menores: *Hosea* (Oséias), *Joel* (Joel), *Amos* (Amós), *Ovadiiah* (Obadias), *Jonah* (Jonas), *Micah* (Miquéias), *Nahum* (Naum), *Habakkuk* (Habacuc), *Zephaniah* (Sofonias), *Haggai* (Ageu), *Zechariah* (Zacarias), *Malakhi* (Malaquias).

²⁰ Livros de Escritos, dos quais fazem parte: *Tehilim* (Salmos), *Mishlei Shlomoh* (Provérbios), *'Iyyov* (Jó), *Shir ha-Shirim* (Cântico dos Cânticos), *Rute* (Rute), *Ekha* (Lamentações), *Kohelet* (Eclesiástes), *Ester* (Ester), *Dani'El* (Daniel), *Ezra* (Esdras), *Nehemiah* (Neemias), *Divrei ha-Yamim* (Crônicas).

²¹ Traduções e cópias do texto hebraico bíblico. A origem do vocábulo vem da raiz *masorah*, que quer dizer Tradição, e tem como equivalentes os compostos *nússah ham-Masorah* (O Texto da Tradição) e *nússah ham-Masorah le-Mikrah* (O texto bíblico da Tradição). O texto massorético começou a ser desenvolvido no séc. VI e.c pelos massoretas, escribas que sistematizaram uma padronização do texto hebraico, possibilitando cópias e traduções similares e correspondentes a um modelo na estrutura consonantal, vocálica e ortográfica do hebraico. O texto massorético também passou a ser acrescido da *masorah*, isto é, de interpretações e anotações diante do conteúdo apresentado. Esta última prática, no entanto, não é resultado apenas do séc. VI e.c, estando presente na circulação de textos sagrados judaicos desde o séc. II AEC. (KELLEY; MYNATT; CROWFORD, 1998: 34-36)

²² Tradução do material original da bíblia hebraica para o latim.

Neste sentido, estudos acerca da origem da bíblia hebraica e dos primeiros escritos cristãos, incitam pesquisadores não somente pela quantidade de brechas presentes nessas fontes, abrindo oportunidade a uma gama de investigações, mas principalmente pela influência, direta e indireta, que os textos pertencentes a essa literatura exercem na sociedade ocidental e próximo oriental. Assim, o ano de 1947 foi considerado um divisor de águas na historiografia das religiões, do judaísmo e do cristianismo, uma vez que ele inaugurou uma peça substancial na compreensão dessas literaturas com a descoberta dos Manuscritos do Mar Morto. Cerca de mil anos mais velhos que os textos massoréticos – que até o século XX eram a referência mais antiga da qual dispúnhamos para investigar as origens do texto bíblico –, os manuscritos encontrados no deserto da Judeia se revelaram um material de riqueza sem precedentes no que tange aos indícios mais antigos da bíblia²³ hebraica e da conservação da oralidade da Lei em fontes que precedem a *Mishnah*.

O esforço empregado pelo judaísmo rabínico de Jerusalém e da Babilônia na formalização da compilação da Lei oral e na idealização de uma normatização dos sagrados escritos judaicos, reflete não somente um insucesso na construção de um tipo comum e unilateral do judaísmo antigo e tardo-antigo, como coloca em cheque a autenticidade da Lei oral que a *Mishnah* diz ter preservado em sua redação. Se até então apenas podíamos supor, por meio de indícios insuficientes apresentados em Flávio Josefo e Fílon de Alexandria, que a Lei oral nunca encontrou um parâmetro homogeneizador ou mesmo coerente durante todo o período em que foi transmitida oralmente, levando a crer que a transcrição dessa legislação sagrada no *corpus* da *Mishnah* é, antes, resultado de uma literatura rabínica; os Manuscritos de Qumran apresentam mostras efetivas da presença de legislações distintas mesmo dentro da Palestina e em regiões que contavam com Escolas de Sábios²⁴, nos permitindo

²³ Muitos estudiosos compreendem o termo “bíblico” como anacrônico para se referir aos Manuscritos do Mar Morto, uma vez que a Bíblia, tal como a compreendemos por sua nomenclatura e divisão cristã, só foi estabelecida no séc. IV e.c, e ainda que antes disso o termo bíblico fosse utilizado, de forma técnica, para se referir a alguns livros, tal fato é decorrente do século II e.c, sendo, portanto, anacrônica a utilização do termo para o que se refere aos escritos sagrados e religiosos de Qumran (DAVIES, 2003: 144-149; MACHADO, 2012: 63). Todavia, uma vez que compreendemos que, a partir do Sanhedrin de Jamnia, já é possível falarmos, de forma oficial, sobre a discussão e o estabelecimento de alguns livros considerados bíblicos, adotamos, em alguns casos, a nomenclatura “textos bíblicos” em referência a alguns dos documentos não sectários de Qumran.

²⁴ Embora não seja possível especificar a origem das Escolas de Sábios, elas são geralmente associadas a um sistema precursor do ensino rabínico no pré 70. No entanto, como a *Torah* ordena que o pai instrua religiosamente seus filhos homens, falando-lhes na língua hebraica e ensinando-lhes toda a *Torah* (*Devarim*, 46), alguns estudiosos veem o surgimento das Escolas de Sábios como uma necessidade para suprir essa obrigação diante da incapacidade de muitos pais de família em

elucidar a presença da Lei oral por meio de práticas pluriformes durante o período no qual ela se manteve apenas oralizada. Fator que reforça o argumento de que a redação da legislação oral foi uma iniciativa adotada também por outras comunidades do período, ainda que à estas tenha escapado a proposta de uma redação declarada da *Mitsvah* – tal como fez a *Mishnah* –, mas implementando-a por meio das *halakhot*.

Desde que iniciamos pesquisas relacionadas à literatura sacro-legislativa judaica antiga, as quais resultaram na elaboração da dissertação intitulada *Massehet Sanhedrin: Uma Análise Cultural Judaica Sob o Prisma Sacro-Legislativo* (II EC), defendida no Programa de Pós-Graduação de História da Universidade Federal de Goiás no ano de 2013; percebemos, no trato com a bibliografia pertinente ao assunto, que muitos são os trabalhos acerca dos escritos sagrados, tais como a *Torah*, a *Mishnah*, o *Talmud*, a *Septuaginta* e os Manuscritos de Qumran, mas poucos aqueles que os abordam a partir de suas características legislativas que, cremos, são intrínsecas aos mesmos uma vez que, no discurso bíblico, configuram as ordenações repassadas à Moshe pela divindade judaica. Tendo como proposta a compreensão do processo de ascensão do judaísmo rabínico como a forma normativa da vivência judaica após a destruição do Segundo Templo, não podemos fazê-la sem considerarmos duas fontes fundamentais que lançam luz às várias vozes presentes nesse decurso: a *Mishnah* e os Manuscritos de Qumran.

A primeira fonte, atrelada ao discurso oficial, contém a compilação da Lei oral a partir dos estudos feitos pelas Escolas de Sábios instauradas em comunidades judaicas no Antigo Oriente Próximo desde o século IV AEC. Trata-se, portanto, da primeira publicação rabínica de caráter incontestavelmente sagrado, visto que abarca a compilação da Lei oral – sagrada enquanto mandamento divino –; a segunda, resultante dos escritos da comunidade auto exilada no Deserto da Judeia, contém, assim como a *Mishnah*, os mandamentos designados na Lei oral, além de uma legislação e exegese que parecem ser próprias à comunidade em questão. Uma vez que temos a possibilidade de encontrar, em outra fonte além da *Mishnah*, a presença

conduzirem esse estudo. A tradição rabínica farisaica atribui o surgimento da primeira escola para meninos à Simeon *ben* Shetah (120-40 AEC), um *Mashua Cohen* (Alto Sacerdote) nos períodos anteriores à revolta contra Roma. Yehoshua *ben* Gamala, outro *Mashua Cohen* no pós 70, teria levado a iniciativa de Simeon adiante, mas esta não teria vingado devido ao caos e a situação política do pós 70 (GUEMARAHA, *Sanhedrin*, 17 b). Assim, só podemos falar com maior segurança sobre a formação institucional das Escolas de Sábios, a partir do primeiro século da era comum, com a reestruturação do judaísmo em moldes rabínicos farisaicos que resultaram na compilação da *Mishnah*, uma iniciativa que atribuiu grande importância à Escola de Sábios da Babilônia e de Jamnia (STRACK;STEMBERGER, 1996: 8).

efetiva da legislação oral, condicionamos a compreensão dos eventos que permitiram a ascensão do judaísmo rabínico às vozes que ficaram ocultas desse processo, conferindo assim uma maior clareza à produção literária rabínica e à (in)fidelidade do cânone judaico normativo – efetivado com a *Mishnah* – com as tradições orais; pois que este não apresenta consenso com as demais práticas orais, mesmo dentro da Palestina.

Visto que os Manuscritos de Qumran, ao apresentarem apego à tradição oral, revelam interpretações da *Mitsvah* destoantes daquelas presentes na *Mishnah*, eles nos permitem corroborar a assertiva de que o cânone judaico normativo não somente foi resultado de uma iniciativa rabínica farisaica de editoração dos preceitos orais, como esta o influenciou consideravelmente na interpretação de uma legislação que se configura nos moldes do rabinato farisaico.

Com o pretense fito de estabelecer o argumento de que o processo de editoração da *Mishnah* e a proposta de uma unificação do cânone judaico se deu apenas no concernente ao rabinato farisaico de Jerusalém e da Babilônia, desconsiderando muitos textos judaicos que estavam em circulação no alvorecer da era comum, abrimos nosso primeiro capítulo com o evento chave na historiografia judaica que possibilitou a emergência da literatura sagrada como um patrimônio imaterial, atuando como local de memória e identidade: a destruição do Segundo Templo e as demais consequências geradas pela Guerra Judaica contra os romanos. A guerra contra o domínio estrangeiro e a consequente guerra civil judaica surgidas nesse cenário, possibilitaram transfigurações substanciais para os judaísmos rabínicos que se definiram a partir de então.

Nesse sentido, buscamos entender os conflitos judaicos do primeiro século da era comum como eventos que, muita embora tenham atuado com argumentos em prol de uma seita ou outra, se deram, no quadro da resistência ativa, sob facções políticas com interesses individuais e inconsistentes o suficiente para promover qualquer aliança duradoura entre os grupos judaicos radicais. O que facilitou a retomada do domínio romano na província da Judeia e implicou em consequências alarmantes para a Palestina, tal como a destruição do Templo e do Grande *Sanhedrin*. A partir de então, as seitas se encontravam cada vez mais apartadas e com interesses diferenciados que refletiram nos sagrados escritos produzidos.

Em nosso segundo capítulo, fazemos uma breve discussão histórica sobre as possíveis associações da seita dos essênios como a responsável pelo conteúdo

da literatura de Qumran e, em seguida, adentramos nas análises que qualificam parte da literatura do Mar Morto como escritos sagrados e/ou organizacionais apartados das demais literaturas do período, se instaurando como uma produção literária autônoma e diaspórica de larga escala que se desenvolveu, sobretudo, à luz do espaço de reprodução do texto sagrado e sectário. Buscamos compreender, neste capítulo, as particularidades exegéticas e narrativas dos manuscritos de Qumran como resultantes de uma filosofia, teologia e observância de um grupo ou comunidade que considerava o sacerdócio do Templo corrupto e execrável, intencionado assim se apartar de qualquer traço de transgressão que pudesse permear a vida prática e religiosa.

Em nosso terceiro capítulo, apresentamos ao leitor uma discussão sobre o processo em direção ao/s cânone/s judaico/s, debatendo o valor de sacralidade e autoridade que alguns textos sagrados adquiriram para as comunidades às quais falavam. Intencionamos elucidar, com esses debates, a importância da compilação da Lei oral na definição do cânone judaico de matriz farisaica e o espaço de influência e autoridade que se reservou à figura rabínica, alocando a literatura advinda dessa prática no âmbito sagrado e declarando-a oficial e normativa tal como outros sagrados escritos, ainda que se reservasse um espaço de autoridade central à Lei, isto é, à *Torah*.

Por fim, em nosso quarto capítulo, nos ocupamos das análises comparadas da legislação oral presente na *Mishnah* e nos Manuscritos de Qumran por meio da jurisdição e das *halakhot* de *shabbat*. cremos que o espaço jurídico, ao comportar uma esfera de lenta mutabilidade, e as *halakhot* de *shabbat*, ao inserirem em práticas recorrentes o cumprimento dos mandamentos divinos, nos permitem ver a legislação oral a partir de duas esferas que, fosse no campo da lei fixada ou da mutabilidade inerente aos ritos, oferecem mostras efetivas da preservação da Lei oral, não sem apresentar práticas destoantes das mesmas; fatores que fornecem uma maior clareza à nossa compreensão do processo de ascensão do judaísmo rabínico como um evento que foi possibilitado, fundamentalmente, pela autoridade conferida à figura rabínica na interpretação da Lei oral e pela atividade literária – compreendida sagrada – que resultou dessa interação, abrindo portas à regência do judaísmo rabínico como a forma normativa da vida judaica.

Conceitos e Tipologia das Fontes

Ao utilizarmos duas fontes literárias que podem ser exploradas a partir do caráter sacro-legislativo, tomamos como pressupostos teórico-metodológicos conceitos que nos permitem conceber o texto sagrado como resultante dos processos de manifestação cultural – alargando-o em suas possibilidades como objeto de pesquisa histórica –, e compreensões que são intrínsecas ao estatuto canônico dessas literaturas. Para tanto, entendemos que mesmo as fontes sacro-literárias, quando dispostas sob signos exegéticos, estão inseridas na parcela cultural dos eventos sociais e constituem um agregado de informações que nos permitem elucidar uma sociedade ou um grupo em questão a partir de outras perspectivas que não somente aquelas declaradas no texto.

Com esse intuito, inserimos nossa pesquisa no campo narrativo da História Cultural, que desenvolvida a partir dos desafios impostos pela História das Mentalidades, tem como anseio principal a “identificação dos modos pelos quais em diferentes lugares e momentos as realidades sociais são construídas, pensadas e dadas a ler” (CHARTIER, 1990: 23), constituindo uma perspectiva na qual as manifestações sociais de forma alguma devem ser encaradas como discursos neutros, pois é justamente no espaço coletivo que as relações de poder se desenvolvem, conciliando fenômenos construídos culturalmente que nos dão suporte à investigação dos processos sociais de um determinado grupo. O que nos incorre dizer que a ferramenta primeira dessa área investigativa é a representação. Ou melhor, as representações advindas do “campo de concorrência e competição cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação” (CHARTIER, 1990: 28).

As práticas de representações, originadas no tecido social, configuram na sucessividade dos fatos o local próprio de onde emergem as lutas de poder (CHARTIER, 1990: 186). Logo, entendemos a representação como a capacidade de ver uma coisa ausente a partir de uma relação compreensível entre o signo visível e o referente por ele significado, com propriedades de inculcar valores predeterminados pela sociedade. A memória, compreendida como resultado dos significantes das representações, possibilita que os recursos memorativos desponham como fenômenos individuais e psicológicos com propriedades de conservar certas informações na medida em que a organização dos sistemas imagéticos e representativos os mantém ou os reconstitui (LE GOFF, 2006: 21-23). Se assim concebida, a memória atua

enquanto um repositório de eventos significativos para o ser social dentro do meio a que este pertence, tendo a capacidade de inserir o tempo na consciência histórica e dar-lhe um sentido aceitável e orientador, reservando-se às críticas dos testemunhos a distinção entre memória e História (RICOEUR, 2007: 32). Segundo assertiva de Estevão Rezende Martins (2008: 19), a memória se faz “senhora do tempo” a partir do momento em que ela o insere na consciência histórica dando-lhe um sentido aceitável. Isto é, o estreitamento da história e da memória acontece no instante exato em que as práticas rememorativas passam a constituir uma constante da atividade humana.

Uma vez que os conceitos de cânone e de Escritura implicam em textos genericamente diferentes de outros tipos de escritos literários, visto que intencionam ser produtos da manifestação e da revelação divina, geralmente os mesmos ficam subordinados às análises interpretativas próprias das exegeses que os envolvem, refletindo pouca ou nenhuma preocupação com a influência social que os mesmos exercem. Dessa forma, conceitos como o de Memória, Representação e Identidade ficam, muitas vezes, escusos das abordagens aplicadas às sagradas literaturas, anulando a existência dessas como provenientes de causas contextuais e históricas.

Conscientes da historicidade inerente a essas fontes e partícipes da noção estabelecida pela Escola Italiana de História das Religiões, de que é possível a inserção de categorias propriamente históricas aos eventos e fenômenos religiosos, entendemos como cânone da Escritura o conjunto de regras, preceitos e instruções presentes em um escrito sagrado determinado que atua como um manual de vida religiosa e de experiência contemplativa a partir da interferência da vontade divina no ato da escrita. Dado o momento em que a palavra escrita é vinculada à manifestação da divindade, essa é legitimada enquanto escrito sagrado e assim concebida na vida religiosa e secular das sociedades as quais estes escritos estão vinculados (BRUCE, 1954: 19-24; BECKWITH, 2008: 37-41; MCDONALD, 2007: 112).

Todavia, uma vez que se estabelece a condição subordinada e íntinseca da literatura sagrada e do texto canônico aos processos sociais, entender a fonte sagrada como um repositório agregador da memória coletiva pressupõe tomá-la como agente do social, e não somente enquanto produto deste. Neste sentido, a Tradição é compreendida como a ferramenta inoculadora da relação fonte-sujeito. Advinda de um espaço ritualístico e perpetuada por uma intenção profética, a Tradição tem, na religião judaica, uma origem cosmogônica e com premissas num fim escatológico que

a compreende como um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas, sejam de natureza ritual ou simbólica, visando inculcar valores e normas de comportamento por meio da repetição, originando assim uma continuidade em relação ao passado (HOBBSAWM, 1997: 9). Ela caracteriza o modo pelo qual o passado humano está presente nas referências de orientação da vida humana prática antes da intervenção interpretativa específica da consciência histórica. Seu caráter pré-histórico consiste em que, nela, o passado não é consciente somente como passado, mas vale também como “presente puro e simples, na atemporalidade do óbvio” (RÜSEN, 2001: 77).

Como amálgamas na sustentação das identidades, a memória e a tradição atuam no resultante da interação entre o indivíduo e o meio social através de um conjunto de relações possíveis, moldando as várias formas de reconhecimento do *eu*. Neste sentido, o apelo aos antecedentes históricos é uma forte ferramenta na cunhagem das identidades, abrindo espaço para que os discursos e os sistemas de representações construam os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e falar. E a religião, quando entendida por meio de seu caráter social e mítico, busca justamente na origem (*ab origine*) os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas aos indivíduos que compartilham de uma mesma realidade social, fazendo da identidade coletiva a porta de acesso à essência individualista de cada sujeito (ELIADE, 2001: 17-19).

Partimos dessas concepções previamente expostas com o pretense intuito de estabelecermos os conceitos fundamentais nos quais nossa pesquisa se desenvolve. Conforme a linha de pesquisa na qual o nosso projeto está inserido: *História, Memória e Imaginários Sociais*, e em consonância com as análises que temos desenvolvido acerca de literatura sacro-legislativa judaica antiga, desde a Graduação e o Mestrado, entendemos que estes pressupostos constituem peças essenciais na forma como direcionamos os métodos de análise ao nosso objeto e, principalmente, erigem-se como sustentáculos definidores das manifestações sociais.

Ao selecionarmos os Manuscritos de Qumran como uma de nossas fontes primárias, temos a oportunidade de acessá-los em seu conteúdo original e nas diversas traduções e compêndios disponibilizados pelas editoras. Dentre os vários benefícios conseguidos pelos defensores do livre acesso na luta pela acessibilidade aos pergaminhos, uma das mais notáveis conquistas foi a digitalização, em alta qualidade, de grande parte do material provindo das onze cavernas de Qumran,

permitindo aos estudiosos a consulta do material original pela *internet*. A iniciativa da digitalização dos documentos é resultado de uma parceria entre o *Israel Museum* e a empresa *Google Inc.* a partir de um projeto inicialmente fundado pelo pesquisador George Blumenthal e o *Center for Online Judaic Studies*, que com o financiamento de centros de estudos judaicos, conseguiram efetivar a proposta em 18 de dezembro de 2012. Hospedado no endereço eletrônico << <http://dss.collections.imj.org.il/> >>, o programa de digitalização dos pergaminhos, intitulado *The Digital Dead Sea Scrolls*, apresenta ainda a opção de tradução dos manuscritos para o inglês e já conta com a digitalização, na íntegra, dos rolos de *Isaiah*, *Serek hamilhamah*, *Serek ha-Yachad*, *Habakkuk Peshet* e Pergaminho do Templo (11Q19).

Iniciativas semelhantes de digitalização dos pergaminhos são desenvolvidas pelo *Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies (Yarnton)*, o *Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature* e o *The Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library*, que contam com o auxílio da tecnologia de alta resolução para tornar os estudos sobre esses documentos mais esclarecedores. Ainda que os dois primeiros desses centros não disponibilizem o conteúdo desse material online, os resultados alcançados são promissores uma vez que a maior parte da historiografia concernente ao assunto é herdeira desses programas. A acessibilidade à documentação tanto no original – a partir de iniciativas de digitalização e de edições impressas contendo o material das 11 cavernas de Qumran –, quanto em traduções para várias línguas (como o inglês, o espanhol, o francês, o italiano, o português e o hebraico moderno), nos oferece um rico recurso para a consulta e análise desse material. Ao passo que os pergaminhos apresentam escritas vernáculas no hebraico bíblico, em grego (koiné) e em aramaico, as edições modernas mais respeitáveis já trazem edições bilíngües desses documentos, a maioria com tradução para inglês.

Muito embora possamos consultar uma parte considerável desses documentos no texto original, a tradução direta é um exercício de grande dificuldade devido a fragmentação dos pergaminhos, que não permite leituras e interpretações isoladas. No entanto, a necessidade dos estudos de casos da jurisdição judaica e das *halakhot* de *shabbat* – os quais, juntamente com a *Mishnah*, integram nossas fontes primárias – fez com que adotássemos, em nosso quarto capítulo, propostas de transcrição e de tradução de nossa autoria. Quanto à presença das demais referências aos manuscritos de Qumran nos outros capítulos, utilizamos

principalmente a 15ª edição de Geza Vermes em sua tradução para o inglês com o título de *The Complete Dead Sea Scrolls in English* e os volumes provindos da parceria entre Geza Vermes e Eibert J.C. Tigchelaar, sob o título de *The Dead Sea Scrolls: study edition*. Ambas as traduções adotam o modelo de colocar, entre colchetes, palavras e interpretações deduzidas que, no original, não são apresentadas pela degradação do material. Para tanto, nas ocasiões em que usamos as traduções e/ou transcrições de Vermes e Tigchelaar, essas são informadas por meio de notas de rodapé e, quando algum termo esbarra em proposições que julgamos complicadas, estes também são explicados em notas.

A tradução da *Mishnah* é de nossa autoria e feita a partir do texto original em hebraico. Também as demais traduções de fontes auxiliares, tais como: Philo, Plínio, Maimônides, *Guemarah*, *Baraita* e *Tosefta*, são de nossa autoria e feitas a partir da língua vernácula que apresentam. Quanto as referências às obras de Josefo, devido a recorrência com que as utilizamos, optamos pela tradução de Vicente Pedroso, disponibilizada pela CPAD.

As referências aos documentos do Mar Morto são utilizadas obedecendo a convenção usual da *DJD* (*Discoveries in the Judaean Desert series*). A fórmula adotada é, basicamente, a de *XQNum, Frq, col, l*, na qual *X* corresponde à caverna onde o manuscrito foi encontrado, *Q* é a referência à região de Qumran, *Frq.* é o fragmento em questão, *col* representa a coluna e *l* a linha. A partir de tal fórmula, entende-se, por exemplo, que *4Q416, 2, iii, 4* faz menção ao texto 416 encontrado na caverna 4 de Qumran, referindo-se, precisamente, ao fragmento 2, da coluna iii, da linha 4 (HARRINGTON, 1996: 4). Vale lembrar, ademais, que nem todas as referências são precisas quanto às colunas e às linhas, pois elas podem abarcar o fragmento todo. Para essas, a referência obedece somente a fórmula *XQNum, Frag.*

Sendo a maior parte do material que nos interessa advinda do século II AEC ao II EC – período no qual os estudos para a compilação da *Mishnah* estavam sendo feitos e o qual abarca a maior parte dos manuscritos –, lidamos com atenção especial aos manuscritos que nos apresentam a formação de uma jurisdição judaica em Qumran, bem como as *halakhot* de *shabbat*. Sendo provenientes, principalmente, da caverna 4 de Qumran, nossas análises de caso neste estudo se centram fundamentalmente nos manuscritos: 4Q251 I; 4Q264a I 2; 4Q274 I, 2, 3 ii; e 4Q421a.

As análises da Lei oral na *Mishnah* também são feitas respeitando o período e o espaço de disseminação do texto. A partir de análises comparativas feitas

no intuito de detectar a legislação na *Mishnah*, bem como as particularidades dessa na literatura farisaica, utilizamos como recorte histórico os séculos II AEC ao II EC, pois ainda que a maior parte dos pergaminhos de Qumran seja datada do século I AEC ao I EC, a *Mishnah* só foi compilada no decênio final do século II EC, se estendendo assim a nossa análise da Lei oral até o século II EC. A partir de tal método, cremos contar com alguns dos suportes necessários às análises dos documentos e ao trato com a bibliografia especializada sobre o assunto.

CAPÍTULO 1

Guerra Judaica e Judaísmo de Facções: As Influências dos Conflitos Judaicos na Literatura do Mar Morto

A guerra é, pois, um ato de violência destinado a forçar o adversário a submeter-se à nossa vontade. CARL VON CLAUSEWITZ. Da Guerra.

Não se faz nada sem forças, e essas forças é preciso conquistá-las à força. FIÓDOR DOSTOIÉVSKI. Crime e Castigo.

Os anos de 66 a 73 EC marcam a guerra judaica contra os romanos e delineiam as novas faces dos judeísmos que se estabeleceram com a ausência do Templo e com os conflitos entre os grupos judaicos que reivindicavam para si a hegemonia da dirigência da Judeia. O levante judaico contra o domínio romano – o qual provocou insatisfação judaica desde o princípio – colocou à prova não somente as táticas de combate romanas que, muitas vezes declaradas invencíveis, tiveram muitas investidas sem êxito, como testou a capacidade de coesão dos diversos grupos políticos do período em prol da defesa de Israel. Fator este, talvez, o grande atenuante da derrota dos judeus. Uma vez que a Guerra Civil judaica instaurada se tornou uma preocupação e uma ocupação maior para os judeus, as tropas romanas lideradas pelos generais Vespasiano²⁵ e Tito²⁶ viram no conflito civil uma oportunidade favorável para reestabelecer o domínio romano na Judeia. Assim, no ano de 67 EC Vespasiano deu início à tomada de todas as fortalezas da Palestina, culminando no fim à retaliação dos judeus e na queda do Templo de Jerusalém.

²⁵ Tito Flávio Sabino Vespasiano. 9 EC a 79 EC.

²⁶ Tito Flávio Vespasiano Augusto. 39 EC a 81 EC.

Tal cenário, que se dramatiza com a perda da instituição templária, colocou o judaísmo do pós 70²⁷ sob novas reformulações, sobretudo no que diz respeito aos cânones das Escrituras. Com muitas divergências políticas e religiosas, as principais facções judaicas do período não só trocavam acusações de legitimidade sacerdotal entre si, como divergiam entre muitos dos livros considerados sacros. Em contraste a essa disputa, estavam os judeus do deserto da Judeia, os quais haviam se estabelecido na comunidade do Mar Morto numa condição de auto exílio por considerarem o sacerdócio do Templo corrupto e execrável. Recorrentemente associados à seita dos essênios, os judeus do Mar Morto foram os responsáveis pela maior produção literária antiga de escritos bíblicos e parabíblicos já documentada, e assim como as demais seitas judaicas do período, tomaram para si a liberdade de interpretação e codificação da literatura mosaica sob os parâmetros que achavam mais adequados.

É justamente neste quadro de uma sucessão de guerras e com a consequente perda de muitos valores institucionais e religiosos para as comunidades judaicas do período, que o nosso trabalho encontra seu espaço. Pretendemos, neste primeiro capítulo, lançar luz às influências que a guerra judaica contra os romanos e a subsequente guerra civil entre as facções judaicas tiveram nos cânones das Escrituras, assim como nas diferentes configurações do judaísmo rabínico do período. Para tanto, apresentamos o contexto da I Guerra Judaica contra os romanos, buscando compreender as táticas de comando romano em guerra, as insatisfações que levaram à revolta judaica, as dificuldades encontradas para conter a represália da província da Judeia e a guerra civil que se instaurou entre as facções judaicas, contribuindo para a derrota dos judeus.

Em seguida, apresentamos os desgastes surgidos com a guerra civil judaica, resultando na distinção política das principais seitas do período e na consequente divergência entre os escritos sagrados. A comunidade do Mar Morto, a qual se tem indícios de ter participado do levante contra os romanos por meio de três referências que Flávio Josefo²⁸ faz – enaltecendo-os pela bravura na luta contra os romanos (*Bellum Iudaicum*. II, 154); em menção à figura de João, o essênio; e a

²⁷ Termo utilizado na historiografia judaica para determinar os períodos posteriores ao ano de 70 EC, evento de marco na História judaica com a queda do Segundo Templo de Jerusalém. Os períodos anteriores a essa data são também convencionalmente descritos como pré 70.

²⁸ Nome latino do historiador judeu Yosef *ben* Mattyahu, o qual viveu entre os anos de 37-38 EC a 100 EC e pôde presenciar, como testemunha ocular, a primeira guerra judaica contra os romanos.

indicação sobre a presença de rebeldes nas proximidades do deserto da Judeia (*Bellum Iudaicum*. II, 224; 119, 161) – representa o mais vasto conjunto literário do período e diverge da literatura rabínica farisaica de Jerusalém e da Babilônia. Um fator que acentua, mais do que qualquer outro, a dissociação entre as seitas judaicas do final do primeiro século e a liberdade que parece ter existido, no interior desses grupos, para interpretar a Lei oral e criar códices que eram convenientes aos anseios religiosos e políticos de cada grupo.

Tal como parece ser um argumento a guiar todo grande episódio da História Judaica, as literaturas sagradas (Lei mosaica e *halakhot* provenientes da *Mitsvah*) estão sempre vinculadas a um momento de provação da fé judaica, o qual se dá, geralmente, mediante um quadro de guerra ou conflito. A quantidade de literatura sagrada que se estabeleceu, principalmente, no período pós 70 e as disparidades concernentes a elas, não parecem ser diferentes ou alheias aos prejuízos gerados com os conflitos e as guerras do primeiro século da era comum.

1.1 Guerra Judaica: O Contexto

O conhecido evento do primeiro século da era comum que foi descrito por Flávio Josefo em seu *Bellum Iudaicum*²⁹, narra o conflito gerado pela insatisfação dos judeus com o domínio romano na província da Judeia. Conforme os relatos do historiador judeu contemplado cidadão romano, os abusos dos procuradores romanos incitavam indignação entre os grupos radicais, sobretudo os zelotas e os asmoneus (*Bellum Iudaicum*. I.3 12-20), que viram crescer ainda mais sua inconformidade quando cerca de dezessete talentos do tesouro do Templo foram requisitados pelo procurador da Judeia, Gessio Floro. A partir de então, uma série de conflitos entre judeus tiveram início, resultando em danos para ambos os lados. As investidas romanas foram colocadas à prova com a rebelião instaurada, que sitiou a Fortaleza Antônia e a coorte da *Legio III Gallica*. Do lado judaico, os danos foram ainda mais irreparáveis com a queda do Templo de Jerusalém, do *Sanhedrin*³⁰, e com a

²⁹ Obra escrita entre os anos de 75 a 79 EC.

³⁰ Nome derivado do grego *synedrion*, que no hebraico (*Sanhedrin*) é equivalente a dizer “os mais velhos”, visto que somente os homens mais sábios (e por isso mais velhos) atuavam no julgamento dos casos. Quando se fala em *Sanhedrin*, grosso modo, está se fazendo referência ao Grande *Sanhedrin* de Jerusalém (*Devarim*, 17.8-13), que teve seu espaço físico destruído juntamente com o

desestruturação das principais facções judaicas, que passaram a culpar uns aos outros pelo danos sofridos e pelas alianças com os opressores.

A insustentabilidade do evento que se configurou um dos maiores marcos na História Judaica, requer uma análise cautelosa dos principais motivos que levaram à eclosão do mesmo e à dimensão de suas consequências. Assim, importa-nos situar as preocupações do exército romano para que suas ações fossem investidas de êxito; mas uma vez que muitas delas não obtiveram sucesso no conflito judaico, interessa-nos também pontuar as capacidades de adaptação e reformulação do gênio militar romano para lidar com os imprevistos na guerra, fazendo do ambiente hostil um cenário a seu favor. A insatisfação judaica com o domínio romano e a represália surgida desse configuram também – no lado dos dominados – o conflito entre grupos apartados que, muito embora investidos da vontade de contra-ataque e com uma parcela considerável disposta ao combate, não dispunham de qualquer força de coesão (fosse política ou religiosa) relevante para agir em prol da terra de Israel, tornando a incapacidade de alianças internas o maior fator favorável para os romanos reestabelecerem seu domínio na região. Trata-se de uma guerra que, dentre todas as suas particularidades, talvez exponha, com maior impacto do que outras, não a derrota de um dos lados pela incapacidade de ataque, reação ou contenção; mas antes por esta esfacelar, em suas estruturas internas mais primárias, a principal unidade de uma força de conflito: a união entre as partes.

Templo, no ano 70 EC. Todavia, o *Sanhedrin* marca, primeiramente, o sistema jurídico da Antiga Palestina que se dispõe em três tipos diferentes de tribunais: o Grande *Sanhedrin*, que era composto por 71 juizes; o *Sanhedrin* Menor, composto por 23 juizes; e o *Beit Din*, composto por 3. Embora a data de origem do Grande *Sanhedrin* seja inexata, a maioria consensual dos estudiosos o situa no período Asmoneu (134-104 AEC) durante o reinado de Alexandre Yannai (103-76 AEC), quando se estabeleceu oficialmente a primeira Corte ou tribunal em Jerusalém com o nome de *Beit Din Hagadol*, que quer dizer, propriamente, Suprema Casa da Lei. Entretanto, é possível que o tribunal (ou um esboço dele) já existisse e exercesse influências consideráveis antes desse período, pois o cargo do *Nasi* (príncipe/presidente) foi criado no ano de 191 AEC em substituição à função exercida pelo *Cohen Gadol* (Sumo Sacerdote) no *Sanhedrin*, que era a de chefe supremo. Cf. LEVINSON, B. M. *Legal Revision and Religious Renewal in Ancient Israel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. pp. 49-51; MARIANO, N.Q.C. *Massehet Sanhedrin: Uma Análise Cultural Judaica Sob o Prisma Sacro-Legislativo (Sec. II e.c)* 2013. 219 pgs. Dissertação – Faculdade de História, Goiânia, 2013. pp. 143-146; SANDERS, E. P. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*. London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press, 1990. pp. 54.

1.1.1 A Insatisfação Judaica com o Domínio Estrangeiro

Desde que Roma passou a exercer suas influências na Palestina antiga buscando cooptar as elites locais para facilitar a administração, uma série de modificações foram feitas no campo político e os principais grupos judaicos da região se viram cada vez mais com interesses diferenciados. Quando, durante o período helenístico na Judeia – que se deu entre o fim do século IV AEC e meados do séc. II AEC – os sumo sacerdotes passaram a assumir o controle político e religioso da região a partir de nomeações feitas pelos selêucidas (GOODMAN, 1994: 41-44), a elite dirigente era composta basicamente por uma classe sacerdotal asmoneia que se via imbuída, por direito divino declarado aos descendentes de Arraron³¹ (*Shemot*, 28.4-5), do controle religioso e, conseqüentemente, político na região.

Tal quadro, gerou insatisfação entre os asmoneus, incentivando-os a apropriarem-se da herança administrativa fornecida pelos macabeus³², os quais haviam declarado uma revolta pela independência política da Judeia, dando início a uma nova monarquia sacerdotal com a coroação de Alexandre Janeu (103 -76 AEC). A chegada de Pompeu à Jerusalém, no entanto, instaurou uma nova dinâmica na chefia sumo sacerdotal. A disputa pelo poder entre os filhos de Alexandre Janeu: Hircano³³ e Aristóbulo³⁴, conduziu à intervenção de Pompeu na região, privando os asmoneus do poder político e designando o filho mais velho, Hircano, apenas ao sumo sacerdócio. Um ato que colocou fim ao reinado dos asmoneus, os quais ocuparam o corpo político da Judeia por 103 anos.

³¹ Nome hebraico de Arão, irmão de Moshe (Moisés) que foi declarado o primeiro *Cohen Gadol* (Sumo Sacerdote), ficando estabelecido que sua linhagem deveria atuar sempre no sacerdócio (*Shemot*, 28.4).

³² Grupo organizado pelo *cohen* (sacerdote) Matatias e liderado por um de seus filhos, Yehuda Macabeu. Em oposição ao partido defensor dos valores helênicos, o qual tinha apoio de Antíoco IV (175-164 AEC), os macabeus iniciaram uma série de revoltas contínuas (entre elas a Revolta dos Macabeus de 168 – 142 AEC) contra os exércitos do rei selêucida e assumiram o controle de partes da Antiga Israel, mantendo, nessas regiões, autonomia litúrgica (LIGHTSTONE, 1988: 33). Conforme argumentou o teólogo espanhol Víctor Pastor Julián (2000: 353-357), o levante dos macabeus promoveu no inconsciente judaico, pela primeira vez, a noção de identidade enquanto *sinnngeschichte*. Isto é, apenas na reafirmação dos valores culturais e sagrados judaicos frente ao choque com as imposições greco-romanas é que os judeus adquiriram a consciência de que esse tipo de resistência reforçava a legitimidade de sua identidade, inserindo-a na história. Cf. MARIANO, N.Q.C. *Massehet Sanhedrin: Uma Análise Cultural Judaica Sob o Prisma Sacro-Legislativo (Sec. II e.c)* 2013. 219 pgs. Dissertação – Faculdade de História, Goiânia, 2013.

³³ Primogênito de Alexandre Janeu. Não há consenso sobre sua data de nascimento, mas acredita-se que seja por volta de 107 a 105 AEC. Faleceu em 30 AEC.

³⁴ Filho mais novo de Alexandre Janeu. Viveu de 100 a 49 AEC.

O rei deposto passou a comandar Jerusalém na condição de sumo sacerdote obedecendo às políticas romanas de controle e tributação. O quadro, todavia, continuou a gerar insatisfação entre os asmoneus, que vendo seu poder reduzido ao sacerdócio, voltaram a declarar postura contrária à dirigência. Como apontou Martin Goodman (1994: 49-51), a solução romana encontrada para refazer suas alianças com a Judeia foi direcionar-se aos grupos que não reconheciam a autoridade dos asmoneus, no intuito de enfraquecer o radical grupo monárquico deposto. Diante de tal iniciativa, o idumeu Antípatro³⁵ foi declarado procurador da Palestina no ano de 67 AEC e seu herdeiro, Herodes³⁶, nomeado rei da Judeia (37 AEC a 4 EC), instaurando a dinastia herodiana.

Embora a Palestina tenha sido comandada, ainda que de forma indireta, por Roma desde o século II AEC, foi somente quando a Judeia deixou de ser reino cliente para ser anexada como região administrativa subordinada à jurisdição parcial da Província da Síria, que Roma inseriu seu controle direto na região por meio da nomeação de Prefeitos (de 6 a 41 EC) e, posteriormente, de Procuradores (de 44 a 66 EC). Durante este período, o poder local concernente às práticas religiosas e legislativas era concedido ao sumo sacerdote, mas a política, em contrapartida, era exercida sob controle romano em cooptação com a elite dirigente (GOODMAN, 1994: 53-55). Esse quadro de alternância dos grupos cooptados para se aliarem às forças dominantes, gerou um descrédito entre os sacerdotes e acentuou a incapacidade de aliança entre os grupos opositores.

No entanto, uma vez que muitas práticas religiosas se mantinham resguardadas (sobretudo com concessões feitas por Júlio César e, posteriormente, Otávio Augusto), era necessário um argumento maior para se declarar o conflito contra a política romana. Quadro que se deu mediante uma sucessão de abusos e com a chacina promovida pelo procurador Gessio Floro, que diante da indiferença e desprezo dos judeus após uma parte de Jerusalém e do Templo ser entregue ao saque pelas tropas romanas e de alguns líderes importantes da comunidade serem crucificados, assassinou vários membros da comunidade, os quais, dessa vez, declararam revolta ativa à Roma.

A insatisfação dos judeus contra o domínio romano se configurou por longo tempo de forma passiva. Na medida em que algumas práticas religiosas eram

³⁵ Não há consistência sobre sua data de nascimento e seu falecimento.

³⁶ 73 AEC a 4 EC.

toleradas e concedidas à comunidade, esses direitos representavam um limite e resistência ao domínio estrangeiro (HINGLEY, 2010: 39-41), fazendo com que os judeus tivessem parte de sua liberdade garantida na preservação das práticas religiosas e, conseqüentemente, houvesse uma diminuição do poder político e cultural de Roma sobre a Judeia (LOBIANCO, 1999: 59), caracterizando um tipo de resistência passiva. Conforme apontou Luís Eduardo Lobianco, o primeiro contato direto de uma autoridade romana com a principal instituição judaica, se deu com a entrada de Pompeu, no ano de 63 AEC, no Templo (LOBIANCO, 1999, 61). O fato narrado por Josefo (*Bellum Iudaicum*, I.69) indica que nada agrediu mais aos judeus do que o Templo ter sido desvelado por estrangeiros que, na companhia de Pompeu, entraram na parte sagrada somente reservada ao sumo sacerdote e contemplaram os objetos e utensílios sem, contudo, tocar no depósito de dinheiro sagrado ou em qualquer outro tesouro do Templo. Josefo indica ainda que no dia seguinte à invasão de Pompeu ao Templo, este ordenou que os guardiões o purificassem e que dessem prosseguimento aos sacrifícios, como de costume (*Bellum Iudaicum*, I.69).

O que, em parte, revela a tolerância e o respeito romano pelas principais práticas judaicas na descrição de que Pompeu se absteve de tocar nos objetos mais sacros e que solicitou a purificação do Templo após sua passagem por ele, por outra via é um indicativo da afronta judaica ao ter seu principal espaço institucional invadido por impuros e estrangeiros, afetando a forma de resistência passiva judaica ao violar sua instituição mais sacra. Ainda que fossem concedidos direitos litúrgicos e sagrados aos judeus, o alicerce da resistência judaica se mantinha na passividade de ter a dominação romana limitada no tocante às práticas e às políticas que as regiam. Quando essas se configuraram, com o tempo, cada vez mais diminutas frente às intervenções romanas, o estopim para deflagrar a resistência ativa foi se tornando cada vez mais frágil.

Mesmo os privilégios particulares concedidos por Júlio César, como o direito de se reunir no *shabath*, de comemorar feriados sagrados, construir sinagogas e praticar circuncisão, estes não foram sempre cumpridos e, muito embora não tenham sido suspensos após o conflito – conforme indica o próprio Josefo (*Bellum Iudaicum*. VII, 100-111; *Antiquitates Judaicae*. XII, 121-124) –, um quadro de retaliação contra os judeus do Império e de várias comunidades judaicas se estendeu com atos de violência local e ridicularizações, caracterizando cada vez mais uma relação complicada entre o Império e a os judeus da Judeia.

Assim, diante de uma resistência passiva não mais eficaz, da perda da autonomia política dos asmoneus com a deposição monárquica, de tributações excessivas, do descontentamento que as alianças de membros da elite sacerdotal asmoneia com Roma vinha provocando entre os zelotas e, por fim, com o assassinato em massa promovido pelo procurador Gessio Floro, a retaliação ativa poderia acontecer a qualquer momento (e com maior impacto), contanto que a classe dirigente deflagrasse também seu descontentamento (GOODMAN, 1994: 71-75). Quadro que se deu no ano de 66 EC, quando os revolucionários liderados pelo zelota Eleazar *ben* Simon ocuparam o Templo, a Fortaleza Antônia e sitiaram a coorte da *Legio III Gallica*, diminuindo as chances de contenção romana do levante em Jerusalém.

A narrativa de Josefo sobre a guerra judaica, embora por muito tempo declarada em prol dos interesses romanos, tem adquirido, nas últimas décadas³⁷, abordagens que caracterizam o levante judaico contra Roma sob novas perspectivas. Se a grande tradição historiográfica reconheceu Josefo como um escritor em prol dos romanos, que buscou alertá-los sobre os danos instaurados com a guerra e sobre os grupos radicais, agora, no entanto, busca-se fazer a quase defesa de Josefo, compreendendo sua escrita direcionada aos romanos em auxílio à saga de provação de seu povo. Uma forma de inserir a nobreza e a tradição judaica nos veículos oficiais e legitimadores à época do historiador judeu (BRIGHTON, 2009: 23). Longe de adentrarmos nas implicações que a análise do discurso de Josefo suscita, temos com essa nova historiografia, no entanto, a oportunidade de ver em eventos como a guerra judaica contra os romanos, novas questões que parecem estar mais vinculadas às justificativas judaicas sobre o levante, do que propriamente uma insatisfação engessada com o domínio do opressor, como geralmente se aponta.

Conforme argumentou Jonathan Price (2001: 26-29), Tucídides é o modelo de historiador que todos os outros, em algum grau, buscaram emular. Assim, o paradigma narrativo encontrado na maior parte dos escritos historiográficos antigos, é organizado em torno do conceito de *stasis* (sedição) formulado por Tucídides; conceito este que acaba moldando e compreendendo os eventos de guerra e conflito

³⁷ Cf. BRIGHTON, M. A. *The Sicarii in Josephus's Judean War*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009. pp. 40-43; GRUEN, E. S. Roman Perspectives on the Jews in the Age of the Great Revolt. In: BERLIN, A. M.; OVERMAN, A. J (eds.). *The First Jewish Revolt: Archaeology, History, and Ideology*. London/New York: Routledge, 2002. pp. 27-42.; SCHÄFER, P. *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge: Harvard University Press, 1997. pp. 189-193.

e os desdobramentos surgidos com eles. Josefo não parece apartado dessa tradição, uma vez que a *stasis* está presente já no proêmio de seu *Bellum Iudaicum* (I. 24, 25. 27) e aparece na primeira frase da narrativa sobre o conflito (I. 31). A própria definição de sedição, conflito e guerra são delineadas desde o início na narrativa de Josefo e exploradas com afinco em algumas passagens (*Bellum Iudaicum*. IV, 318-321), conferindo ênfase às implicações que o ato de guerra gera. Todavia, embora a descrição feita por Josefo sobre a guerra judaica seja direcionada (e patrocinada) a um público que assumira a derrota dos judeus e de seu deus em virtude à superioridade romana e às bênçãos de suas divindades, as descrições que narram o final dos livros V e VI, parecem não deixar dúvida que, de acordo com Josefo, Jerusalém caiu não por efeito de qualquer potência estrangeira, mas porque a guerra civil provocou castigo divino³⁸. Um argumento que merece atenção.

Despreocupado em construir uma crônica detalhada do levante judaico, Josefo volta no tempo, no entanto, para pontuar as causas do conflito (DEGAN, 2010: 4). O recurso, que muito se deve também às influências narrativas de Políbio³⁹, a quem Josefo declara sua admiração em vários momentos (*Antiquitates Judaicae*. XII, 135-137; 16. 184-187; *Contra Apion*. II, 84), é ainda uma ferramenta para se adentrar em aspectos e particularidades da tradição judaica para se conferir justeza aos atos de violência ou guerra. Uma artimanha presente em toda a narrativa judaica.

Segundo aponta Susan Niditch, ainda que os atos de violência sejam condenados no discurso central dos sagrados escritos hebraicos, estes podem ser explorados e legitimados quando em defesa da salvaguarda dos valores religiosos dos filhos de Israel (NIDITCH, 2007: 149-152). Um princípio que parece nortear os argumentos de Josefo, pois mesmo que ele declare, muitas vezes, a falta de bom senso dos judeus em se rebelarem contra um inimigo militar tão potente (*Bellum Iudaicum*. V, 367); que evidencie os atos de compaixão dos generais romanos perante os rebeldes (*Bellum Iudaicum*. III, 132; V. 372; V. 550-552; VII. 10-15), e que enalteça o comando romano (*Bellum Iudaicum*. II, 364-365; III. 243-244; V. 502), em nenhum momento Josefo parece oferecer qualquer indicativo de que as afrontas cometidas contra o Templo e as práticas judaicas não eram um argumento convincente para os rebeldes deflagrarem o motim, ou que as mesmas não fossem justas. Sobretudo

³⁸ MASON, S. Figured Speech and Irony in T. Flavius Josephus. In. EDMONDSON, J; _____, RIVES, J. (eds.). *Flavius Josephus and Flavian Rome*. New York: Oxford University Press, 2005. pp. 256.

³⁹ 203 AEC a 120 AEC.

quando ele mesmo foi designado à liderança da parcela rebelde que se instalara na Galileia (*Bellum Iudaicum*. II, 224).

Assim, o argumento sempre sustentado por Josefo para dissuadir os revoltosos da iniciativa de rebelião, é enfatizando que estes não têm exército, treinamento e nem armamento que possa competir com os romanos (*Bellum Iudaicum*. II, 345-401; III, 13-14; III, 475-477), nunca se justificando que a guerra e a violência não eram justas naquelas circunstâncias. E sendo o próprio Josefo um membro da linhagem sacerdotal, é de se esperar que, por mais contraditória e complexa que seja sua figura, este reconheça a importância de defesa, mesmo quando em atos de violência, dos valores sacros da comunidade. Ora, seu relato da pilhagem e de sacrilégios cometidos no Templo por soldados romanos também indica que o mesmo foi feito por membros de grupos revoltosos (*Bellum Iudaicum*. V, 562). Uma atitude considerada execrável e sobre a qual Josefo não se absteve de condenar a romanos e a judeus por isso, dado a gravidade do fato.

Sendo ele um membro dos *cohanim*⁴⁰ e tendo uma educação rígida no estudo da *Torah* e da *Mitsvah*, é viável que tenha demonstrado seu desapontamento ao ver a instituição templária sendo profanada e transgredida por membros da comunidade que, aos olhos de Josefo, estavam extrapolando a justificativa da violência em prol dos sagrados escritos e usando-a de forma a violar os próprios valores sacros. O que acabou repercutindo numa série de ações que o historiador não declarou de outra forma, senão como um ato de loucura instaurada (*Bellum Iudaicum*. III, 107-109) que gerou uma série de danos incomensuráveis, sobretudo com a perda do Templo e a incapacidade de coesão entre os grupos políticos judaicos, os quais declarando guerra uns aos outros, facilitaram a retomada do poder romano na Judeia e provocaram o descontentamento divino, levando-os à derrota.

Uma vez que a relação da tradição judaica antiga com a divindade é, muitas vezes, vista em termos de batalha contra o caos, transfigurando-se para a deidade a característica de um agente de guerra, poderoso e vitorioso (NIDITCH, 2007: 143), é possível que a violência e o ato de guerra sejam admitidos em casos de luta e resistência dos valores sagrados (*Devarim*, 20), contando-se até mesmo com o auxílio da divindade para a vitória, que lança sua ira sobre o inimigo. Mas uma vez que, conforme os relatos de Josefo levam a crer, a violência foi utilizada pelos judeus contra

⁴⁰ Sacerdotes. Plural de *Cohen*.

seus próprios valores religiosos – tal como se dá no relato de Josefo do saque e da profanação do Templo por membros dos grupos revoltosos –; que as emoções negativas resultantes do sentimento de guerra (ódio, raiva, fúria, vingança) se instaure entre os filhos de Israel, e não somente contra o inimigo externo; e que até mesmo a classe sumo sacerdotal – que deve se manter longe de qualquer impureza e transgressão⁴¹ – pegue às armas contra seu próprio povo, o que poderia se esperar deste quadro senão um descontentamento divino que resultou na ira de Deus, abandonando seus filhos ao azar e à penitência!? Um raciocínio que parece estar presente nas conclusões de Josefo sobre os danos causados pela guerra.

Ainda que os relatos de Josefo sobre a guerra judaica dificilmente possam apontar para uma perspectiva conclusiva do levante em favor do lado judaico, dada a complexidade que a figura do historiador judeu contemplado cidadão romano suscita, é possível, no entanto, avaliarmos as informações concedidas por vias menos unilaterais. A descrição e a ostentação dos feitos romanos na guerra judaica, mesmo que constantes na narrativa de Josefo, não apresentam a ausência ou a negação desses mesmos valores no caso judaico. O quase silêncio na descrição de Josefo sobre as justificativas judaicas para a guerra não deve ser declarado apenas como a tomada de valores romanos por um judeu revoltoso que obteve a redenção dos romanos.

Se, por um lado, Josefo – descendente da dinastia dos asmoneus – soube culpar sobretudo aos zelotas, aos idumeus e aos sicários⁴² pelo caos gerado com a guerra e pela incapacidade de união entre os líderes rebeldes, tal argumento recai muito mais na defesa de Josefo sobre os asmoneus perante os outros grupos de revoltosos, do que na falta de uma insatisfação romana generalizada e agravante. É no mínimo sensato, pois, que o comedimento da justificativa judaica contra os romanos na narrativa de Josefo seja visto não como negação da guerra justa, mas antes como um indicador dos argumentos de insatisfação política e religiosa judaica

⁴¹ O conceito de transgressão rege o pensamento central da *Mitsvah* judaica. Ele é o limite entre o que é permitido e proibido, o que é declarado puro ou impuro, o que é certo e errado. No entanto, enquanto um conceito dialético, a permissão da transgressão é possível nos casos em que um mandamento de maior valor se sobrepõe a um de menor. Assim, ainda que o serviço sacerdotal deva se manter longe das impurezas e dos sentimentos de violência em favor dos valores de preservação religiosa, se discute a permissão da transgressão para que os sacerdotes peguem em armas e derramem sangue. Todavia, não há no *Talmud Bavli* a indicação de qualquer permissão para que tal transgressão seja cometida dentro do Templo (*Mas. Berakhot*, II.4), tal como se deu na Guerra Judaica.

⁴² Grupos judaicos da Palestina que participaram da guerra contra os romanos e da guerra civil judaica e que são descritos por Josefo como os principais responsáveis pelos conflitos judaicos do século I e.c. (JOSEFO. *Bellum Iudaicum*. VI, 498).

diante da dominação romana que, quer fosse a retaliação judaica sensata ou não no quadro da guerra judaica, configurou motivos consistentes, entre os vários grupos descontentes, para que a resistência passiva fosse declarada um levante armado.

1.1.2 A Represália Judaica: Guerra Contra os Romanos e Guerra Civil

Diante do quadro de insatisfação instaurada e com a ativa participação dos zelotas, dos sicários e dos asmoneus no levante judaico, a guerra foi deflagrada no ano de 66 EC com a nomeação de lideranças para refrear o ataque romano nas principais regiões da Palestina (*Bellum Iudaicum*. II, 232). Assim, Flávio Josefo e o sacerdote Anano⁴³ são escolhidos para sitiar a Alta e a Baixa Galileia; a Eleazar *ben* Simon foi concedida a liderança da Idumeia junto com Jesus, filho de Safas; José, filho de Simão, foi mandado a Jericó; Manassés ficou responsável pelas regiões além do rio Jordão; e a João, o essênio, foi dado o comando das regiões de Tamna, Lida, Jope e Amaús (*Bellum Iudaicum*. II, 224). Com cada uma das lideranças enviadas às suas regiões; com a ocupação do Templo pelos seguidores do zelota Eleazar; com a tomada da fortaleza Antônia⁴⁴; e com a única coorte da *Legio III Gallica* que ocupava a província no período tendo sido sitiada pelos rebeldes, os quais mataram todos os soldados do acampamento, à exceção do comandante e do Prefeito, a guerra tomava seu rumo irrefreável. Ainda que algumas coortes da *Legio III Gallica* tenham conseguido escapar e conter alguns ataques, elas se encontravam isoladas em regiões já ocupadas pelos grupos rebeldes, restando pouca ação a ser feita caso não houvesse ajuda vindo de fora.

Contando com artimanhas de ataques surpresa, que deixavam as chances de contenção romana desestabilizadas, e com a sorte de haver, àquele período inicial, poucas coortes nas regiões que deflagraram o levante, os judeus conseguiram, não sem muitas dificuldades, refrear a contenção romana nos primeiros momentos da

⁴³ Segundo as referências de Josefo, acredita-se que o Anano mencionado é o filho do sacerdote Ananias. No entanto, não se sabe sua data de nascimento, mas apenas sobre sua morte, que acredita-se ser no ano de 67 EC (JOSEFO. *Bellum Iudaicum*. II, 173).

⁴⁴ Fortificação de Jerusalém construída por Herodes na extremidade oriental da muralha e ligada ao Templo por uma galeria. De acordo com Flávio Josefo, a fortaleza era bem equipada com quartos, casas de banho, quartéis, pátios e foi construída de forma a se obter vista ampla de todas as áreas do Templo (*Bellum Iudaicum*. V, 238-247). Antes do levante dos judeus contra Roma, ela era usada como base de controle contra as incursões vindas do norte. Posteriormente, serviu como local de policiamento contra possíveis revoltas judaicas.

guerra. O reforço vindo da Síria sob o comando do general Caio Céstio Galo⁴⁵, foi demorado e contou com tropas fragilizadas para conter a rebelião instaurada, refletindo em mais um insucesso romano contra os grupos rebeldes. Dentre os quase 30 mil combatentes recrutados por Caio Galo para marchar à Judeia, haviam quatro coortes da *Legio XXII Primigenia* recrutadas na Galícia e quatro coortes de legionários sírios da *Legio III Gallica*. No entanto, a maior parte dos combatentes era composta por oito coortes da *Legio XII Fulminata*, que estava a um ano da dispensa e contava com soldados mais velhos e cansados. Assim, após três meses de rebelião deflagrada, as tropas de Caio Galo chegaram à Judeia e, sem sucesso, recuaram e foram quase completamente dizimadas pelos rebeldes (*Bellum Iudaicum*. II, 217-224).

A Judeia resistia mais uma vez às investidas romanas e, compreendendo insucesso romano como um auxílio divino, os rebeldes se mantiveram em conflito. No entanto, o quadro veio a mudar de cena quando Nero nomeou o general Tito Flávio Sabino Vespasiano para restaurar o comando romano na região (*Bellum Iudaicum*. III, 234). Grande admirador da astúcia de Vespasiano, Josefo relata que quando Nero soube da derrota das tropas de Caio Céstio Galo na Judeia, atribuiu o insucesso não à capacidade de combate dos judeus, mas ao fracasso de Caio como general. Para que a soberania militar romana fosse restaurada, até mesmo no intuito de se preservar a invencibilidade do exército romano para que outras províncias não vissem nesse episódio uma oportunidade de também se rebelarem, Nero escolheu o mais experiente de seus generais, como assim ele julgava, por este ser o grande responsável pelo estabelecimento da paz no Ocidente quando em combate com a Britânia. Assim, Vespasiano foi investido do comando dos exércitos da Síria e seu filho, Tito, enviado à Alexandria para receber a *Legio V* e a *Legio X* para juntos marcharem à Judeia com uma grande força de combate formada por legionários e pelas tropas auxiliares que conseguiram com o apoio das províncias vizinhas (*Bellum Iudaicum*. III, 234).

As investidas de Vespasiano começaram por Ascalom, que àquele momento estava sob liderança do rebelde Niger, do babilônio Silas e do essênio João. Estando a cidade rodeada por uma grande muralha, Vespasiano ordenou que o comandante da cavalaria, Antônio, cercasse-a por todos os lados e investisse contra os insurretos. Sem muitas chances, os judeus sobreviventes não puderam optar por

⁴⁵ Morto na Guerra no no de 67 EC, não há consenso na historiografia sobre sua data de nascimento.

outra coisa senão pedir a rendição (*Bellum Iudaicum*. III, 235-236). Em seguida, juntamente com o exército reunido por Agripa na Antioquia, Vespasiano marchou para Séforis e, mesmo com a resistência de Josefo para tomar a cidade, as investidas de Vespasiano e seu filho, Tito, colocaram os judeus mais uma vez em derrocada. Após fortificaram Séforis com uma grande muralha, seguiram para Tolemaida e dizimaram os últimos resistentes da Galileia, Vespasiano e Tito renderam também os revoltosos que haviam se instalado em Gadara, Jotapata, Tiberíades e Tariqueia (*Bellum Iudaicum*. III, 243, 279, 281-282).

No entanto, os rebeldes de Gamala ainda não se sentiam intimidados e decidiram manter a resistência contando com a geografia da região para ajudá-los a conterem a frente romana. Uma artimanha que, de fato, colocou vários empecilhos às táticas de ataque romano, mas que foi revertida quando Vespasiano sitiou a colina mais alta da região com tropas da *Legio V*, permitindo visibilidade total, e instalou combatentes da *Legio X* nas fronteiras do centro da cidade, tornando a vitória inevitável (*Bellum Iudaicum*. IV, 286-289). Com a rendição de Giscala, Citópolis e da Cesareia, Vespasiano articulava suas táticas para tomar Jerusalém, a última grande fortaleza ainda declarada em guerra e a qual, segundo ele acreditava, necessitaria de esforços a mais para conter os rebeldes (*Bellum Iudaicum*. IV, 296).

Sabendo que Jerusalém contava com o maior contingente de rebeldes dispostos a resistir até o fim; que abrigava refugiados vindos de todas as regiões e que estes não somente seriam um problema por alimentar a fúria contra os atos romanos, mas também por conhecer muitas das estratégias de combate romano nas regiões que haviam sido tomadas; que a representatividade religiosa a tornaria uma fortaleza a ser defendida com muito mais afinco do que qualquer outra, Vespasiano soube poupar esforços para não desgastar seu exército desnecessariamente antes de chegar à Jerusalém, e os preparou para a tomada da cidade santa (*Bellum Iudaicum*. IV, 296).

Enquanto treinava e poupava suas tropas, Vespasiano deixou que a guerra civil deflagrada na Judeia dizimasse a maior quantidade possível de membros rebeldes que se opunham uns aos outros e soube esperar o momento correto de fazer suas investidas. A grande perturbação que reinava em Jerusalém havia se iniciado com a divisão de famílias que há muito eram inimigas, conforme indica Josefo, e que com o tempo refletiu na população, que sendo incapaz de união, declarava-se em prol

de um grupo ou outro, trocando acusações e violência entre si (*Bellum Iudaicum*. IV, 299). Segundo afirmou Josefo:

Tudo era agitação e os que desejavam a revolução e a guerra, prevaleciam, por sua mocidade e coragem, sobre os outros cuja idade, mais madura, levava a abraçar uma opinião mais sensata. Em tal confusão cada qual roubava, por primeiro; mas, depois de se terem reunido praticavam abertamente toda sorte de furto e não causavam menos mal que os romanos. Assim não havia outra diferença entre o mal que as pessoas sofriam de uns e de outros, senão que era muito mais doloroso ser assim tratado por homens de sua própria nação do que por estrangeiros. (JOSEFO. *Bellum Iudaicum*. IV, 299).

A grande tensão para a guerra civil se deu quando os zelotas fugiram para o Templo e passaram a usá-lo como fortaleza, estabelecendo-o como sede de seu governo – o qual os outros grupos consideravam tirânico e ilegítimo, uma vez que não representavam a linhagem sacerdotal descendente de Arraron. Como membro da linhagem sacerdotal dos asmoneus, Josefo descreve os atos dos zelotas como sendo execráveis diante da Lei sacra. Segundo pontua, os zelotas não só elegeram um novo sumo sacerdote⁴⁶ sem nenhum caráter de descendência, como estabeleceram sua autoridade sublevando a da Lei.

Assim, os asmoneus e seus partidários sentiram-se inflamados para se libertar da tirania e, entusiasmados com o discurso do sacerdote Anano, declararam guerra para retirar os zelotas do Templo e depor-lhes o poder que se considerava ilegítimo. No entanto, os zelotas solicitaram o auxílio dos idumeus que, barrados pelos sacerdotes asmoneus de entrarem em Jerusalém, declararam novo conflito. Com a tensão deflagrada entre zelotas, asmoneus, idumeus e sicários – estes últimos tendo se apoderado da fortaleza de Massada e dizimado centenas de aldeias judaicas em seus arredores (*Bellum Iudaicum*. IV, 303, 311-312, 320-322, 329) –, o conflito civil tomou proporções inconsequentes.

Em aliança aos idumeus, os zelotas compreendiam um número de rebeldes em maior número e conseguiram conter os ataques direcionados pelos asmoneus. No entanto, os idumeus logo se apartaram dos zelotas ao notarem – conforme indicam os relatos de Josefo – a tirania praticada por esses e a usurpação do sacerdócio que não lhes era garantida por direito divino (*Bellum Iudaicum*. IV, 319-232). Com a disputa pelo poder dentro do partido zelota, João de Giscala, o qual primeiramente havia

⁴⁶ O sumo sacerdote escolhido pelos zelotas teria sido, conforme relatos de Josefo, Faniás, um membro da aldeia de Hafrasi que havia se aliado aos zelotas (*Bellum Iudaicum*. IV, 303).

declarado sua aliança com os asmoneus, assume a liderança de uma das facções zelotas, dividindo o partido em dois e incitando mais atrito ainda com a facção liderada por Eleazar, o que gerou um quadro de conflito insustentável no qual dezenas de judeus eram dizimados diariamente caso não admitissem seu apoio a um partido ou outro. Conforme afirmou Josefo, muitos judeus entregavam-se voluntariamente aos romanos na tentativa de fugir da tirania entre as facções estabelecidas (*Bellum Iudaicum*. IV, 319-328). Ao quadro de conflito civil soma-se o grupo dos sicários, que tomaram a fortaleza de Massada por meio de roubos e extermínios de aldeias judaicas nas proximidades e lá se estabeleceram até que a fortaleza fosse tomada pelos romanos.

Os idumeus, que primeiramente haviam se aliado aos zelotas, acabaram retornando à Idumeia quando não viram muito propósito na guerra civil instaurada em Jerusalém. No entanto, inseriram-se novamente no conflito quando o radical zelota Simão quis reivindicar para si o governo de Jerusalém testando seus ataques, antes, sobre a Idumeia (*Bellum Iudaicum*. IV, 344-348). Um grande conflito que contou com a presença de 25 mil idumeus contra os rebeldes de Simão e que terminou com a devastação quase total da Idumeia e de seus habitantes.

Assim, diante da principal facção judaica radical (os zelotas) dividida entre três lideranças sob Eleazar, João e Simão; dos ataques e da repúdia dos asmoneus aos atos dos zelotas e ao assassinato do sacerdote Anano; da ira instaurada entre os idumeus diante da chacina na Idumeia; dos saques e assassinatos cometidos pelos sicários; e da pouca força de combate existente entre os galileus, a guerra civil já havia provocado muito mais danos à Palestina do que qualquer ataque romano. Os oficiais de Vespasiano, insistindo para que a represália fosse feita em um momento tão favorável quanto o da guerra civil, ouviram em resposta do general que era necessário esperar mais tempo para que os grupos se fragilizassem:

O grande general respondeu-lhes que aquele ardor em enfrentar o perigo sem considerar o que era mais útil, era uma prova de sua coragem; mas que a prudência o obrigava a dela usar de outro modo, “porque”, acrescentou ele, “que se nos apressarmos em atacá-los, nós os obrigaremos a se reunir para voltar contra nós todas as suas forças, que são ainda muito fortes; ao passo que se nós o diferimos, elas continuarão a se enfraquecer por meio dessa guerra doméstica, que já começou a diminuí-las. Não vedes que Deus, que luta por nós, quer que lhe sejamos devedores dessa vitória sem que nos faça correr perigo algum? Quando uma guerra civil que é o maior de todos os males leva os inimigos até esse excesso de furor, a se degolarem reciprocamente, que temos nós a fazer senão continuar como espectadores de tão sangrenta tragédia e por que nos expomos ao perigo para combatermos pessoas que já se destroem a si mesmas?”

(JOSEFO. *Bellum Iudaicum*. IV, 325).

Quando, por fim, Vespasiano decidiu atacar Jerusalém cercando-a por todos os lados e após ter tomado as principais fortalezas ocupadas pelos rebeldes, sitiou-se na Cesareia para reunir suas tropas e, junto com seu filho Tito, dar início à marcha contra a cidade. Todavia, tendo recebido a notícia da morte do Imperador Nero e sem saber a quem responder com a sucessão imperial, Vespasiano abortou seu plano e aguardou até que o novo Imperador assumisse. Tendo sido Vitélio nomeado *Imperator*, os legionários que acompanhavam Vespasiano declararam a este sua lealdade e obediência. Assim, Vespasiano voltou suas atenções à Alexandria, no Egito, no intuito de que o feito configurasse um bom motivo para que Roma destituísse Vitélio do supremo cargo e o nomeasse (*Bellum Iudaicum*. IV, 358-361).

Com seus esforços empreendidos na ascensão ao cargo de Imperador – o que não demorou a acontecer –, Vespasiano ordenou que Tito encabeçasse o ataque a Jerusalém. Com as tropas reunidas e contando com soldados experientes, fortes e jovens vindos, sobretudo, da *Legio V*, da *Legio X* e com auxiliares da Síria e da Alexandria, Tito enfrentou sua primeira adversidade em um ataque surpresa dos judeus durante a marcha a Jerusalém. Sem quase nenhum dano provocado, Tito percebeu que deveria manter a disciplina rígida de suas tropas para que as mesmas não se desorganizassem e se arriscassem diante de ataques desprevenidos (*Bellum Iudaicum*. V, 382,384).

A chegada de Tito em Jerusalém com a ameaça iminente de seu exército acabou forçando as facções judaicas a deixarem os conflitos pessoais de lado, por um tempo, e formarem alianças. Todavia, como a guerra civil os havia desgastado muito, Tito, mesmo prevendo as possíveis alianças, não considerou que elas pudessem caracterizar uma grande dificuldade diante da situação de caos que se encontrava Jerusalém, com racionamento de comida, água, poucas armas e combatentes feridos ou cansados pelas lutas travadas anteriormente. Ao que Josefo argumenta:

Como os romanos não imaginavam que os judeus pudessem ser tão ousados para realizar semelhante empresa, nem mesmo quando tivessem intenção de fazê-lo, sua divisão não lhes permitia executá-la, a maior parte havia deixado as armas, para somente pensar em adiantar os trabalhos que haviam empreendido. Assim, ficaram fora de si com tão repentina incursão e para a

qual não estavam preparados [...]. O número de inimigos [judeus] crescia sempre, sua perturbação foi tão grande que eles abandonaram o acampamento e toda a legião corria risco de ser dizimada, se Tito, que fora avisado, não lhes tivesse trazido pronto auxílio.
(JOSEFO. *Bellum Iudaicum*. V, 386).

Dessa forma, as incursões às tropas de Tito configuraram não somente a capacidade de contra-ataque judaica mesmo diante das situações mais hostis – uma vez que a maioria dos judeus de Jerusalém preferia morrer em combate a ver a cidade sob jugo romano mais uma vez (*Bellum Iudaicum*. V, 386- 390) –, como representavam a instabilidade da disciplina romana quando em situações de caos e emboscadas, instaurando-se a desobediência e o pânico entre os soldados e deixando-os tão vulneráveis quanto qualquer outro exército (LENDON, 2011: 313-315). Quando o próprio Josefo descreve, com julgo de admiração, a disciplina e a formação do exército romano e não se abstém, ainda assim, de mencionar momentos de pânico e desobediência instaurados entre as tropas romanas diante do ataque inimigo (*Bellum Iudaicum*. III, 242, 244; V, 384-387), há de se concordar com John Lendon que a disciplina não é a maior responsável pelo êxito romano em guerra, sobretudo quando esta é tão vulnerável. Devendo-se tal sucesso, muito mais, ao recrutamento também de tropas auxiliares e da genialidade do bom general que, como a exemplo de Tito, soube comandar com êxito seu exército mesmo quando em situações de imprevistos (LENDON, 2011: 339-341).

Tão logo as facções judaicas se uniram para combater as tropas de Tito, o quadro não durou muito tempo. Sentindo-se confiantes com as primeiras investidas contra os romanos e seguros de ter a cidade cercada por muralhas, as brigas internas logo voltaram à tona. Temendo ser desfortalecido por Eleazar e Simão, João aproveitou-se da iniciativa de Eleazar em abrir o Templo na festa de *Pessach*⁴⁷ e ordenou que seus homens se misturassem aos demais no intuito de tomar os domínios do Templo. Assim, o partido dos zelotas antes dividido em três grupos que declaravam seu apoio a João, a Eleazar ou a Simão, foi reduzido a somente dois. Com a retirada do domínio de Eleazar sobre o Templo, a maior parte dos zelotas passaram a responder somente a João que, agora, travava sua principal luta contra Simão (*Bellum Iudaicum*. V, 386-390). A incapacidade de alianças estáveis entre as facções judaicas favorecia o momento a Tito, que logo empreendeu construções de máquinas e torres para iniciar os ataques contra as muralhas da cidade e tomar

⁴⁷ Feriado de páscoa do calendário judaico.

Jerusalém. Um a um os muros que os judeus acreditavam resguardar a cidade do ataque inimigo foram tomados por Tito, que construiu uma nova muralha a qual, segundo indica Josefo, tinha uma extensão equivalente a 39 estádios e 13 fortes (*Bellum Iudaicum*. V, 407-413, 423). A partir de então, a tomada da fortaleza Antônia e do Templo era só uma questão de tempo.

Com auxílio da *Legio V*, Tito ordenou que os alicerces da fortaleza Antônia fossem destruídos, permitindo a entrada fácil de seu exército. Mesmo com a resistência dos membros zelotas instalados na fortaleza, as tropas de Tito efetivaram seu domínio e empreenderam novos ataques para a tomada do Templo, que ficou mais vulnerável com a ocupação da fortaleza Antônia pelos romanos (*Bellum Iudaicum*. VI, 440-443). Com a construção de plataformas para acesso à entrada do Templo, a resistência judaica se dava com todo tipo de defesa, impossibilitando a invasão das tropas de Tito nos pórticos. Após algumas tentativas sem sucesso, Tito ordenou que fosse ateado fogo na entrada do Templo, o qual rapidamente chegou às galerias. Segundo relatos de Josefo, o fogo pôde ser contido pelos romanos e, uma vez que os rebeldes já haviam deixado o Templo em meio às chamas e que se acreditava estarem rendidos, a destruição total do Templo só teria acontecido mediante nova investida dos revoltosos contra as tropas romanas, que dessa vez não tiveram misericórdia, contemplando-os com o holocausto do Templo (*Bellum Iudaicum*. VI, 460-470). Com este último grande ato Jerusalém estava, novamente, sediada pelos romanos.

A destruição do Templo, o saque de seus principais tesouros, a divisão radical entre os grupos políticos judaicos e um total de um milhão e cem mil judeus mortos⁴⁸ (*Bellum Iudaicum*. VI, 498), segundo relatos de Josefo, fazem o balanço das perdas judaicas com o conflito. Do lado romano, ao passo que Josefo sustenta o argumento de que os danos foram relativamente irrisórios, o grau de dificuldade para reestabelecer o domínio na província da Judeia ocupou, ainda assim, muitos esforços militares, deixando os romanos em muitas situações de dificuldade para conter os revoltosos e colocando à prova a fragilidade da disciplina de seus legionários, ao mesmo tempo que testou a qualidade de seus generais como homens providencias, como a exemplo de Vespasiano e Tito.

⁴⁸ Embora esse número seja relatado por Josefo, sabe-se que as fontes antigas recorrentemente fazem uso de hipérbolos para conferir ordem de grandeza aos feitos. Não sendo possível, portanto, termos uma dimensão exata do número de judeus mortos nos levantes judaicos do século I EC.

A engenharia empregada em obras para a guerra também foi amplamente utilizada em auxílio ao cerco contra os revoltosos, muitas vezes com feitos considerados improváveis, tal como a grande muralha de Jerusalém que Tito ordenou que fosse feita em três dias (*Bellum Iudaicum*. VI, 423); e a capacidade romana de gerir e de alimentar seu exército se contrastou ainda com a inexperiência judaica de combate para lidar com aspectos básicos, tais como o fomento de água e alimento, fazendo deste um grande agravante na guerra, que reduziu Jerusalém e os revoltosos a um quadro de miséria total com inércia até mesmo para enterrar os corpos⁴⁹ dos falecidos (*Bellum Iudaicum*. V, 424; VI, 432) e com incapacidade de formar alianças sustentáveis entre os radicais.

1.2 Literatura Sagrada e Judaísmo de Facções

A destruição do Segundo Templo de Jerusalém e do *Sanhedrin* modificou drasticamente as faces do judaísmo que se estabeleceu no período pós 70. Muito mais do que o caráter físico e patrimonial, essas instituições funcionavam como os alicerces da vida religiosa prática, aproximando a esfera celestial (plano do sagrado) da secular (plano terreno) e regendo o modo de vida judaico no tocante às práticas religiosas e à legislação civil. Uma vez que o Templo era liderado por membros da linhagem sacerdotal e por homens instruídos no estudo e na observância dos sagrados escritos, e na medida em que esses se viam imbuídos de maior autoridade religiosa que os demais, a perda da instituição templária acirrou a reivindicação entre os vários grupos judaicos que brigavam entre si pela forma que eles julgavam ser a

⁴⁹ Segundo aponta Josefo, a fome e a falta de água atingiram de tal forma os judeus que estes, enfraquecidos e adoecidos, não tinham capacidade sequer para enterrar seus mortos, fazendo das ruas um cemitério a céu aberto que aumentava seu número de corpos a cada dia, uma vez que a miséria da população contribuía tanto quanto a guerra para a morte dos judeus (JOSEFO. *Bellum Iudaicum*. V, 424). Conforme pontua Valerie Hope e John Bodel, o momento que marca a passagem de um ser vivo para um cadáver, inaugura uma série de emoções e sensações nos indivíduos vivos, que os externalizam nos ritos funerários não somente pela representatividade e fragilidade que a vida humana tem diante da morte, mas também por questões meramente práticas ligadas à propagação de doenças, contaminação da água e mal cheiro gerados pela decomposição do cadáver (BODEL, 2004: 131-134; HOPE, 2000: 107-110). Sobretudo no caso judaico, o zelo para com o corpo dos mortos não somente é uma *mitsvah* (*Devarim*, 21. 23), como também se acredita que esse só descansará em paz quando sepulto. Mesmo quando em situações de guerra ou conflito, nos quais o contingente de mortos pode agravar e atrasar o sepultamento, não há qualquer menção na *Torah* ou no *Talmud* que indique casos de tolerância na decomposição a céu aberto dos corpos. Um quadro que configura, para Josefo, mais um motivo da ira de deus de Israel perante as calamidades acometidas com a guerra (JOSEFO. *Bellum Iudaicum*. V, 417-418).

mais legítima da prática judaica. As disputas se estendiam desde debates sobre o que era proibido ou passível de ser praticado na ausência do Templo, até a aceitação e a legitimação de muitos escritos sagrados que passaram a circular, com maior intensidade, na Palestina do pós 70.

O principal tribunal judaico, representado na figura do grande *Sanhedrin* que funcionava junto ao Templo, também sofreu suas alterações, mas diferentemente deste, pôde ser reestabelecido por duas vezes na cidade de Jamnia sob lideranças farisaicas. Todavia, também este tribunal não se absteve de sofrer influências em sua reformulação, passando a ser o principal responsável pela definição farisaica dos livros sagrados, ao final do século I EC e início do século II EC. Não obstante, com a representação do *Sanhedrin* dos 71 por uma parcela do rabinato farisaico e com a ausência do Templo, muitas comunidades e facções judaicas não admitiam a legitimidade de alguns escritos estabelecidos pelo *Sanhedrin* de Jamnia como sagrados, tomando para si a liberdade de interpretação da *Mitsvah*. Um quadro que fez emergir, ao final do século I EC, um judaísmo plural que alocou nas diversificadas sagradas escrituras do período, seu principal espaço de reconhecimento e de identidade diante da ausência do Templo.

1.2.1 Seitas e Facções: Política e Guerra nos Conflitos Judaicos

Os relatos de Flávio Josefo fazem menção à existência de três seitas judaicas muito antigas na Palestina – fariseus, saduceus e essênios – e à formação de uma quarta – zelotas – por meio da figura de Judas, o Galileu, e de Tzadoque, o fariseu, durante os conflitos contra a tributação romana na Judeia que, tempos depois, culminou na guerra contra os romanos (*Antiquitates Judaicae*. XVIII, 520; XVIII, 759-760; *Bellum Iudaicum*. II, 153-156). Ao descrever sobre as seitas, Josefo as caracteriza em termos de “profissão particular de sabedoria” (*Antiquitates Judaicae*. XVIII, 760), entendendo seita, pois, como um grupo que partilha de uma mesma prática e filosofia religiosa:

Havia entre nós três seitas diversas, relativas às ações humanas. A primeira, a dos fariseus: a segunda, a dos saduceus e a terceira a dos essênios. Os fariseus atribuem certas coisas ao destino, não, porém, todas e creem que as outras dependem de nossa liberdade, de sorte que nós podemos fazê-las ou não fazê-las. Os essênios afirmam que tudo geralmente depende do destino

e de que nada nos acontece a não ser o que ele determina. Os saduceus, ao contrário, negam absolutamente o poder do destino, dizem que ele é uma quimera e que nossas ações dependem tão absolutamente de nós, que nós somos os únicos autores de todos os bens e dos males que nos acontecem, segundo nós seguimos um bom ou mau conselho.
(*Antiquitates Judaicae*. XVIII, 520).

As seitas dos fariseus, saduceus e essênios são sempre relatadas por Josefo em juízo do modo de vida, de prática religiosa e da conduta para com os sagrados escritos. Não obstante, as menções aos zelotas não têm essas mesmas atribuições, tangenciando sempre para o aspecto político e revolucionário de suas ações:

Entre os judeus, os que faziam profissão particular de sabedoria, estavam, há vários séculos, divididos em três seitas: os essênios, os saduceus, e os fariseus. [...] Judas foi o autor da quarta seita. [...] eles têm um amor tão ardente pela liberdade, que não há tormentos que não sofram e não deixem sofrer as pessoas mais caras, antes que dar a quem quer que seja o nome de senhor e de mestre. [...] Mas essa invencível coragem aumentou ainda pela maneira ultrajosa como Géssio Floro, governador da Judéia, tratou nossa nação e a levou por fim a se revoltar contra os romanos.
(*Antiquitates Judaicae*. XVIII, 760)

Os zeladores (pois esses ímpios davam-se a si mesmos tal nome) para se salvar dos efeitos da ira do povo, fugiram para o Templo e lá fizeram sua fortaleza, estabelecendo nele a sede de seu governo tirânico. Dentre tantos males que causavam, nada era tão intolerável quanto seu desprezo pelas coisas mais santas. [...] tentaram servir-se da sorte para escolher o grão-sacrificador, afirmando que assim se fazia antigamente, quanto tal dignidade era hereditária; aboliaram a Lei para estabelecer sua injusta autoridade.
(*Bellum Iudaicum*. IV, 303)

Embora Josefo indique que os zelotas em muito se assemelhavam aos fariseus, em nenhum momento ele descreve as posturas filosóficas e religiosas dos primeiros, tratando-os sempre a partir de seus posicionamento político e indicando que usurparam o poder. Em contraste ao surgimento dos fariseus, saduceus e essênios como grupos religiosos antigos e definidos, a emergência dos zelotas, tal como sua atuação, são sempre descritas com características de iniciativas reacionárias e de políticas contra a intervenção romana na Judeia:

Cirênio [...] foi mandado com ele [Copônio] para governar a Judéia. Mas como aquela província acabava de ser anexada à Síria, foi Cirênio e não ele [Copônio] quem fez o inventário e se apoderou de todo o dinheiro que pertencia a Arquelau. Os judeus a princípio não puderam tolerar aquele inventário [...]. Algum tempo depois, um certo Judas, gaulanita, da cidade de Gamala, ajudado por um fariseu de nome Tzadoque incitou o povo a se rebelar [...]. A vaidade que tiveram Judas e Tzadoque de fundar uma quarta

seita e atrair para eles todos os que queriam as perturbações e a agitação, foi a causa de tão grande mal.
(*Antiquitates Judaicae*. XVIII, 759).

Ao mencionar os zelotas, tal como o faz com os fariseus, os saduceus e os essênios, Josefo indica a existência de três seitas na Judeia e a formação de uma quarta no primeiro século da era comum. Todavia, a indicação da terminologia seita à categoria dos zelotas não parece encontrar, nos relatos de Josefo ou em qualquer outra fonte, atribuições que caracterizem esse grupo de outra forma senão como uma formação política e partidária que, mesmo quando associados aos fariseus, tal evidência parece estar mais atrelada ao fato de um dos seus fundadores (Tzadoque) ser um fariseu, do que emoldurar toda a conduta desse grupo no formato de uma seita com ordenação religiosa. Diante de tão notório contraste, parece-nos razoável entender os grupos presentes na Palestina do primeiro século da era comum a partir da diferença entre seita e facção, bem como as influências, nos planos teológico e político, que esses tiveram nos sagrados escritos que foram definidos nos séculos I EC e II EC.

Diante da dominação romana na província da Judeia, os zelotas se admitiram como os zeladores e protetores de Israel, angariando seguidores por meio do argumento de defesa contra a opressão do domínio estrangeiro, e não pela identificação que estes tinham com suas práticas rituais e filosofia religiosa. Assim, os zelotas estavam sempre associados a um partido ou uma facção partidária que teve seus feitos vinculados a quadros de conflito ou, mais especificamente, à guerra contra os romanos. É nesse episódio, justamente, que esse se define tanto mais quanto partido ao criar um cisma interno que o esfacelou enquanto unidade de força, culminando na formação de três facções diferentes e na objeção dos demais grupos palestinos às suas políticas.

Concentrados sob as lideranças políticas de Eleazar, João de Giscala e, posteriormente, Simão, os zelotas constituíram três facções diferentes durante a guerra judaica, as quais não tinham nenhuma coesão relevante no tocante ao caráter prático-religioso, filosófico ou hereditário, mas somente a insatisfação contra o domínio estrangeiro e à elite sacerdotal (àquele tempo *asmoneia*) que cedia às alianças com os romanos. Uma vez que a origem de suas principais lideranças era miscelânea e que o primeiro momento em que se encontra referência aos zelotas é no ano 6 EC, com as figuras de Judas e Tzadoque (JOSEFO. *Antiquitates Judaicae*.

XVIII, 759), é de se esperar que, ao período da guerra judaica, os partidários zelotas tivessem posturas e características ainda instáveis, dificilmente podendo caracterizar uma seita.

É interessante notar que não há menção sobre o descontentamento dos zelotas contra as seitas dos fariseus, essênios ou saduceus, mas que suas brigas são sempre travadas em oposição às elites políticas – e, conseqüentemente em alguns casos, sacerdotais – da Judeia ou de outras regiões da Palestina. Nesse sentido, a nomenclatura seita parece carecer, mais uma vez, de atributos sustentáveis para a sua aplicação aos partidários radicais zelotas no contexto da guerra contra os romanos, sobretudo quando esta guerra parece ter, em sua gênese, um fundo muito mais político do que religioso, que gerou conflitos externos pela independência política da Judeia contra a dominação romana e, internamente, opôs vários grupos políticos na luta pela dirigência da Judeia. Todavia, se por um lado cremos ser fragilizada a aplicação do termo seita aos zelotas no contexto da guerra judaica contra os romanos, não nos convém negligenciar a influência que este grupo partidário teve no desenrolar da guerra e, efetivamente, nas suas conseqüências, vindo a influenciar, o cenário do judaísmo literário que se estabeleceu no pós 70.

Enquanto as atribuições de seita se estendem, em coerência com as fontes, a grupos de posição teológica, filosófica e ritual definidos, a guerra contra os romanos de nada, ou muito pouco, foi afetada por essas questões, mas antes pela disputa política da Judeia que, àquele período, se dava em termos de posição sacerdotal. Assim, é possível pensarmos tanto a guerra entre judeus e romanos, quanto à insurgência dos zelotas a partir de querelas que pouco tinham a ver com a viabilidade e a legitimidade ritualística que deveriam ser instauradas na Judeia. Muito embora esse tenha sido um argumento a guiar a rivalidade entre os zelotas e os asmoneus, ainda assim ambos os grupos atuavam em nível de partido e/ou facções, influenciando parcamente a postura de uma seita em detrimento da outra; e mesmo diante das ações romanas para cooptação da elite local, as nomeações se davam em detrimento de grupos partidários ou de linhagens sacerdotais, nunca afetando as seitas diretamente.

É plausível distinguirmos, dessa forma, que ao período da primeira guerra judaica, havia a identificação de três seitas sólidas – fariseus, saduceus e essênios – e que, não obstante as várias lideranças partidárias se identificassem com as mesmas em termos de caráter prático-religioso e filosófico, tanto a guerra contra os romanos

quanto a guerra civil configuraram conflitos de facções partidárias que não se posicionavam em termos de seitas, mas sim de atuações políticas. Contudo, o fim da guerra contra os romanos e a destruição do Segundo Templo de Jerusalém, trouxe à tona um novo judaísmo de base literária que foi definido, especialmente, pelas seitas existentes no século I EC. Se, ao declarar levante armado, os grupos judaicos se instituíram em facções partidárias, ao fim dos conflitos estes tiveram que voltar suas atenções, novamente, às bases filosóficas e teológicas ordenativas do judaísmo, direcionando às seitas a regência sacro-legislativa do judaísmo literário que se estabeleceu, com maior intensidade, ao final do primeiro século da era comum.

1.2.2 Os *Corpora* Literários do Judaísmo do Final do Século I EC ao Século II EC

Conforme argumentamos anteriormente, o judaísmo do século I EC estava ordenado a partir de três seitas – fariseus, saduceus e essênios – que contrastavam não só em aspectos filosóficos e teológicos, mas também na admissão de alguns escritos sagrados e, conseqüentemente, na interpretação que se conferia a eles. A perda do Templo direcionou o judaísmo a uma nova roupagem, transferindo para as sagradas escrituras seu principal local institucional e memorial, permitindo a sobrevivência dos valores religiosos mesmo com a falta de estruturas territoriais e patrimoniais.

A definição do cânone judaico de matriz farisaica, que se deu com a compilação da *Mishnah*, no ano 198 EC, delimitou as bases do judaísmo rabínico referente às comunidades judaicas de Jerusalém e da Babilônia, e contemplou os principais livros sagrados que passariam a ser reconhecidos como normativos. Em contraponto à normatização literária proposta pelo judaísmo farisaico, a vasta literatura produzida em Qumran – e descoberta somente no séc. XX –, trouxe novas perspectivas interpretativas sobre a produção literária judaica antiga e colocou fim ao argumento de que o judaísmo da Palestina antiga partilhou de qualquer unidade sacro-literária engessada.

A comunidade de Qumran foi a responsável por uma produção literária que em muitos aspectos se aparta dos preceitos farisaicos que integram o rabinato de Jerusalém e da Babilônia. Conforme os relatos de Flávio Josefo (*Bellum Judaicum*, II, 119-160), Philo (*De Vita Moshe*, IV, 114) e Plínio (*Historia Naturalis*, V, 17), os judeus

da comunidade de Qumran viviam em uma condição de auto exílio na intenção de praticar o ideal de observância judaica. Embora a corrente historiografia tradicional associe a comunidade de Qumran aos essênios, as fontes não fazem nenhuma menção direta à ligação da produção literária do Mar Morto com os essênios, descrevendo o grupo de judeus assentados no deserto da Judeia mais pelo viés filosófico e teológico que assumem:

Eles são judeus de nascimento; vivem em estreita união e consideram os prazeres como vícios, que se devem evitar [...]. Rejeitam o casamento, não porque julgam dever-se destruir a espécie humana, mas para se evitar a intemperança das mulheres [...]. Desprezam as riquezas: todas as coisas são comuns entre eles, com uma igualdade tão admirável que, quando alguém abraça a seita, despoja-se de toda propriedade. [...]; não têm cidade certa onde morar, estão espalhados em várias, onde recebem os que desejam entrar em sua sociedade [...]. Quando fazem alguma viagem nada levam consigo, apenas armas para se defenderem os ladrões [...]. São muito religiosos e piedosos para com Deus, só falam de coisas santas; antes que o Sol desponte fazem orações, que receberam por tradição, para pedir a Deus que o faça brilhar sobre a Terra. Depois vão trabalhar, cada qual em seu ofício, segundo o que lhes é determinado [...]. Estudam com cuidado os escritos dos antigos, principalmente no que se refere às coisas úteis à alma e ao corpo [...]. Veneram de tal modo, depois de Deus, o seu legislador [Moshe], que castigam com a pena de morte os que dele falam com desprezo e consideram mui grande dever, obedecer aos antepassados e ao que vários deles lhes ordenam. Os que fazem profissão dessa maneira de viver, estão divididos em quatro classes; os mais jovens têm tal respeito pelos mais velhos, que quando os tocam são obrigados a se purificar como se tivessem tocado num estrangeiro.

(JOSEFO. *Bellum Iudaicum*. II, 153-154).

O *Serek ha-Yachad* indica ainda que a comunidade de Qumran, há muito apartada dos judeus de Jerusalém, se estabeleceu no deserto por considerar o sacerdócio do Templo corrupto e execrável, afetando diretamente os preceitos divinos:

Quando estas coisas acontecerem à Comunidade em Israel, que se afastem da sociedade dos homens iníquos para ir para o deserto, a fim de preparar o caminho para Ele, como está escrito: “no deserto preparai o caminho Dele, na estepe aplanai um caminho para o nosso Deus” (1Q, VIII.12).

Ainda que as fontes não forneçam indícios claros da produção literária de Qumran com a seita dos essênios, tal como recorrentemente é apresentado por vários estudiosos, é importante ressaltar o contraste que essa produção literária tem com o judaísmo de tipo farisaico e, especialmente, a insatisfação que a comunidade de Qumran demonstra ter com o modelo de sacerdócio e da prática judaica que se estabeleceu no Templo e em Jerusalém nos períodos de cooptação da elite sacerdotal

(asmoneia e zelota) pelos governos estrangeiros. Se, por um lado, o judaísmo rabínico de matriz farisaica passou a comportar as principais escolas literárias ao final do século I e II EC, por outro a comunidade de Qumran, com sua vasta produção, é um peso em contraponto à uniformidade prático-religiosa que se pretendeu estabelecer nesse período.

Não nos convém abster, portanto, o vasto índice literário que se tem nos circuitos judaicos oficiais e diaspóricos, dos levantes que consagraram o século primeiro da era comum como a era metamórfica do judaísmo antigo, que soube transferir para a cultura literária um novo *locus* de identidade e memória diante da ausência de suas principais instituições. Tanto a guerra contra os romanos quanto a guerra civil judaica encerraram, em seus limites de unidade e força, as bases da hermenêutica e da exegética judaica que passariam a guiar a literatura do pós 70, fosse em termos de posição filosófica (como a exemplo dos rabinato farisaico de Jerusalém e da Babilônia), ou na desuniformidade que o cânone da Escritura tinha para várias comunidades, como a exemplo de Qumran.

Embora se trate de um período conturbado pela divergência com que é apresentado nas fontes e pela peculiaridade de seus conflitos armados, a emergência em tão grande escala da produção literária judaica irrompe como um recurso sem precedentes para as análises plurilaterais que podem – e devem – ser lançadas ao judaísmo antigo como o reformulador de um alicerce que passaria a fomentar e caracterizar a religião judaica até os tempos atuais: a sacro literatura.

CAPÍTULO 2

A Literatura de Qumran: Produção Literária e Exegese na Comunidade do Mar Morto

O Senhor ama conhecimento. Sabedoria e compreensão Ele colocou antes Dele, e prudência e conhecimento servem a Ele.

EXORTAÇÃO. II, 5-7

O extenso volume de manuscritos encontrados no deserto da Judeia, na segunda metade do século XX, renovou o interesse de muitos estudiosos na origem do texto bíblico e associou a comunidade do Mar Morto como a principal responsável pela mais antiga e completa produção de escritos sagrados judaicos e textos diversificados que chegaram até nós. A riqueza do material encontrado em Qumran não só impulsionou novos debates e teorias sobre a antiguidade e a legitimidade do texto bíblico e canônico – uma vez que alguns pergaminhos datam do séc. II AEC –, como acirrou a necessidade da criação de modelos interpretativos que pudessem corresponder às peculiaridades da documentação do Mar Morto.

Assim, métodos relativos à análise do discurso canônico, tal como a exegese e a hermenêutica, foram desenvolvidos nas mais diversificadas formas, indo desde análises comparativas com o texto bíblico cristão, à inserção de uma exegese própria e interior às conveniências de Qumran. Nesse ínterim, vários são os problemas que figuram na identificação da literatura de Qumran como um conjunto de escritos autônomos que gozam de um estatuto literário particular. Todavia, ainda que haja a interpolação de problemas consideráveis na proposição de uma autonomia textual à literatura de Qumran, não nos convém esquivar destas questões, uma vez que elas permeiam uma extensão de mais de 800 manuscritos.

2.1 Literatura e Assentamentos no Deserto da Judeia

Desde a primeira publicação dos Manuscritos do Mar Morto, no ano de 1947, uma leva de teorias sobre a comunidade a qual eles estavam associados foram lançadas. Com indícios insuficientes e obscuros nas fontes sobre a origem dos grupos assentados no deserto da Judeia, a hipótese mais consensual foi apresentada primeiramente no ano de 1948 como resultado das pesquisas desenvolvidas por Eliazar Sukenik⁵⁰, que associou a produção de escritos do Mar Morto à seita dos essênios por meio de duas evidências fundamentais: a localização geográfica dos essênios, sobretudo no primeiro século da era comum, e as descrições presentes em Josefo, Philo e Plínio, sobre as práticas referentes a essa seita.

A partir de então, a hipótese essênica⁵¹, mesmo com todas as brechas mal solucionadas, passou a atuar como o eixo de sensatez na origem da produção literária do Mar Morto, especialmente quando diante de teorias que se mostravam ainda mais insustentáveis. Todavia, as duas últimas décadas têm visto crescer o interesse na hipótese essênica menos pela viabilidade da teoria e mais por detectar, junto a esta, a gênese de outros grupos que poderiam ter originado a comunidade de Qumran.

Frente a estes debates, os quais infelizmente ainda carecem de suportes efetivos nas fontes, é de cautela mínima compreendê-los em suas principais defesas e debates. Se, por um lado, a identificação do grupo que teria originado esse conjunto vasto de escritos parece não afetar substancialmente as análises e as interpretações que se conferem a essa rica documentação, por outro não podemos nos esquivar de lançar luz às possíveis gêneses dos grupos responsáveis pela literatura de Qumran uma vez que, ao final do século I EC, é de suma importância que se estabeleça, para a produção literária do período, as nuances entre os grupos radicais e/ou apartados que delinearão os *corpora* bíblicos do judaísmo oficial e diaspórico.

2.1.1 Teorias de Assentamentos no Deserto da Judéia: A Hipótese Essênica

⁵⁰ Cf. SUKENIK, E. L. *Megillot Genuzot: Seqirah Rishonah*. Jerusalém: Bialik, 1948.

⁵¹ Sobre a hipótese essênica, cf. HUTCHESSON, I. The Essene Hypothesis After Fifty Years: An Assessment. In. *The Qumran Chronicle*, Vol 9, 124 AUG DEC, 2000. pp. 17-34.

Conforme acredita-se, os manuscritos do Mar Morto são produtos de um grupo de judeus piedosos que, dentre outras coisas, eram caracterizados por um forte vínculo de irmandade entre seus membros, rejeitavam a escravidão, viviam em regime celibatário e desaprovavam o sacerdócio de Jerusalém, este último sendo caracterizado como o principal fator que os levou ao auto exílio no deserto da Judeia:

Ele criou o homem para governar o mundo e designou a ele dois espíritos para caminhar até o tempo de Sua vinda: o espírito da verdade e o da injustiça. Aqueles nascidos da verdade ascenderão de uma fonte de luz, mas aqueles nascidos da injustiça ascenderão de uma fonte de escuridão. Todas as crianças da justiça são governadas pelo Príncipe da Luz e andam nos caminhos de luz, mas as crianças da injustiça são governadas pelo Anjo da Escuridão e andam nos caminhos da escuridão. O Anjo da Escuridão desvia todas as crianças da justiça, e até seu fim, todos os seus pecados, iniquidades, maldade e seus atos ilícitos são causados por seu domínio de acordo com os mistérios de Deus. Cada um de seus castigos, e cada uma de suas piores angústias, serão conduzidas sob as regras de sua perseguição; todos os seus espíritos procuram pela derrota dos filhos da luz. Mas o Deus de Israel e Seu Anjo da Verdade vão socorrer todos os filhos da luz. Para isso Ele criou o espírito da Luz e da Escuridão e fundou toda ação sobre eles e estabeleceu cada ação [sobre] seus [caminhos].
(1QS, III, 18-25).

Multidões de seus discípulos têm o legislador treinado para a vida em comunhão. Eles são chamados Essênios, um nome atribuído a eles, sem dúvida, em reconhecimento à santidade na qual vivem. Eles vivem em muitas cidades da Judeia, em muitas aldeias e agrupados em grandes sociedades com vários membros.

A persuasão deles não é baseada no nascimento, pois o nascimento não é uma marca descritiva da associação voluntária, mas sim o zelo pela virtude e o desejo de promover o amor fraternal.

Nenhum Essênio é uma mera criança, adolescente ou adulto, uma vez que suas características são instáveis com a obstinação correspondente à imaturidade de cada idade, mas já adultos e velhos, não corrompidos pelas paixões e pelo corpo, gozam do verdadeiro, da autenticidade, a única liberdade real.

Essa liberdade é atestada na vida deles. Nenhum deles se permite ter qualquer propriedade privada, nem casa, escravo, patrimônio ou quaisquer uma das coisas acumuladas e abundantemente procuradas pela riqueza, mas eles colocam tudo junto para o desfrute público e em benefício comum. Eles vivem juntos em grupos, em bandos de companheiros com refeições comunais e nunca cessam de conduzir os assuntos que servem ao bem comum.

(PHILO. *Hypothetica*, *Apologia Pro Iudaeis*, 11. 1-5)

Nenhum escravo é encontrado entre eles, mas todos são livres, trocam serviços uns com os outros e denunciam os proprietários de escravos, não apenas por suas injustiças ao ultrajar a lei da igualdade, mas também por suas impiedades em anular o estatuto da Natureza de que todos nascemos iguais e somos criados como irmãos, genuinamente, antes do trunfo da cobiça maligna.

A casa de ninguém é a sua própria, no sentido em que ela não é compartilhada por todos, além do fato de que eles vivem juntos em comunidade, a porta é aberta aos visitantes que desejam compartilhar de suas convicções. Eles têm uma única tesouraria e desembolso comunal; suas roupas são compartilhadas, assim como o alimento, que compartilham por

meio de refeições públicas. Em nenhuma outra comunidade podemos encontrar o costume da partilha comunal.
(PHILO. *Quod Omnis Probus Liber Sit*, XII, 79, 85-86)

A presença dessas mesmas características entre a seita dos essênios, é corroborada como o fator decisivo para a correlação entre o essenismo com a literatura do Mar Morto. No entanto, em razão da insuficiência de dados claros nas fontes – seja nos manuscritos de Qumran, em Josefo, Philo ou Plínio – que possam conferir a responsabilidade por esses escritos aos essênios, cabe-nos permear as principais discussões envoltas nessa hipótese.

Quando descobertos, em meados da segunda metade do século XX, os manuscritos de Qumran somavam um conjunto amplo e diversificado de escritos que os impedia de ser qualificados sob uma única categoria, fosse ela de caráter cronológica ou textual. Quando expostos aos experimentos com carbono 14 (C-14), confirmou-se que a maioria dos pergaminhos tem cerca de 2 mil anos e que alguns datam até o século III AEC. Assim, as primeiras tentativas de editoração desse material consistia em separá-los a partir de fragmentos individuais que pudessem reuní-los em um conjunto fixo. Entretanto, como os critérios usados para tal método eram suficientemente duvidosos⁵², Frank Moore Cross⁵³ propôs um modelo de datação paleográfica que identificava o material em três períodos: o período arcaico, abrangendo os anos de 250 a 150 AEC; o período asmoneu, indo de 150 a 30 AEC, e o período herodiano, com os anos de 30 AEC ao ano 70 EC, este último marcado pela queda do Templo de Jerusalém (CROSS, 1961: 152-159).

Embora aparentemente genérico, o método proposto por Cross possibilitou uma série de sub-datações, posteriormente, que conseguiram comportar tanto as exigências cronológicas dos documentos, quanto o gênero textual do conteúdo que apresentavam e, não obstante o método de Cross conseguisse abarcar um período de produção literária em Qumran que associasse os essênios aos relatos de Josefo e Philo, ele não era capaz de fornecer maiores indícios sobre o grupo responsável pela produção literária do Mar Morto. Assim, na medida em que os pergaminhos foram

⁵² Conforme indica Timothy Lim, os primeiros projetos de editoração dos pergaminhos do Mar Morto utilizavam técnicas forçadas de associação entre os documentos. Assim, se existisse, por exemplo, quinze fragmentos e oito deles fizessem referência em hebraico ao livro de *Devarim*, eles eram separados daqueles que continham o mesmo conteúdo em grego ou aramaico. Este método acabava, no entanto, fragmentando ainda mais os documentos e criando uma série de subgêneros que os impossibilitavam de análises precisas (LIM, 2005: 36).

⁵³ Cf. CROSS, F. M. The Development of the Jewish Scripts. In. WRIGHT, G. E. (ed.). *The Bible and the Ancient Near East*. New York: Doubleday, 1961. pp. 144-202.

primeiramente associados aos essênios e que estes, conforme apresentados nos relatos de Josefo e Philo, se configuravam como seita, criou-se a necessidade de estabelecer os domínios da atividade da seita essênia no deserto da Judeia e o quadro político e social que teria possibilitado o assentamento destes em regiões próximas ao Mar Morto, tal como as motivações que pudessem explicar o empenho em produzir um volume de escritos tão grande.

Conforme argumentou Albert Baumgarten, na obra *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era* (1997: 48-49), uma seita judaica pode ser definida, nos períodos que vão do séc. II AEC ao II EC, como uma associação voluntária de protesto que utiliza mecanismos de marcação de fronteira – os quais se dão, geralmente, por meios sociais de diferenciação entre membros internos e estrangeiros – para delinear uma distinção entre seus próprios membros e entre aqueles considerados pertencentes à mesma administração política ou entidade religiosa. A definição esboçada por Baumgarten leva em consideração, sobretudo, o fato de se tratar de um movimento voluntário que intencionalmente se separa de uma unidade social maior em sinal de protesto ou descontentamento; fator este que acaba influenciando a criação de valores morais e éticos próprios a esses grupos de descontentes. Se assim considerado, os relatos de Josefo e Philo parecem enquadrar satisfatoriamente os essênios na definição de uma seita, tal como apontamos anteriormente no primeiro capítulo.

A associação dos essênios à comunidade de Qumran é, no entanto, um pouco mais complexa. A primeira pista sobre a hipótese essênia em Qumran, nos é dada por Plínio, em sua *Historia Naturalis*, obra na qual o naturalista romano, ao fazer uma descrição do deserto da Judeia, menciona uma comunidade vivendo nas proximidades do Mar Morto e a qual ele considerava notável por não haver a presença de mulheres (PLÍNIO. *Historia Naturalis*, V, 73):

No lado oeste do Mar Morto, mas fora de alcance nocivo da costa, há a tribo dos Essênios, que é mais notável que as outras tribos no mundo inteiro [pois] não há nenhuma mulher e eles de tudo abdicaram, não há dinheiro, [e têm] apenas palmeiras para a sociedade. Dia após dia uma multidão de refugiados é conduzida para lá [e,] desgastados pela fortuna, adotam suas maneiras. Por milhares de anos – impossível dizer quantos – uma nação fecunda na qual ninguém nasce oferece a eles uma vida de penitência. Abaixo dos Essênios havia a cidade de Engendi, perdendo para Jerusalém apenas em terras férteis e por seus bosques de palmeiras. Mas agora Jerusalém é somente cinzas. Em seguida, está Masada, uma fortaleza sobre rocha, também não muito longe do Mar Morto. Este é o deserto da Judeia.

(PLÍNIO. *Historia Naturalis*, V, 73).⁵⁴

Muitas das características apresentadas por Plínio sobre os essênios, são igualmente relatadas por Philo (*Quod Omnis Probus Liber Sit*, 75-80; *Apologia Pro Iudaeis*; *De Vita Contemplativa*, 1-3) e Josefo (*Bellum Iudaicum*. II, 119-161; *Antiquitates Judaicae*. XVIII, 18-22). Conforme a arqueologia foi capaz de constatar, há também em Qumran indícios de construções primárias à vida cotidiana judaica – como uma (proto)sinagoga, *mikveh* e aquedutos – que pudessem suprir uma comunidade vivendo no deserto. Entretanto, alguns estudiosos (ANGEL, 2008: 5; ELLEDGE, 2005: 33-35; FOKIRANTA, 2009: 177) creem que ainda que a hipótese essênica seja viável, a comunidade assentada em Qumran comportou, antes, mais um ambiente e uma prática literária destinados a um fim específico – fosse o de produção textual ou o armazenamento de textos – do que propriamente designou toda a vivência e atuação de uma comunidade na região Khirbet Qumran⁵⁵.

Sem desprezar os motivos que levaram aos assentamentos no deserto da Judeia e, especificamente, a utilização dessa região como espaço de atividade literária, é interessante notar que, conforme argumentou Timothy Lim (2005: 22), as regiões próximas ao Mar Morto sempre serviram como local de refúgio para algumas comunidades abastadas. Embora seja impossível precisar todos os grupos que estabeleceram assentamento na região de Khirbet Qumran, estima-se que a primeira fase de ocupação é datada do séc. VIII ao VII AEC, correspondendo à fase final da monarquia israelita. Após centenas de anos, o local teria sido novamente ocupado por um grupo que se acredita ser os essênios, com fases de assentamentos e abandonos de sítio que datam dos períodos: Ia, que vai de 135 a 100 AEC; período Ib, com os anos de 100 a 31 AEC; abandono de sítio; de 31 a 4 AEC; período II, de 4 AEC a 68 EC; período III, de 68 a 73 EC, e a chamada fase da segunda revolta, com os anos de 132 a 135 EC, referentes à revolta de *Bar Khova* (LIM, 2005: 22).

⁵⁴Tradução livre a partir do texto no original. As palavras entre colchetes são acréscimos livres para facilitar a leitura sem modificar, no entanto, a estrutura da narrativa.

⁵⁵ Vale ressaltar que a principal discussão sobre a viabilidade da hipótese essênica como uma comunidade advinda do deserto não é tanto por detectar o ambiente hostil ocasionado pela vida no deserto, mas antes pelo fato da região de Khirbet Qumran não comportar outros indícios arqueológicos que apontem para uma vivência cotidiana comum às práticas judaicas, se atendo quase que especificamente ao cenário de produção textual. Assim, a desconfiança é mais sobre a região de Khirbet Qumran em associação a toda uma comunidade (neste caso, os essênios) vivendo no deserto, do que, propriamente, invalidar as descrições nas fontes e nos indícios arqueológicos que apontam para a existência de assentamentos e comunidades que se estabeleceram no Deserto da Judéia ao longo dos séculos.

Percebe-se que de acordo com as datações de assentamentos no deserto da Judeia, os períodos são classificados conforme a abrangência política e social refletida pela historiografia judaica antiga. Antes mesmo que os pergaminhos possam atestar qualquer caráter cronológico dos eventos aos quais são associados, eles são inseridos e tomados como partícipes no quadro político da Palestina antiga como um todo. Para tanto, entende-se que ao final da monarquia israelita no reino de Judá, quando as principais seitas começaram a se delinear, alguns grupos já teriam se estabelecido em regiões próximas ao Mar Morto por conta do cisma instaurado. Em sequência, tem-se com os sécs. II e I AEC a época de maior atividade dos tanaítas com a redação dos estudos da Lei oral, o que consequentemente influenciou um grande volume de escritos sagrados produzidos.

Com o abandono do sítio, no século I AEC, pressupõe-se que os essênios tiveram efetiva participação no desenvolvimento da Nova Aliança mencionada por Josefo e pelos pergaminhos (*Antiquitates Judaicae*. XX, 102; 4Q259, I. 1-2), a qual teria sido atuante na resistência contra o governo romano na Judeia e, por fim, admite-se que os essênios, até então influentes entre os grupos radicais da Judeia, desligaram-se da elite sacerdotal dirigente por considerarem o sacerdócio do Templo indigno e corrupto, se estabelecendo numa condição de auto exílio em regiões próximas ao Mar Morto:

Quando se confirmar [por dois anos na perfeição do caminho da Fundação da Comunidade, eles deverão se apartar] como santos no âmbito do Conselho dos homens [da Comunidade. E] o intérprete não deverá se esconder por medo do espírito de apostasia, e nem qualquer uma dessas coisas escondidas de Israel que têm sido descobertas por ele. [E quando] essas se tornarem a Comunidade, eles deverão se separar da habitação dos homens iníquos e deverão ir para o deserto e lá preparar o caminho da Verdade; como es[tá] escrito, [No deser]to preparai o caminho...endireitai no deserto o caminho para Deus (*Isaiah*, 40.3). Este (caminho) é o estudo da Lei que Ele ordenou pelas mãos de Moshe.

(4Q259, III, 1-5)

É compreensível que, na ausência de dados objetivos que possam traçar uma História da comunidade de Qumran, os manuscritos sejam inseridos, conforme a datação e a qualidade do conteúdo que apresentam, no quadro político da Palestina Antiga. Todavia, é necessário que, se tomados esses pressupostos, eles devem recair nos problemas que envolvem o fato dos essênios do deserto, enquanto uma seita de judeus piedosos e radicais, estar atrelados ao conteúdo literário do Mar Morto mais por uma leitura rabínica farisaica que se faz desses documentos, do que propriamente

pelo fato de encontrarmos qualquer indicativa nos manuscritos do Mar Morto que os associem aos essênios. Caso contrário, os métodos de datação para as fases de assentamentos no deserto da Judeia encontram mais falhas do que soluções, uma vez que a única evidência que eles apresentam para a delimitação dos períodos, são o conteúdo bíblico e a antiguidade dos manuscritos do Mar Morto.

Junto aos métodos de datação paleográfica dos pergaminhos – os quais, pela antiguidade dos manuscritos, reforçam as teorias de assentamentos no deserto da Judeia –, há de se dar atenção ainda às características presentes no essenismo que possam ser correlacionadas às práticas cotidianas relatadas na seita associada à produção literária do Mar Morto. De acordo com Philo, o motivo pelo qual os essênios rejeitavam a escravidão, se dava em detrimento da forte irmandade da seita, que considerava todos os homens como iguais e via nas posições hierárquicas formas corruptíveis à alma humana:

[75] A Palestina e a Síria também não estão desprovidas de sabedoria exemplar e virtude, e estas [regiões] são habitadas pela mais populosa nação de judeus. Uma parte dessa [nação] é chamada de Essênios e em número são mais do que quatro mil – na minha opinião. Derivam seu nome de sua piedade, embora este [o nome piedade] não esteja de acordo com o dialeto greco, pois estão [os piedosos] acima de todos os homens [que se dizem] devotados ao serviço de Deus. Não praticam sacrifícios de animais, mas estudam para preservar suas mentes em um estado de santidade e pureza. [76] Estes homens, no primeiro lugar, vivem em aldeias, evitando todas as cidades [para não se corromperem] com a ilegabilidade da vida que habitam, sabem bem que uma doença moral é contraída na convivência com os homens ímpios, assim como uma doença real pode ser [também] contraída com uma atmosfera impura, e que isso [essa convivência] poderia estampar um mal incurável em suas almas. Dentre entes homens, alguns se dedicam ao cultivo da terra e outros à essas artes que são o resultado de tanta paz, beneficiando tanto a si quanto àqueles que estão ao seu redor. Não acumulam tesouro de prata ou de ouro nem adquirem vastas porções de terra pelo desejo de ampliá-las, mas apenas fornecendo todas as coisas que são necessárias ao propósito natural da vida. [77] São isolados de quase todos os homens por serem originalmente pobres e indigentes e porque esse hábito é o modo de vida que os aparta de qualquer deficiência real da fortuna material. No entanto, representam muita riqueza, à julgar pelo contentamento e frugalidade em abundância. [78] Entre esses homens você não irá encontrar fabricantes de flechas, dardos, espadas, capacetes, couraças, escudos. Nenhum deles se ocupam com qualquer ofício de guerra ou com qualquer ocupação que possa ter um efeito corruptível e perverso. Ignoram o tráfico, o comércio, a nevegação e repudiam tudo que possa incentivar a avareza. [79] Não há um único escravo entre eles, todos são livres ajudando uns aos outros com reciprocidade e bons ofícios. Eles condenam os mestres, não só como algo injusto por corromper o próprio princípio de igualdade, mas também pela impiedade, porque essas coisas destroem as ordenações da natureza, na qual todos são gerados de forma igual, trazendo-os [dando-os à

vida] como uma mãe, como se eles todos fossem irmãos legítimos não so no nome, mas em realidade e verdade.⁵⁶
(PHILO. *Quod Omnis Probus Liber Sit*, XII 75-79)

Para o filósofo de Alexandria, não se verifica entre os essênios qualquer posição hierárquica, visto que entre esses há a crença de que todos os homens, quando gerados igualmente pelas forças da natureza, são legitimamente semelhantes e uma vez que se permite a imposição de traços sociais hierárquicos, estes facilmente podem ter a alma – e o corpo – corrompidos. Em comparação ao relato de Josefo (JOSEFO. *Bellum Iudaicum*. II, 153-154), que descreve a seita dos essênios em regime de igualdade e irmandade entre seus membros sem, no entanto, deixar de mencionar alguns ofícios dos quais se ocupavam, relatando inclusive que algumas dessas ocupações eram distribuídas conforme a posição de cada membro na comunidade; o testemunho de Philo é um tanto mais particular uma vez que afirma que a figura do mestre ou do instrutor, é condenável entre os essênios por corromper o princípio da igualdade. Todavia, o *Serek ha-Yachad* parece não comprovar satisfatoriamente a fundamentação de uma igualdade legítima entre os membros da comunidade de Qumran, tal como é apontado como característica do essenismo por Josefo e Philo. Várias passagens demonstram senão uma evidência efetiva da hierarquia que alguns homens, sobretudo os sacerdotes, exerciam na comunidade:

[O Mestre ensinará aos s]antos como viver [de acordo] com o Livro do *Preceito da Comunidade* para que caminhem ao encontro de Deus de todo coração e alma, e façam o que é bom e certo conforme o que Ele ordenou por intermédio de Moisés e todos os Seus servos.
(1QS, I, 1)

Os sacerdotes entrarão primeiro, em fila ordenada de acordo com a perfeição de seus espíritos; depois os levitas; e, em terceiro lugar, todos os demais, um após outro, em seus grupos de Mil, Cem, Cinquenta e Dez, para que cada israelita conheça seu lugar na Comunidade de Deus, segundo o plano eterno.
(1QS, II, 1)

O Mestre instruirá todos os filhos da Luz e ensinar-lhes-á a natureza de todos os filhos do homem de acordo com o tipo de espírito que possuem, os sinais que identificam suas obras ao longo da vida, o juízo final para o castigo e a hora de sua recompensa.
(1QS, III, 9)

⁵⁶ Tradução livre do original com o auxílio da tradução para o inglês feita por Charles Duke Yonge. Cf. PHILO. *The Works of Philo*. Complete and Unabridged. Translated by C. D. Yoge. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995.

A composição original do *Serek ha-Yachad* é provavelmente datada de 100 AEC, fator que transforma esse documento em um dos mais antigos da comunidade. Na tradução que Geza Vermes explorou dessa documentação desde sua primeira edição pelo autor, em 1962, os pergaminhos contêm trechos de cerimônias litúrgicas, estatutos referentes à iniciação para a comunidade e para a vida em comum, organização, disciplina, um código penal, e uma “dissertação poética sobre os deveres religiosos fundamentais do Mestre e seus discípulos”, a qual se configura como Regra fundamental para a comunidade (VERMES, 1997: 121)⁵⁷.

Na medida em que o termo *hakham* (mestre) é recorrente ao longo de todo o *Serek ha-Yachad* e as colunas de 1QS I-IV são afirmativas em pontuar o espaço reservado a cada membro na comunidade, especialmente no que se refere aos privilégios dos sacerdotes perante os outros, tal como se verifica no excerto: “os sacerdotes entrarão primeiro [...] para que cada israelita conheça seu lugar na comunidade, segundo o plano terreno” (1QS, II, 1); há pouco que se poupar o emprego do termo *hierarquia* à disposição social de Qumran, sobretudo quando os pergaminhos sectários com conteúdo litúrgico apontam indícios efetivos desta.

Assim, tão logo podemos comprovar uma disparidade nos relatos de Josefo, Philo e nos Manuscritos de Qumran, sobre o caráter de igualdade presente na comunidade assentada no deserto da Judeia, devemos também permear as problemáticas que apontam a presença do princípio da irmandade na produção literária de Qumran, tornando-se necessário que examinemos a presença e a influência deste princípio na produção bíblica massorética (ou tradicional) e nos textos bíblicos de Qumran, para que possamos esboçar os traços de distinção do ideal de irmandade para a comunidade de Qumran.

Alguns autores são inclinados a crer que um dos conceitos chave para a identificação dos manuscritos do Mar Morto com os essênios, é o termo *yachad*, o qual sugere uma forte unidade entre seus membros (ANGEL, 2008: 15-19; CROSS, 1995: 74; FOKIRANTA, 2009: 173). Recorrentemente traduzido como ‘irmandade’, ‘fraternidade’, ‘comunidade’, a maioria dos autores associa a presença deste conceito nos pergaminhos aos essênios, que propagavam uma filosofia de vida ancorada na irmandade de seus membros. Contudo, o termo *yachad* não é definido isoladamente, estando associado, na maioria dos textos bíblicos, ao conceito de *mispahah*.

⁵⁷ Prefácio à quarta edição de Geza Vermes. Cf. VERMES, G. *Os Manuscritos do Mar Morto*. 4ª ed. Tradução de Júlia Barany e Maria Helena de Oliveira Tricca São Paulo: Mercuryo, 1997. pp. 21

Uma vez que, na bíblia hebraica, a *mispahah* aparece associada a três tipos de irmandade diferente: às vezes se referindo a uma tribo como um todo, outras em referência a uma família/clã com interesses em comum, e em alguns momentos fazendo referências a laços consanguíneos de lideranças (FOKIRANTA, 2009: 178-179); o termo é facilmente designado para caracterizar situações e eventos que pressupõem relações de irmandade entre os membros partícipes. No entanto, a *mispahah* não é um termo recorrente nos pergaminhos, aparecendo com algum destaque apenas no *Serek ha-Yachad* (FOKIRANTA, 2009: 179), que abarca uma parcela de textos sectários sobre a comunidade. Tal como é disposto no *Serek ha-Yachad*, a *mispahah* parece se referir a uma associação que presta proteção à famílias extensas.

De acordo com Futta Fokiranta, nos manuscritos do Mar Morto a *mispahah* é tradicionalmente usada para fazer referência às famílias que se apoiavam, representando a ideia de assistência e responsabilidade mútua (FOKIRANTA, 2009: 180). Se considerados os relatos de Josefo e Philo sobre a igualdade entre os membros da comunidade essênia, o termo *yachad* facilmente se mostraria escorregadio para ser aplicado aos pergaminhos tal como é empregado nos demais textos bíbicos, isto é, em alusão aos indivíduos que possam ocupar um papel significativo na comunidade para suprir qualquer papel de liderança, uma vez que uma das principais características dos essênios seria – de acordo com ambas as fontes – a irmandade igualitária entre seus membros (JOSEFO. *Bellum Iudaicum*, II. 153; PHILO. *Quod Omnis Probus Liber Sit*, XII 75-79).

Mesmo quando Josefo afirma a irmandade entre os membros da comunidade essênia, ele não o faz sem mencionar a posição e a função de cada indivíduo no seio social para estabelecer o equilíbrio da comunidade:

[...] antes que o Sol desponte fazem orações, que receberam por tradição, para pedir a Deus que o faça brilhar sobre a terra. Depois vão trabalhar, cada qual em seu ofício, segundo o que lhes é determinado. [...] Um sacrificador abençoa as iguarias e não se pode tocá-las enquanto não terminar a oração. [...] Não lhes é permitido fazer alguma coisa, a não ser com a anuência de seus superiores, exceto ajudar os pobres sem qualquer outra razão que a compaixão pelos infelizes. [...] Os que fazem profissão dessa maneira de viver estão divididos em quatro classes; os mais jovens têm tal respeito pelos mais velhos, que quando os tocam são obrigados a se purificar como se tivessem tocado num estrangeiro.
(JOSEFO. *Bellum Iudaicum*, II. 153)

Assim, se por um lado Josefo afirma a irmandade igualitária entre os membros da comunidade, ele não deixa de pontuar, entre os atributos desta, características que não são menos do que hierárquicas e as quais, nem por isso, parecem anular o caráter de irmandade e fraternidade igualitária propostas pela *mispahah* e pelo *yachad*. É possível compreender, pois, que a pouca menção do termo *mispahah* nos manuscritos sectários, está mais associada à presença deste termo nos textos bíblicos – os quais vinculam o *yachad* e a *mispahah* aos indivíduos que ocupam uma posição hierárquica de liderança frente aos outros –, do que ao paradoxo que o termo parece apresentar, no *Serek ha-Yachad*, para tratar de assuntos de competência social e funcional.

Se a *mispahah* evoca ideias bíblicas de irmandade entre os membros de uma comunidade e visto que essa é usada no conteúdo legislativo do *Serek ha-Yachad* para condicionar ao ambiente social, jurídico e litúrgico, posições hierárquicas entre os membros da comunidade, a definição de seita é ainda mais plausível à sociedade responsável pela documentação do Mar Morto, posto que esta tem uma compreensão em termos antigos, na qual a família ou o clã fornece sustento e estrutura mútua aos seus membros (CROSS, 1995: 76; FOKIRANTA, 2009: 182).

Mesmo que o *yachad* não esteja associado à *mispahah*, de forma clara, ao longo de toda a documentação do Mar Morto – exceto pelos manuscritos sectários do *Serek ha-Yachad* – este fato não anula a identificação da comunidade de Qumran nos domínios de uma seita (como Philo e Josefo a relatam sob a categoria de seita), e há de se levar em conta ainda que a dissociação existente entre a presença do termo *yachad* nos textos bíblicos e a aplicação fácil que se confere a ele para associar os manuscritos do Mar Morto ao essenismo, pode gerar dúvidas, quando muito, apenas à hipótese essencial, deixando quase nenhuma dúvida no que tange à definição de seita à comunidade do Mar Morto e tampouco à sua condição de irmandade e fraternidade, uma vez que esse princípio, recorrente entre os textos bíblicos, é verificável também no conteúdo sectário da comunidade. Fatores que levam a crer que o princípio do *yachad* e da *mispahah* extrapolaram a esfera sagrada para comportar também as disposições sociais de Qumran, estreitando assim o discurso sagrado com a esfera secular.

Essa relação dialética entre o plano celestial e o secular, embora presente no discurso bíblico e sustentada também em outras comunidades, em Qumran parece adquirir uma particularidade a partir do momento em que condiciona o *yachad* ao

plano terreno tal como ele o é no celestial, conferindo ao termo *yachad* uma associação na qual a noção de irmandade é, recorrentemente, suplantada pela imposição hierárquica presente no texto bíblico a partir da figura do mestre e/ou sacerdote, os quais agem como instrutores e condutores da alma humana ao exercício pleno da sabedoria e observância, configurando uma esfera complexa na distinção mais prática entre tecido secular e celestial. Uma característica que reforça a necessidade de se atribuir uma exegese própria à Qumran.

2.1.2 Essenismo e Tzadoquismo

Uma vez estabelecidas as principais discussões envoltas na hipótese essênica como a grande responsável pela literatura de Qumran, cabe-nos indagar ainda as possíveis origens dos essênios do deserto da Judeia. Dentre as principais teorias apresentadas pela historiografia herdeira do essenismo, uma das mais consensuais considera que a seita essênica estabelecida nas regiões próximas ao Mar Morto, configura apenas um braço do essenismo que teria ficado mais radical e definido após os conflitos judaicos no século I EC. Amparada nos relatos de Philo, Josefo e Plínio, tal hipótese se mostra ainda viabilizada pela influência direta que os conflitos judaicos do alvorecer da era comum, tiveram na definição dos escritos bíblicos produzidos entre as seitas judaicas existentes. Todavia, a gênese do essenismo como uma seita ampla e ramificada, definida por grupos radicais como os tzadoquitas, por exemplo, carece de certos cuidados de análise.

Conforme a datação dos pergaminhos nos permite recuar, as origens da comunidade de Qumran podem ser rastreadas, com mais exatidão, até os acontecimentos históricos do conflito judaico-helenístico no ano de 175 AEC, quando os asmoneus, em resposta às políticas helenísticas promovidas pelos altos sacerdotes (Jasão e Menelau) e contrários às proibições de algumas práticas judaicas estabelecidas por Antíoco IV, despontaram como uma força rebelde do judaísmo conservador àquele período (ANGEL, 2008: 4; SCHIFFMAN, 1999: 52-54). O grupo descontente, recém estabelecido em termos de força rebelde, logo teria atraído o apoio de uma parcela de judeus piedosos do hassidismo⁵⁸ e, com o reforço de outros

⁵⁸ Grupo religioso que apoiou a revolta dos macabeus (168-142 AEC) contra as reformas helenísticas iniciadas por Antíoco IV (175-164 AEC) e que, mais tarde, acabou reagindo contra o governo asmoneu

insatisfeitos, teriam formado um grupo de relevante impacto na Palestina Antiga contrário às políticas dos governos externos, se declarando voluntariamente em defesa da Lei (*I Macabim*, 2.42).

No entanto, uma vez que nenhuma fonte é capaz de comprovar a ascendência legítima⁵⁹ dos asmoneus ao sacerdócio, muitas vezes deixando a entender que tal fato se deu mais em domínios de poder do que pela linhagem direta garantida aos descendentes de Arraron, acaba atribuindo-se uma separação entre os hassidim e os asmoneus durante a luta pela independência política da Judeia por motivos de liderança sacerdotal que se contrastavam. Como àquele período o sumo sacerdócio era um cargo de nomeação selêucida e estava vinculado à administração política na Judeia, Alcimus logo substituiu Menelau no cargo de sumo sacerdote e os hassidim foram pacificados, deixando que os asmoneus atuassem sozinhos na resistência contra o domínio helenístico. Assim, os asmoneus foram conquistando cada vez mais espaço na política e, conseqüentemente, no sacerdócio, uma vez que ao controlarem o poder político da Judeia durante a dinastia asmoneia, usurparam o sumo sacerdócio que era destinado aos tzadoquitas. Uma ação que refletiu em atritos com os partidários dos tzadoquitas, especialmente os hassidim.

Com o entrave de interesses declarado, acredita-se que os hassidim teriam se aliado aos tzadoquitas contra as políticas asmoneias – as quais eles consideravam corruptas e ilegítimas –, levando-os a estabelecerem uma comunidade autônoma nas regiões próximas ao Mar Morto, originando os essênios do deserto (ANGEL, 2008: 4-5; SCHIFFMAN, 1999: 45-47). Para compreender as bases de tal hipótese, é necessário, contudo, que investiguemos a disposição destes dados nas fontes e que saibamos pontuar a delimitação do hassidismo, antes, como modo de vida religioso atrelado à prática piedosa dos homens que eram praticantes e observantes da Lei (os

– os quais haviam apoiado, primeiramente –, por considerá-lo ilegítimo em termos de linhagem sacerdotal ou por não serem descendentes diretos da tribo de David. Como homens voltados para o estudo rígido da *Torah* e subservientes com a vida religiosa, os hassidim acabaram definindo a forma do judaísmo farisaco ou *perushim* (פרושים), conquistando prestígio na alta sociedade judaica, muitas vezes sendo considerados os maiores especialistas na Lei, ajudando em muito a expandir o judaísmo rabínico (LIGHTSTONE, 1988: 33).

⁵⁹ Embora Josefo tenha o cuidado de pontuar, ao longo de todo o seu *Bellum Iudaicum*, que o sacerdócio era garantido aos asmoneus por direito e legitimidade, devemos lembrar que o historiador judeu era um asmoneu, filho de mãe asmoneia, e que atuava como um *cohen gadol* por estar atrelado à alite asmoneia que, àquele período, já controlava o sacerdócio de Jerusalém. O que não implica que o discurso de Josefo sobre a legitimidade sacerdotal dos asmoneus deva ser declarado como um fato irrefutável, uma vez que a ascensão destes ao sacerdócio só é documentada diante dos conflitos políticos com o domínio helenístico na região (JOSEFO. *Bellum Iudaicum*, IV. 298-306; 319-330).

quais passaram a caracterizar o farisaísmo), e não enquanto uma seita, visto que as fontes não o tratam como tal.

Conforme Lawrence Schiffman observou, as semelhanças entre as *halakhot* dos pergaminhos do *Serek ha-Yachad* com os textos rabínicos produzidos entre os séculos I AEC até o II EC, aponta um forte caráter literário do farisaísmo na produção literária de Qumran (SCHIFFMAN, 1999: 124-127) e, conseqüentemente, reflete a grande produção literária rabínica do período que se expandiu, sobretudo, nos moldes farisaicos. As comparações evidenciadas por Schiffman, levam a crer que a comunidade de Qumran é proveniente de círculos tzadoquitas farisaicos e que, somente mais tarde, com a solidificação da liderança asmoneia em Jerusalém, é que se percebe uma separação radical entre o sacerdócio tzadoquista de Qumran que, sob influência hassídica, teria condicionado a comunidade de Qumran a uma seita independente dos demais tzadoquitas vivendo em Jerusalém, assim como de outros grupos que, embora adeptos do farisaísmo rabínico, pouco ou nada faziam contra a ilegitimidade e a corrupção do sacerdócio asmoneu (ANGEL, 2008: 5; SCHIFFMAN, 1999: 127).

A teoria dos tzadoquitas como sacerdotes fundadores de Qumran é sustentada, sobretudo, pelos fragmentos do *Serek ha-Yachad* e do *Cairo Damasco*⁶⁰ que indicam que um grupo de tzadoquitas descontentes com o sacerdócio de Jerusalém, rompeu com a parcela impura e corrupta da sociedade para abraçar a Lei conforme os preditos divinos:

Deverão eles separar-se da congregação dos homens da falsidade e unir-se, guardando o respeito à Lei e às propriedades, à autoridade dos filhos de Tzadok, os sacerdotes que guardam a Aliança, e à multidão de homens da Comunidade que aderem à Aliança [...]. Deverá ele, por fortes laços de um juramento, empenhar-se em retornar, de todo coração e alma, a cada um dos mandamentos da Lei de Moshe, conforme tudo aquilo que dela foi desvelado aos filhos de Tzadok, os Mantenedores da Aliança e Buscadores da Sua vontade [...].

⁶⁰ O documento foi descoberto no ano de 1896/7 na *guenizah* (depósito) de *Ben Enzra* (uma importante sinagoga do Cairo). O pergaminho foi datado como sendo do séc. XI EC, mas como sua escrita é o hebraico antigo usado entre os textos do pré 70 e que ele não apresenta praticamente nenhum das modificação que ocorreram na língua hebraica após a destruição do Templo ou quando em contato com a diáspora mediterrânica, ele foi reconhecido como uma cópia original da documentação do Mar Morto, sobretudo pelo fato de seu conteúdo fazer referência a uma seita judaica com características muito particulares, tais como a piedade, a compartilhamento comum de bens entre os membros e a crença no messias. A descoberta do documento, a qual se atribui a Solomon Schetcher, foi, cerca de 50 anos mais tarde com a descoberta dos Manuscritos do Mar Morto, associada à essa última documentação devido as características muito similares que aproximavam. Passando a configurar, portanto, o conjunto de escritos derivados do deserto da Judeia. Cf. HOFFMAN, A.; COLE, P. (eds.). *Sacred Trash: the lost and found world of the Cairo Geniza*. New York: Schocken, 2011. pp.14-19.

(4Q259, II. 2).

[...] Mas Deus, em Seus maravilhosos mistérios, perdoou-lhes seus pecados e sua iniquidade; e Ele construiu para os homens uma casa segura em Israel como nunca desde a antiguidade até hoje. Aqueles que se mantêm firmes nela são destinados a viver para sempre, e toda glória de Adam⁶¹ deles será. Como Deus lhes ordenara por intermédio do profeta Ykhizqel⁶², dizendo: Os sacerdotes, os levitas e os filhos de Tzadok que mantiveram o serviço no meu santuário quando os filhos de Israel se desviaram de mim, oferecer-me-ão gordura e sangue (*Ykhizqel*, 10. 15). Os sacerdotes são os convertidos de Israel que deixaram a terra de Judá e (os levitas) são aqueles que a eles se juntaram. Os filhos de Tzadok são os eleitos de Israel, os homens chamados pelo nome que permanecerão fiéis no final dos tempos.
(CD, III-IV)

De acordo com a teoria tzadoquita, a história da liderança de Qumran é vista como a evolução de um sistema democrático de base original oligárquica e/ou sacerdotal que, com o tempo, teve os critérios de ascendência sacerdotal diminutos (ANGEL, 2008: 15-17), criando uma maior lealdade e irmandade igualitária entre seus membros. Neste sentido, os tzadoquitas de Qumran, como representantes legítimos da linhagem sacerdotal garantida aos descendentes de Arraron (tal como se acreditava), teriam rompido com os demais tzadoquitas de Jerusalém que pouco fizeram diante da usurpação do poder sacerdotal pelos asmoneus e, influenciados pelo hassidismo farisaico, teriam estabelecido uma comunidade sacerdotal autônoma voltada para a regência da Lei moisaica (4Q259) e para a produção literária rabínica.

A correlação por vezes quase forçada entre os tzadoquitas do deserto com o essenismo, é amparada pelo choque entre as fontes, as quais não conseguindo conciliar as duas coisas satisfatoriamente, acabam entendendo que o essenismo de Qumran foi regido por grupos tzadoquitas, fator que teria conferido certo distanciamento e independência dos essênios do deserto perante as demais seitas atuantes na Judeia.

Todavia, se Josefo e Philo descrevem os essênios do deserto com características muito similares àquelas presentes nos pergaminhos (4Q259; 4Q256; 4Q258; CD III-IV) e uma vez que a correspondência cronológica associa a produção do Mar Morto aos essênios vivendo nessa região, é importante ressaltar que não há qualquer referência, ao longo dos mais de 800 manuscritos, sobre os essênios, quanto menos a indicação de que estes foram partícipes ou fundadores da comunidade de Qumran. E uma vez que Josefo atesta a antiguidade da seita essênia (JOSEFO.

⁶¹ Adão

⁶² Ezequiel.

Bellum Iudaicum, II. 153), não parece plausível considerar que esta só veio a se caracterizar como tal, ou por tal nomenclatura, com os conflitos advindos do século I EC, entendendo assim que a ausência de tal nomenclatura se deve à inexistência ou ao desconhecimento dessa seita para o período, sobretudo quando Plínio enfatiza, em sua *Historia Naturalis* (V, 73) a impossibilidade de datar a antiguidade dos essênios.

Conforme observou Arthur Palumbro, é importante levar em consideração que a associação da literatura de Qumran com o tzadoquismo é tanto mais evidenciada pelo caráter literário, que apresenta forte tradição farisaica, do que pelo êxito em associar o essenismo ao tzadoquismo (PALUMBRO, 2004: 10-11). Em sua *Antiquitates Judaicae* (XVIII. 3-4, 9, 10), Josefo menciona que Judas, o galileu, teria recebido apoio de um fariseu chamado Tzadoque, por volta do ano 6 EC, o que leva alguns pesquisadores (GOODMAN, 2010: 263; MAGNESS, 2010: 92-93) ao pressuposto de que somente a partir do século I EC, com a deflagração mais intensa dos conflitos judaicos e, conseqüentemente, com a definição política e filosófica de muitos grupos, é que o nome tzadoquitas passou a designar todos os seguidores da Nova Aliança, todos os filhos de Tzadoque, tal como nos diz o pergaminho do *Serek ha-Yachad* e *Cairo Damasco* (4Q259; CD I-III).

Uma vez que o nome Tzadoque é associado, no relato de Josefo, à tradição farisaica, o argumento da influência do tzadoquismo farisaico nos textos de Qumran se torna ainda mais sustentável. Entretanto, ele não é absoluto na associação entre essenismo e tzadoquismo, podendo ser qualificado apenas para atestar o caráter da corrente literária farisaica à produção textual de Qumran.

Se as evidências demonstram que a partir do século I AEC até o ano de 70 EC alguns grupos despontaram no cenário político da antiga Palestina e que estes teriam se derivado de seitas originais que não aprovavam muitas das políticas impostas pela administração romana em cooptação com as elites locais, a reiteração do tzadoquismo como grupo fundador de Qumran não chega a influenciar, substancialmente, o caráter literário dos manuscritos do Mar Morto, uma vez que estes demonstram características estilísticas próximas à produção literária rabínica farisaica, que, àquele período, caracterizava a forma predominante de produção literária entre a maior parte das comunidades judaicas dentro da Palestina e na Babilônia. E ainda que possamos traçar as diferenças filosóficas que poderiam refletir

na produção textual de seitas como os saduceus, os fariseus e os essênios, os resultados demonstram pouca objetividade.

Conforme indicam as fontes, a ligação entre saduceus, baithusseus e essênios é, às vezes, muito estreita. Alguns estudiosos argumentam que os saduceus surgiram com Tzadok, e que os baithusseus com Baithus, tal como aponta Maimônides no seu comentário sobre o *Mas. Avoth* (MAIMÔNIDES. *Perush HaMishnayot LehaRambam. Mishnah, Mas. Avoth*. III.17). No tratado em questão, Maimônides acaba por relatar a história de Tzadok e Baithus, os quais não havendo compreendido o que o mestre⁶³ quis transmitir, encorajaram um ao outro para se retirarem da comunidade, abandonando a *Torah*. Ao redor de cada um deles formaram-se seitas que os sábios do *Sanhedrin*⁶⁴ chamaram de saduceus e baithusseus, e que os egípcios denominaram caraitas. De acordo com a interpretação de Maimônides, como Tzadok e Baithus não foram capazes de reunir congregações relevantes sob suas instruções, decidiram então declarar crença novamente à *Torah*, mas rejeitando a tradição e criando suas próprias formas de interpretação, o que implicava em transgredir a Lei oral (MARIANO, 2013: 92).

Tal evento, como relata Maimônides, se deu porque eles (Tzadok e Baithus) não podiam sustentar o peso da negação de ambas as *halakhot*, e assumindo apenas a *Torah* sem o intermédio da tradição, ficariam livres para a auto interpretação da Lei mosaica. Quando Maimônides tece o comentário dessa *mishnah*, afirma a necessidade do cumprimento com a tradição como um recurso para que a Lei não fique corrompida. A partir do momento em que Tzadok e Baithus tomaram as interpretações da *Torah* para si, sem se atentarem para o que os sábios proferiam, passaram a cometer transgressão com a mesma e romperam com a cerca de sustentação e proteção da *Halakhah*, que é a tradição (MARIANO, 2013: 93).

Embora Maimônides explicita, por meio deste comentário, que os saduceus eram os filhos de Tzadok, seu relato é advindo do século XII EC e feito a partir de uma *guemarah* do *Talmud bavli*, datado do séc. VI EC; fator que cria um distanciamento – cronológico e estilístico entre as fontes – que impõe mais dúvidas do que soluções sobre a ligação entre os grupos judaicos políticos do séc. I EC. Dessa forma, ao mesmo tempo que parece um exercício quase impossível situar a antiguidade e a atuação dos tzadoquitas de Qumran enquanto um braço apartado e radicalizado do saduceísmo, o

⁶³ Sumo sacerdote.

⁶⁴ Tribunal judaico que constituía a corte legislativa e jurídica supremas da antiga Israel.

Mas. Avoth oferece algum sinal mais provável sobre a atuação dos saduceus no sacerdócio e os conflitos internos que poderiam ter levado a um cisma radical durante o século I EC:

Simeon B. Shetah costumava dizer: “seja atencioso no interrogatório das testemunhas e seja cuidadoso com as palavras que partem delas [e que partem de você] porque elas podem aprender a absoluta falsidade”
(*MISHNAH. Mas. Avoth. I, 9*)

O curioso da referida *mishnah* é que ela se presta à tradição proferida por Simeon B. Shetah, irmão da rainha Shelomtzion⁶⁵ e que foi responsável, conforme indica a *guemarah* dessa *mishnah*, por restabelecer a atuação dos fariseus no *Sanhedrin*, que, por algum tempo, havia sido dominado pelos saduceus (*GUEMARAH. Mas. Avoth. I, 9. 36*). Uma vez que o *Sanhedrin* funcionava junto ao Templo antes da destruição deste e que a administração templária influenciava substancialmente na jurisdição prestada pelo *Sanhedrin*, há de se convir que um relato que indique que o Templo e que o *Sanhedrin* foram administrados pelos saduceus até a destruição destes, em 70 EC, parece constituir uma referência plausível na inter-atuação entre saduceus, asmoneus e essênios na política sacerdotal regente em Jerusalém, e que somente após os conflitos do século I EC é que se verifica os cismas de interesse entre esses grupos. Um pressuposto que, embora não seja capaz de afirmar a hipótese essênica ou dos tzadoquitas como sacerdotes de Qumran, não as invalidam e, mais ainda, estreitam a relação complexa e indefinida que as principais seitas judaicas do séc. I EC e as facções políticas surgidas desse cenário tinham, acentuando a incapacidade que temos em definir estes grupos mesmo que por meio de relatos tão descritivos quanto os de Josefo e dos pergaminhos.

Se não há qualquer menção aos essênios ao longo dos mais de 800 manuscritos; se a documentação do Mar Morto utiliza o termo “filhos de Tzadok” para se referir aos membros da Nova Aliança, contrariando assim os relatos de Josefo, Philo e Plínio ao fazerem menção aos essênios do deserto como uma seita de piedosos apartados de Jerusalém; se a ligação entre os saduceus com os tzadoquitas só nos é fornecida por meio da tradição oral compilada no início do séc. III EC pela *Mishnah* e interpretada, no séc. VI EC, pela *Guemarah*; e uma vez que absolutamente nenhuma fonte é capaz de indicar a ligação dos baithusseus como um subgrupo dos

⁶⁵ Salomé (141-67 AEC).

saduceus que, sob liderança de Tzadok, representavam uma facção da seita saduceia original que era contra o estabelecimento romano na Judeia, levando-os à instauração de uma Nova Aliança no deserto e apartando-os dos demais saduceus; as teorias sobre os grupos partidários que teriam originado a literatura do Mar Morto escorregam em mais contradições tanto pela ausência de dados, quanto pela incoerência entre as fontes.

A referida *mishnah* do *Mas. Avoth* que indica que o Templo e o *Sanhedrin* ficaram, durante muito tempo, sob domínio dos saduceus e que, mais tarde, o *Sanhedrin* pôde ser restabelecido pelos fariseus, parece, em contrapartida, sanar uma série de questões. É sabido, por meio do *Mas. Gittin*, que após a destruição do Segundo Templo, o *Sanhedrin* pôde ser sediado em Jamnia e mesmo na ausência do Grande *Sanhedrin*, o *Sanhedrin* menor e os *Bateh Dinim* continuaram a atuar em comunidades de médio e pequeno porte pela diáspora mediterrânica e a Palestina (MISHNAH. *Mas. Sanhedrin*. III, 6); também a cidade de Jamnia foi concedida a Yochanan *ben Zakkai* pelo general (e futuro Imperador) Vespasiano (69-79 EC) num encontro que os dois tiveram com a fuga de Yochanan durante o cerco a Jerusalém pelos romanos (*GUEMARAH. Mas. Gittin*. VI, 56b). A única descrição que a *Mishnah* e a *Guemarah* fazem de Yochanan *ben Zakkai* e dos demais sábios requisitados por ele para formar uma nova comunidade literária a partir de Jamnia, de Jerusalém e da Babilônia, é que estes eram fariseus, mesmo que a linhagem sacerdotal de alguns aponte para suas influências entre os asmoneus e os saduceus.

O próprio Simeon *ben Shetah*, mencionado na *mishnah* em questão, era um asmoneu e, enquanto tal – isto é, levando em consideração todo o relato da briga pelo sacerdócio entre asmoneus, saduceus, zelotas e sicários durante os conflitos judaicos do séc. I EC – é coerente que a *guemarah* declare que ele foi o responsável por restabelecer o domínio farisaico no *Sanhedrin*, que durante muito tempo se viu sob administração dos saduceus. Todavia, uma vez que o farisaísmo é configurado nos domínios de seita ao longo de todos os relatos de Josefo, seria incoerente um asmoneu restabelecer outra seita, que não a sua, no tribunal judaico, bem como parece incoerente a presença de uma literatura de caráter farisaico – este último entendio apenas no domínio de seita – à comunidade de Qumran quando esta é associada aos essênios e/ou aos tzadoquitas.

Perante todo o jogo de regra e contra-regra que abarca as discussões sobre a seita ou o grupo responsável pela produção literária de Qumran, é necessário

conferirmos o devido espaço que estas questões têm nas fontes e, especialmente quanto à relação que a produção literária do Mar Morto tem com um grupo específico; essas questões nos escapam. Se a comprovação do essenismo e, mais ainda, do tizadoquismo à literatura de Qumran é algo incapacitado de afirmativas, percebemos nas nuances entre as produções literárias do século I EC, que o judaísmo rabínico farisaico propagado pelas comunidades de Jerusalém e da Babilônia, teve uma influência mais atuante na esfera literária, a qual abriu portas para a implementação do judaísmo rabínico como modelo de vida normativo no pós 70, do que propriamente na definição e aceitação da seita farisaica por outras seitas e/ou comunidades judaicas do período. Ao passo que podemos identificar, na produção literária de Qumran, traços de influência estilística e narrativa próprias do farisaísmo, podemos ver a abrangência que o judaísmo rabínico adquiriu, no alvorecer da Era Comum, como forma normativa da vida judaica. Mesmo em Qumran, com todas as particularidades exegéticas, filosóficas e litúrgicas que a comunidade comportou, traços comuns à interpretação e à redação da Lei oral são também presentes, nos permitindo ver uma origem em comum do judaísmo normativo, ainda que com todas as pluralidades que este adquiriu no mundo antigo. Um fator que se deve, talvez, mais à construção de um imaginário sacerdotal que se alargou com as disputas pelo sacerdócio do Templo no séc. I EC e que parece ter sido reforçado com a queda desse e a indefinição, no pós 70, de uma normatividade filosófica e litúrgica entre as seitas judaicas e facções políticas, abrindo espaço à construção de vários judaísmos rabínicos e à necessidade de se transferir para as Leis (mosaica e oral) a identificação desses grupos com a prática judaica que julgavam a mais ideal.

2.2 Literatura em Qumran: Textos Sectários e Não Sectários

Tal como temos apontado, a produção literária do Mar Morto, ao demonstrar um tipo de judaísmo rabínico cunhado nos preceitos da comunidade assentada no deserto da Judeia, carrega também traços de uma estilística rabínica que parece ter florescido a partir da necessidade de compilação da Lei oral após a destruição do Segundo Templo, e da qual temos conhecimento principalmente a partir da literatura rabínica farisaica. Dentre todas as particularidades inerentes aos manuscritos do Mar Morto, talvez nenhuma outra questão seja mais particular à

Qumran do que a história do sacerdócio na comunidade e a sua influência nos escritos. Conforme aponta Lawrence Schiffman, uma vez que o surgimento da Nova Aliança, tanto em Josefo quanto nos pergaminhos (JOSEFO. *Bellum Judaicum*, 119-122; 4Q259), é declarado como um evento que rompeu com as lideranças sacerdotais de Jerusalém por motivos que eram, sobretudo, litúrgicos, compreender a história de Qumran é, igualmente, adentrar na história do sacerdócio na região (SCHIFFMAN, 1999: 51-55).

O estudo do papel do sacerdócio na comunidade do Mar Morto incide em questões relativas sobre a realidade histórica dos fatos, uma vez que essas informações não são claras nos manuscritos (ANGEL, 2008: 19; NORTON, 2009: 135; STONE, 2010: 24-26), mas atuam como o ponto de partida para a compreensão organizacional da comunidade. Diante da dificuldade na reconstrução do papel do sacerdócio em Qumran, empreendemos nossas análises sobre essa questão a partir de dois pólos que, cremos, são indissociáveis na construção do imaginário literário da comunidade: a influência da questão sacerdotal nos escritos sectários; e a forma como ele é tratado entre os escritos não sectários. Uma análise que nos leva diretamente à produção literária de Qumran, sobretudo no séc. I AEC ao II EC.

2.2.1 A Natureza dos Pergaminhos: Exegese e Divisão Literária em Qumran.

Conforme apontou Jonathan Campbell, a produção literária do judaísmo do Segundo Templo, quando em contraste com as evidências encontradas em Qumran, revela disparidades consideráveis entre as fontes (CAMPBELL, 2002: 112). Não só a autoria e a datação de muitos livros da bíblia hebraica e dos apócrifos⁶⁶ permanecem obscuras, como é difícil até mesmo detectar se livros como *Mets'hafe Kufale*, *Dani'El* ou o *Sefer Chochmat Shelomoh* apresentam uma perspectiva que era comum para o

⁶⁶ Livros que são atribuídos às comunidades pré-cristãs e/ou cristãs que não reconheciam a figura de Jesus Cristo, mesmo que estes escritos sejam originados durante ou após o séc. I e.c. O termo 'apócrifo' teria sido cunhado por Jerônimo, em sua *Vulgata*, no séc. V e.c, para designar escritos judaicos antigos que foram produzidos entre *Malakhi*, o último livro dos doze Profetas Menores que integra a categoria de *Neviim* (Profetas), até o surgimento dos primeiros evangelhos canônicos cristãos. São também conhecidos como livros pseudocanônicos e não foram incluídos, oficialmente, no cânone judaico antigo, embora haja a defesa, entre alguns estudiosos, de que o fato de muitos desses livros integrarem a categoria de *Ketuvim* (Escritos), a qual foi debatida no Sanhedrin de Jamnia sobre os livros pertencente à bíblia hebraica, oferece a eles um estatuto de oficialidade e reconhecimento, entre algumas comunidades judaicas palestinas do pós 70, enquanto escritos legitimados pela tradição bíblica (BROOKE, 2009: 12-17; ELLEDGE, 2005: 113-115).

período, ou se figuram uma produção marginal (BROOKE, 2009: 4-6; CAMPBELL, 2002: 112).

Ao final do Segundo Templo, é sabido que o judaísmo, fosse o da diáspora mediterrânica ou o da Palestina, se baseava em um *corpus* aberto e amplo de obras sagradas, sendo que a *Torah* atuava como o denominador em comum para todos os judeus. Mas uma vez que as limitações encontradas nas variações de datas e na autoria de muitos escritos precedem a destruição do Segundo Templo, os pergaminhos do Mar Morto oferecem uma possibilidade de perspectiva sobre o judaísmo do Segundo Templo muito mais ampla do que podíamos esperar. Não obstante, para dispormos de tal riqueza documental é necessário que se compreenda, dentro de sua produção, o caráter literário desses manuscritos, bem como o espaço de produção e repercussão do texto bíblico ou sectário.

Conforme se pensava, os manuscritos encontrados nas cavernas do deserto da Judeia comportam duas principais especificidades: a de escritos sectários, que geralmente estão vinculados ao cotidiano e aos interesses da comunidade ao qual são associados; e a de escritos não sectários, com conteúdos literários bíblicos. Entretanto, mesmo essas duas características ainda representam uma ampla gama de variedade existente entre os pergaminhos, e na tentativa de torná-la mais suscinta, Frank Moore Cross (1961: 145-146) primeiramente sugeriu que os manuscritos de caráter sagrado fossem, pelo menos, enquadrados dentro dos três principais tipos de textos sagrados produzidos ao final do Segundo Templo: o texto massorético, que representava, sobretudo, a produção literária das comunidades da Babilônia; o texto do pentateuco samaritano, em referência à produção textual das comunidades da Palestina; e a Septuaginta, com representatividade no Egito e em algumas partes do leste mediterrâneo.

A proposta de Cross incidia justamente na dificuldade que temos em traçar uma linha genérica sobre a produção literária do séc. I AEC ao séc. I EC, buscando assim se ater às principais regiões e produções literárias que definiram a forma do cânone judaico – ao final do séc. I EC e início do séc. II EC – com o *Sanhedrin* de Jamnia. No entanto, a própria pluralidade do conteúdo dos pergaminhos e a presença de intenções messiânicas e apocalípticas nos manuscritos sectários, não permitiu que os mesmos fossem enquadrados, satisfatoriamente, na divisão literária proposta por Cross. Assim, Emanuel Tov (2001: 47-52) formulou outras categorias nas quais os pergaminhos pudessem ser comportados sob o argumento de que houveram, pelo

menos, cinco tipos de produção textual ao final do séc. I EC. Isto é, Tov entende que 35% dos manuscritos de Qumran comportam a forma dos textos proto-massoréticos; 15% são do tipo pré-samaritano; 5% correspondem ao texto septuaginto; 25% não são encaixáveis com qualquer outra produção bíblica do período, se atendo assim a uma particularidade de Qumran, e 20% são de textos sobre a prática de Qumran, atrelados à atividade sectária da comunidade.

O problema da proposta de Emanuel Tov foi, entretanto, de caráter mais taxionômico do que classificativo. No início da década de 90 foi amplamente debatido entre os estudiosos se o termo *bíblico* seria anacrônico para se referir aos manuscritos de Qumran, uma vez que os textos autorizados enquanto bíblicos já estavam estabelecidos e a sua transmissão era também estável no período do Segundo Templo (BROOKE, 2009: 2-4). Conforme observa Philip Davies (2003: 144), o adjetivo bíblico⁶⁷ não é exatamente correto para ser aplicado aos manuscritos, uma vez que não havia bíblia – tal como a forma canônica do termo supõe – durante o período de atividade literária de Qumran (séc. III AEC ao séc. I EC), mas apenas alguns escritos sagrados que já eram reconhecidos, de comum acordo, para algumas comunidades judaicas, e a *Torah*, que atuava como uma Escritura legítima para todas as comunidades judaicas. Como a classificação de Tov partia justamente da circulação de textos bíblicos ao final do séc. I EC, ela logo esbarrou em problemas taxionômicos sobre a classificação desses escritos, muito embora pouca objeção se faça às categorias propostas por Tov sobre a variedade de escritos sagrados produzidos a este período.

É importante reconhecer, entretanto, que à parte das classificações taxionômicas ou literárias de Qumran, o processo de transmissão dos textos sagrados – e por isso de autoridade – é, igualmente, um processo de interpretação. Um fato que, bem lembra George Brooke, esbarra no problema irrefreável de se fazer uma distinção rígida entre texto e interpretação (BROOKE, 2009: 4). E ainda que tenhamos os cuidados em conferir à literatura de Qumran suas particularidades, enquanto produção literária de caráter rabínico, escriba e sagrada, não convém negligenciarmos que a parcela parabíblica destes escritos incide sobre lentes rabínicas da *Agadah* e da *Halakhah* (BROOKE, 2009: 4; DAVIES, 2003: 146-147). Um fator que, somado às

⁶⁷ Em contraposição aos argumentos de Davies, entendemos que uma vez que muitos pergaminhos são de caráter bíblico, ainda que não estejam atrelados diretamente ao período de composição da bíblia, não há muita razão de condenar tal terminologia aos escritos de caráter não sectário.

considerações de que no período pré-canônico a exegese implícita nos textos parabíblicos se dá por meio de composições autoritárias anteriores (BROOKE, 2009: 5-6), a forma dominante de interpretação se constrói a partir de textos bases, primários e imbuídos de um maior teor de sacralidade dos que os demais derivados a partir destes primeiros e vai, gradualmente, sendo suplantada por uma interpretação explícita que, tal como acontece com os textos rabínicos da Lei oral normativa, merece atenção na medida em que abre espaço para a inserção de uma exegese genericamente escrita em Qumran, ainda que ela tenha ocorrido de forma particular quando comparada à produção escrita de outras comunidades (BROOKE, 2009: 156; DAVIES, 2003: 149; SAUKKOMEN, 2009: 65).

Uma vez que é possível detectarmos a presença de interpretações agadáticas e halakhaicas nos escritos sagrados de Jerusalém desde a segunda metade do séc. II AEC, com o processo de compilação da *Mishnah* verifica-se, com maior nitidez, a preocupação com o estabelecimento de uma metodologia de derivação da Lei escrita. O *Midrash Halakhah* é, neste sentido, talvez o maior exemplo que temos do estabelecimento de uma hermenêutica derivada da *Torah* que se deu mediante a prática escrita que, àquele período, foi feita sob luzes tanaítas. Derivado do radical *darash* (investigar), o *Midrash Halakhah* configura o mais importante conjunto interpretativo de leis do judaísmo antigo, estando presente na *Tanakh* e no *Talmud*. Tendo se iniciado sua elaboração no século I AEC e sendo finalizado, mais formalmente, apenas no séc. V EC, ele compõe todas as *halakhot* oriundas de uma analítica exegética pré-estabelecida conforme aquilo que se quer preservar com mais rigor na *Torah* (MARIANO, 2013: 95).

Ao *Midrash Agadah* reserva-se o conjunto de leis derivadas da tradição oral a partir das quais é possível extrair diferentes significados além daqueles perceptíveis apenas pela compreensão literal. Ambas as disposições de leis configuram literaturas rabínicas de prática escrita e, neste sentido, a intervenção rabínica frente ao texto mosaico e o desenvolvimento de uma hermenêutica sacro-legislativa se inserem como os principais fatores que permitiram não somente a insurgência dos vários tipos de judaísmos praticados no ambiente da diáspora, uma vez que o texto sagrado tornou as formas de interpretação – sob luzes rabínicas – mais possíveis e acessíveis, como acabou conferindo uma emancipação da exegese frente ao texto.

Ainda que a efetiva presença do *Midrash Agadah* e do *Midrash Halakhah* seja um fenômeno mais perceptível entre as comunidades literárias de Jerusalém e

da Babilônia, uma vez que estão presentes ao longo dos *talmudim* (*Yerushalmi* e *bavli*), os escritos de Qumran também apresentam sinais consideráveis da exegese dos *midrashim*. Como um dos primeiros a defender a existência de um *Midrash* em Qumran, Lawrence Schiffman entende que, nos manuscritos, “os *midrashim* atuam como uma exegese na qual uma passagem comprovada na Escritura desempenha um papel fundamental para o que vai ser interpretado” (SCHIFFMAN, 1975: 47-49). Mas, de uma forma geral, esse é o papel da exegese *Midrash*, isto é, o de buscar sempre uma passagem ou referência na Escritura para que as interpretações possam ter legitimidade e ser inseridas na esfera celestial e legislativa. Assim, na expectativa de defender uma exegese *Midrash* mais particular às características de Qumran, Michael Fishbane (1988: 366-368), em seu artigo intitulado “*Mikra at Qumran*”, explicita quatro categorias exegéticas as quais, segundo o autor, permeiam os *midrashim* de Qumran.

A primeira delas, conforme indica o autor, é a exegese dos escribas, que apresenta uma especialização da prática escriba nos textos da comunidade; a segunda exegese apresentada por Fishbane é a jurídica, na qual se observam técnicas de precisão linguística, tópicos de especificação e restrição, além de extensões analógicas para descrever casos e situações; a terceira é a da exegese homilética, a qual o autor não consegue explorar com afinco e, em algumas ocasiões, acaba aproximando-a muito da *Agadah* (FISHBANE, 1988: 371); em quarto lugar, Fishbane explora a existência de uma exegese profética nos pergaminhos, argumentando que talvez esta seja a principal característica exegética dos textos de Qumran quando comparado aos *midrashim* das outras comunidades e a qual o autor acredita estar presente ao longo de todo o conteúdo do *Serek hamilhamah*⁶⁸, Cairo

⁶⁸ Conhecido pela simbologia de 1QM, o *Serek Hamilhamah* (Manuscrito da Guerra) é um dos sete manuscritos originais descobertos na caverna 1 de Qumran, no ano de 1947. Ele contém 19 colunas (originalmente havia pelo menos vinte), das quais as primeiras linhas 14-19 foram preservadas. Com escrita em hebraico, o documento é datado como sendo do final do século I AEC ou do início do século I EC. Sete fragmentos adicionais (4Q491-497) com conteúdos semelhantes também foram encontrados, mas a relação entre estes textos com 1QM não é totalmente clara, pois podem ser apenas uma versão anterior de 1QM ou materiais que se basearam neste. O pergaminho descreve o confronto entre os “Filhos da Luz” (termo usado nos pergaminhos pelos membros da comunidade para referirem a si mesmos) contra os “Filhos das Trevas” (designação para os inimigos da comunidade, os impuros, corruptíveis e não-judeus), que seriam auxiliados pelos kittim (provável referência aos romanos). A documentação descreve que o confronto duraria por 49 anos, culminando na vitória dos “Filhos da Luz” e na restauração dos serviços do Templo. É um documento que descreve, ademais, temas como combate, armamento, as idades dos participantes e manobras militares. Os quais, conforme a tradução de Geza Vermes leva a crer, em muito se assemelha com os manuais e tratados militares romanos. (<<http://dss.collections.imj.org.il/isaiah>> Acesso em 23 de jun. de 2015; VERMES, 1997: 171-172).

Damasco (11Q) e *Florilegium*⁶⁹ (4Q174) (FISHBANE, 1988: 366-368).

Mas mesmo as propostas de Schiffman e Fishbane ainda comportavam a exegese dos pergaminhos sob as luzes *midrashim* agadáticas e halakhaicas. Assim, Philip Davies, tempos mais tarde, enfatizou que não somente o *Midrash Agadah* e o *Midrash Halakhah* estavam presentes na exegese de Qumran, mas que esta se dava também – e talvez principalmente – por meio de uma exegese que é a da interpretação dos sonhos e da intenção profética da Escritura (DAVIES, 2003: 149). Uma discussão que abriu espaço para a influência ativa do papel do sacerdócio na comunidade e na produção literária do Mar Morto, conferindo, a partir de então, uma maior particularidade à exegese de Qumran.

Compreender o processo de evolução da literatura rabínica de Qumran até a esfera canônica não é algo modelar, tal como se verifica, por exemplo, nos escritos rabínicos oficiais das Escolas literárias de Jerusalém e da Babilônia, os quais, com a compilação da *Mishnah* no decênio final do século II EC, e dos *talmudim*, até o séc. VI EC, já gozavam do estatuto pertencente aos cânones da Escritura. Diferentemente da autonomia rabínica atuante nos sagrados escritos que se verifica nessas comunidades, não é possível traçarmos o mesmo paralelo evolutivo para o conteúdo literário sagrado do Mar Morto uma vez que o movimento que transfere a exegese implícita para a explícita no texto sagrado, tal como pontua Brooke (2009: 5), ainda que tenha uma atuação efetiva da parcela rabínica, no caso da produção do Mar Morto isso é feito com a intensa participação e autonomia que se confere à figura do sacerdote em Qumran, o qual muito embora também atue como escriba, não deve ser encarado como uma figura comum à produção literária escriba que prevaleceu a esse período.

2.2.2 O Sacerdócio em Qumran: Atividade Literária entre Escribas e Exegetas

⁶⁹ Conhecido pela simbologia de 4Q174, *Florilegium* é originado da caverna 4 de Qumran e tem sua composição datada por volta do final do século I AEC. A coleção de textos reúne passagens de II Shemuel e do Saltério, além de outras passagens da Escritura que servem para apresentar a doutrina sectária identificando a comunidade com o Templo em uma anunciação à vinda do Messias, à glorificação do “Ramo de Davi” e à legitimidade do “Intérprete da lei” (provável menção aos sacerdotes da comunidade) (VERMES, 1997: 389).

Se a figura do sacerdócio na comunidade deve ser vista sob suas particularidades, é igualmente possível pensarmos em uma associação enfática da exegese de Qumran com a função exercida pelo escriba na comunidade. Mesmo em outras comunidades judaicas a figura do escriba não parece atuar, no mundo antigo e especialmente nos textos sagrados, como uma função individual e correspondente apenas ao texto. De acordo com Jonathan Norton (2009: 135), supõe-se facilmente que os escribas são os responsáveis pelo conteúdo literário do Mar Morto pela imagem clássica⁷⁰ que se conferiu a estes durante os séculos III ao I AEC, período no qual os membros responsáveis por compor a literatura exegética aparecem sempre atuando como copiadores dos escritos bíblicos e trabalhando em seus *scriptora*. Todavia, a consciência que se estabeleceu, nas últimas décadas, da extensão textual e da variedade literária dos *corpora* sectários e não sectários de Qumran, tem levado a uma aceitação de que nem todos os pergaminhos do final do Segundo Templo encontrados nas cavernas do Mar Morto tiveram origem em Qumran. Tal perspectiva leva a crer que os escribas de Qumran tinham uma capacidade de treinamento especializada e, de certa forma, mais explorada do que aqueles das demais comunidades judaicas, uma vez que a quantidade de pergaminhos e a recorrência de cópias destes indicam escritas muito precisas e similares mesmo diante da distância temporal entre muitos destes documentos.

A quantidade exacerbada de cópias do pergaminho de *Isaiah* (1QIsa) encontrada em Qumran, conduziu à hipótese de que os escribas tinham uma prática literária profissionalizada e que dispunham de acesso a um espaço/biblioteca no qual lhes era permitido comparar as várias cópias para fazerem versões similares e mais próximas o possível daquela primeira. Dessa forma, supõe-se não somente que os escribas de Qumran dispunham de mecanismos e instituições para assegurar a prática que exerciam, como foram envolvidos profissionalmente na recolha e preservação dos manuscritos que foram copiados de um texto autoritário⁷¹ (NORTON, 2009: 136), fator que aproxima a prática literária do escriba de Qumran, de um exegeta. Mas pensar tal suposição implica, conseqüentemente, numa associação entre a exegese de Qumran com a literatura escriba sectária, uma vez que é mais fácil

⁷⁰ Cf. DE VAUX, R. *Ancient Israel: Social Institutions*. Lansing: McGraw-Hill, 1965; STEGEMANN, H. *The library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus*. Gran Rapids/Leiden: Brill, 1998.

⁷¹ Texto de origem, tido como mais autêntico e legítimo que os demais. É geralmente utilizado como o texto base para as demais cópias feita a partir dele.

notar a atuação direta da profissionalização escriba em escritos que demonstram, mais abertamente, a autoria do profissional responsável por redigir e interpretar o texto, tal como é o caso dos escritos sectários.

Se tomado esse pressuposto, assim como pontua Norton (2009: 135), a literatura de Qumran, mais especificamente a sectária, emerge como uma espécie de diálogo interno dos escribas no qual a exegese sectária é produzida por escribas e para escribas, diferenciando-se de uma literatura distinta produzida por exegetas judaicos ao período de composição da literatura mishnaica e talmúdica. Por outro lado, e não menos importante, cabe perguntar se há traços reais na composição dessa exegese escriba sectária que faz com que ela seja substancialmente distinta da exegese sagrada de Qumran, e por isso não sectária, mas que é, igualmente, uma produção escriba. Pois uma vez que temos a condição de verificar tais traços, talvez seja possível, pela primeira vez, observarmos essa emancipação escriba, rabínica e copista da literatura de Qumran frente às outras comunidades. Caso contrário, a suposição de Norton ainda continua a esbarrar na dificuldade que temos em delinear traços das diferentes especializações ocupadas pelo escriba ao final do Segundo Templo, pois ainda que seja possível reconhecermos a pluralidade na atuação dos escribas entre os escritos produzidos do séc. II AEC ao VI EC, é importante lembrar que o escriba, por si só, nunca atuou como uma função isolada em outras comunidades, estando sempre associado a um movimento exegético ou a uma prática literária, fosse apenas a rabínica, ou a dos *soferim* (V-III AEC), a dos *zugoth* (II-I AEC); a dos *tanaim* (I AEC- II EC); dos *amoraim* (III- V EC); dos *saboraim* (V EC), e dos *geonim*⁷². Assim, verificar uma produção escriba e feita para escribas entre os escritos sectários do Mar Morto, talvez desponte como uma forma viável de delinear uma História do

⁷² Os *Talmudim* demonstram uma divisão periódica das eras rabínicas que são muito convencionais aos interesses de produção literária dos rabinos. Strack e Stemberger enfatizam que a relação entre a tradição e o ensino é fundamentalmente o pilar da literatura rabínica e por isso a delimitação dos períodos de estudo e a produção da literatura da *Mishnah* e dos *Talmudim* refletem os anseios de cada época e de suas conseqüentes escolas de estudo. Os *soferim* (V-III AEC), nome derivado do radical *sêfer* (livro) e que esta relacionado à semântica do verbo *contar* –visto que uma das tarefas mais importantes desses escribas era contar a quantidade e a repetição de termos presentes na *Torah* –, facilitaram a compreensão do texto por meio do *estudo de paralelos*, aplicando uma semântica do discurso própria ao contexto bíblico. Eles inauguram a primeira época, seguindo-se os períodos dos *zugoth* (II-I AEC); dos *tanaim*, os repetidores (I AEC- II EC); dos *amoraim*, os comentadores (III- V EC); dos *saboraim*, os editores do *Talmud bavli* (V e.c), e dos *geonim*, derivado da raiz *ga'on* (einentes), indicando o título recebido pelos chefes das academias da Babilônia (VI-XI e.c) (NODET, 1997: 28; STRACK; STEMBERGER, 1996: 7; TALSHIR, 1999: 23).

sacerdócio na comunidade, visto que boa parte dos manuscritos sectários giram em torno de questões sacerdotais organizacionais e litúrgicas.

Se, por um lado, podemos constatar que o período de produção da literatura sectária, devido à sua extensão, não pode ser deduzido como unívoco, pois muitas das variações encontradas nessa literatura podem ser resultado das distâncias geográficas e temporais ou de perspectivas copistas (ANGEL, 2008: 24; DIMANT, 2005: 106), tal questão não é capaz de suprir o argumento de que há uma exegese sectária em Qumran feita por iniciativas internas e auto-suficientes dos escribas. Na medida em que a prática escriba de Qumran se torna um exercício literário destinado à parcela escriba, feita por ela e para ela, há uma aproximação da imagem do escriba a de um copista, retirando, em certa medida, a função do escriba apenas como exegeta. Assim, com o cuidado em reservar a essas questões seus devidos limites, devemos pensar a autonomia e a emancipação do escriba de Qumran dentro do espaço de tradução e autoria dos textos sagrados, pois é a partir destes que temos a oportunidade de verificar os vários tipos de produção literária de prática escriba que se desenvolveu em Qumran.

Longe de ansiarmos sanar os problemas advindos com a proposição de que a prática escriba em Qumran teve um desenvolvimento mais autônomo e especializado do que outras comunidades, compreendemos, entretanto, que a necessidade de se adentrar em tal suposição muitas vezes recai no anseio que temos em esboçar uma História do sacerdócio em Qumran, já que este parece constituir o principal eixo de particularidade literária da sociedade. Mas ainda que equacionar essa História permeie muitas brechas, podemos encontrar, em outras instâncias, noções sacerdotais que as fontes são capazes de nos conferir entre os escritos sectários. É sabido que alguns manuscritos sectários de Qumran expressam uma expectativa messiânica e que, como a exemplo do *Cairo Damasco* (CD I-XIV) e do *Serek ha-Yachad* (IQS; 4Q258; 4Q259), exploram intenções proféticas e noções sacerdotais a partir de pressupostos escatológicos:

[...] Os remanescentes que se ativeram firmemente aos mandamentos de Deus, Ele fez a Sua Aliança para sempre com Israel, desvelando-lhes as causas ocultas do desencaminhamento de Israel. Ele descerrou diante deles Seus *Sabbaths* Santos e suas gloriosas festas, os testemunhos de sua retidão e os caminhos de Sua verdade, e Seu desejo de que o homem seguisse sua vontade para que pudesse viver. E eles cavaram um poço rico de água; e aquele que a despreza não viverá. [...] Mas Deus, em Seus maravilhosos mistérios, perdoou-lhes seus pecados e sua iniquidade; e Ele construiu para os homens uma casa segura em Israel como nunca desde a

antiguidade até hoje. [...] Os sacerdotes são os convertidos de Israel que deixaram a terra de Judá e (os levitas são) aqueles que a eles se juntam. Os filhos de Tzadok são os eleitos de Israel, os homens chamados pelo nome que permanecerão fiéis no final dos tempos. Vede a lista completa de seus nomes de acordo com suas gerações, e a época em que viveram, e a quantidade de suas provações, e os anos de sua permanência, e alista exata de suas ações. [...] Segundo a Aliança que Deus fez com os antepassados, perdando seus pecados, assim também Ele perdoará os pecados destes. (CD, I-IV)

[...] Deus os lembrou da Aliança feita com os antepassados e suscitou de Arraron homens de discernimento, e de Israel, homens de sabedoria, e Ele os fez ouvir. E eles cavaram o Poço: “o poço que os príncipes cavam, que os chefes do povo perfuram com o cajado” (*Bamidbar*. 21, 18). O Poço é a Lei, e aqueles que o cavaram eram os convertidos de Israel que saíram da Judá, permanecendo por algum tempo na terra de Damasco. Deus denominou-os a todos príncipes porque iam ao encontro dEle, e ninguém questionava sua reputação. O Cajado é o Intérprete da Lei de quem Isaías dissera: “Ele fabrica uma ferramenta para a Sua obra (*Isaiah*, 16), e os chefes do povo são aqueles que vieram para cavar o Poço com os cajados, com os quais o Cajado ordenou que caminhassem durante toda a era de iniquidade – e sem estes não achariam nada –, até que venha aquele que ensinará a retidão no final dos tempos. (CD, VI)

[...] Nenhum dos homens que ingressam na Nova Aliança na terra de Damasco (B I)⁷³ e que novamente a traem e se separam da fonte das águas da Vida, será contado no Conselho dos povos ou sequer inscrito em seu Livro, desde o dia da reunião (B II) do Mestre da Comunidade até a vinda do Messias, procedente de Arraron e Israel. (CD, VIII)

Homem algum da Aliança de Deus dará ou receberá qualquer coisa dos filhos do Abismo, exceto em troca de pagamento. Homem algum formará qualquer associação para comprar ou vender sem informar o Guardiã do Acampamento. Este é o Preceito para a assembleia dos acampamentos durante toda a era da iniquidade, e aquele que não se ativer firmemente a estes (estatutos) não estará apto a habitar a terra [quando o Messias de Arraron e Israel vier no final dos dias].

Estes são os [preceitos] pelos quais o Mestre [se conduzirá em sua relação com todos os vivos, até que Deus venha para julgar a terra. Como Ele disse: “Dias tais virão sobre ti e teu povo, e sobre a casa de teu pai] como jamais existiram desde que Efraim partiu de Judá (*Isaiah*, 8.7); mas para aquele que caminhar por esses (preceitos), a Aliança de Deus permanecerá firme para salvá-lo de todas as ciladas do Inferno, ao passo que o tolo será punido. (CD, XIII-XIV)

Nos excertos da *Exortação* apresentados nos pergaminhos de *Cairo Damasco*, a imagem do sacerdócio é recorrentemente vinculada ao surgimento da Nova Aliança, despontando como característica *sui generis* da comunidade do Mar Morto. Verifica-se nas afirmações de que “os convertidos de Israel que deixaram a

⁷³ Na tradução de Geza Vermes, A coluna I do manuscrito B do *Cairo Damasco* teve que ser inserida em algumas passagens do manuscrito A. Para tanto, o autor explicita essas inserções com as menções, entre parêntese, da nomenclatura B.

terra de Judá” não somente foram lembrados por Deus da Aliança feita com os antepassados, como Este suscitou de “Arraron homens de discernimento, e de Israel, homens de sabedoria”, vinculando-se a legitimidade sacerdotal da comunidade à linhagem de Arraron, o primeiro Sumo Sacerdote. Os excertos ainda testemunham que não há perdão para aqueles que “ingressam na Nova Aliança na terra de Damasco e que novamente a traem”, ficando estes renegados da comunidade. Há uma passagem, ademais, que merece atenção uma vez que parece elucidar a presença de uma literatura ativamente escriba, sectária e messiânica, visto que não se aproxima de outros escritos sagrados, se atendo basicamente às intenções sacerdotais e proféticas da comunidade.

Quando se diz “Nenhum dos homens que ingressam na Nova Aliança [...] será contado no Conselho dos povos ou sequer inscrito em seu Livro, desde o dia da reunião do Mestre da Comunidade até a vinda do Messias, procedente de Arraron e Israel” (CD, VIII), é possível aferirmos que o Mestre da Comunidade, ou o Príncipe, tal como fica evidenciado nos excertos seguintes, parece ocupar claramente o papel de sumo sacerdote que atua com legitimidade, uma vez que este é procedente de Arraron. Todavia, quanto ao messias há um problema interpretativo que nem mesmo a tradução de Geza Vermes conseguiu sanar, uma vez que não se sabe ao certo se este também será procedente de Arraron, e por isso um sacerdote, ou se ele apenas provirá da terra de Israel. Em todo o caso, a passagem em questão não somente demonstra o estreitamento entre a função sacerdotal na comunidade com as intenções messiânicas que são conferidas aos escritos sagrados, como ela parece demonstrar a inauguração de uma prática muito particular a Qumran: a de escrever e inscrever a atuação dos sacerdotes na comunidade, uma vez que ela enfatiza a existência de um Conselho dos povos e a presença de um Livro no qual são registrados os nomes, os feitos, as honras e até mesmo as gerações de homens fiéis à Nova Aliança.

Neste sentido, há a possibilidade de afirmarmos uma exegese escriba e destinada a escribas em Qumran. Mas vale constatar que, neste caso e em outros ao longo do *Cairo Damasco* e do *Serek ha-Yachad*, a figura do escriba é, antes, a de um sacerdote, e enquanto tal, a ideia de uma exegese escriba e sectária parece mais funcional e viável apenas quando elucidada a associação entre a parcela escriba com a organização sacerdotal da comunidade. Se recaímos apenas na enunciação da existência de uma “exegese escriba em Qumran” (NORTON, 2009: 136), acabamos

conferindo à prática escriba de Qumran uma linha genérica que, mesmo pressupondo uma profissionalização da escrita e editoração de determinados textos, não parece se distanciar muito dos escribas das outras comunidades. E ao passo que tentamos conferir à exegese de Qumran suas particularidades, nuances como estas não devem ser ignoradas.

Em meio as evidências que aproximam a existência de uma exegese escriba sectária em Qumran do teor sacerdotal da comunidade, vale lembrar que definir um escriba judeu no Segundo Templo é um exercício de difícil comprovação pela falta de distinção – na maior parte das comunidades judaicas – entre um escriba e um copista, isto é, um exegeta e um mero técnico (BROOKE, 2009: 138), e pela quase incapacidade que temos em medir o alcance das tarefas responsáveis pelo escriba dentro das comunidades, parecendo-nos mais razoável observar, assim, a existência de uma exegese sectária em Qumran que, enquanto produção literária de larga escala, parece apresentar um modelo genérico. Entretanto, no tocante aos fatores preponderantes à instauração de uma natureza sacerdotal à exegese de Qumran, não nos convém negar sua existência, e tal característica não se atém apenas à prática escriba, permeando todos os setores da comunidade.

Como um profissional responsável pela prática literária de Qumran, parece haver uma distinção entre o escriba e o copista dentro da hierarquia literária da comunidade do Mar Morto. No entanto, ainda que a distinção para tais funções não encontre muitos suportes taxionômicos nas fontes, ressaltamos que o *Serek ha-Yachad* dá mostras da disposição organizacional e hierárquica da comunidade, sobretudo no tocante aos assuntos sacerdotais:

Deverá haver no Conselho da Comunidade doze homens e três sacerdotes perfeitamente versados em tudo que foi desvelado da Lei, cujas obras serão a verdade, a retidão, justiça, bondade e humildade. [...] O Conselho da Comunidade será a muralha já tão testada [...]. Será a Santíssima Morada para Arraron com o eterno conhecimento da Aliança da justiça. [...]. Quando, no espaço de dois anos, a perfeição de sua conduta for confirmada pela autoridade da Comunidade, deverão ser então destacados como santos dentro do Conselho dos homens da Comunidade. [...] E quando estes se tornarem membros da Comunidade de Israel, dentro de todas estas regras, separar-se-ão da morada dos homens sem Deus e retirar-se-ão para o deserto a fim de preparar seu caminho tal qual está escrito: “Preparai no deserto o caminho de..., aplanai no deserto uma vereda para o nosso Deus (*Isaiah*. 10.3)”. Esta (vereda) é o estudo da Lei que Ele ordenou por intermédio de Moshe, para que eles possam agir de acordo com tudo que foi revelado de época em época, e conforme o que os Profetas revelaram pelo Seu Espírito Santo.
(4Q259, II. 3)

Verifica-se que a hierarquia sacerdotal não somente dispunha de um ritual de iniciação no qual se prestava fidelidade e provação à Nova Aliança como, quando inseridos no seio da comunidade e versados nos assuntos de competência sacerdotal, estes se retiravam para o deserto para agir de acordo com a observância e a interpretação da Lei, que não só configurava uma prática litúrgica, mas também escriba e escriturária, tal como se comprova pela menção de que “Ele (Deus) ordenou por intermédio de Moshe, para que eles possam agir de acordo com tudo que foi revelado de época em época, e conforme o que os Profetas revelaram”, que nada mais é do que a ordenação de compilação da Lei oral predita na *Torah* (*Shemot*, 24.12; *Devarim*, 13.4) e que, nos moldes rabínicos farisaicos das comunidades de Jerusalém e da Babilônia, acabaram originando a *Mishnah* e o *Talmud*.

Tão logo é possível detectarmos a presença de uma exegese escriba sectária em Qumran, é igualmente necessário que esta seja sempre inserida nos pressupostos sacerdotais da comunidade e, sobretudo quando comparada a prática literária escriba de Qumran com as atividades literárias de Jerusalém e da Babilônia, as quais apresentam uma produção vasta e fazem distinções mais precisa entre aqueles que reproduziam mecanicamente o texto e aqueles que trabalhavam como exegetas habilmente envolvidos na elaboração e reformulação do texto ancestral sagrado, há de se convir que a generalização se dá apenas no tocante à produção literária em larga escala e à preocupação dessas comunidades em explorarem a escrita da Lei oral. Mas exceto por essas questões, o imaginário sacerdotal de Qumran ainda atua como um eixo central e definidor da produção literária do Mar Morto, se distinguindo substancialmente das outras comunidades a partir do momento em que transfere para o escriba a autonomia do exegeta sacerdotal. Uma discussão que, não há dúvidas, ainda há muito que ser debatida sob outros aspectos, mas para estes há de se reservar o espaço de tradução e repercussão do texto, pois quanto à autonomia sacerdotal, pelo menos neste quesito os pergaminhos parecem apontarem perspectivas muito particulares e definidoras de Qumran.

2.3 Autoria e Tradução nos Manuscritos do Mar Morto

Se a historiografia judaica oficial teve uma maior ampliação com a compilação da Lei oral a partir de um processo que foi imbuído de relações consideráveis com o Império Romano, visto que até mesmo a permissão de sua redação foi conferida a lehuda Hanasi pelo Imperador Antonino Pio, revelando um exemplo da relação de clientelismo e patronato⁷⁴ na qual, segundo moldes romanos, a obra a ser publicada só adquire reconhecimento quando apoiada (e legitimada, por conseguinte) por um patrono, não podemos colocar em linhas genéricas a produção do Mar Morto como condicionada também por essas questões. É importante pontuar que, uma vez que o espaço de disseminação do texto sagrado tem um estatuto também celestial, conceitos como o de autoria e tradução devem ser repensados no âmbito da textualidade atemporal ao qual a obra sagrada pretende ser, mas que nem por isso devem ser ignorados também dos processos de tradução e repercussão do texto que são interiores a qualquer proposta de escrita, produção e circulação do texto.

Assim, quando os debates acerca de tradução e autoria parecem ter ganhado novos impulsos nas últimas décadas, sobretudo com as revisões propostas por Roger Chartier⁷⁵ e Giorgio Agamben⁷⁶ sobre a questão da autoria apresentada por Michel Foucault⁷⁷, sobretudo em sua célebre conferência “O que é um autor?”, cremos

⁷⁴ Conforme indica Andrew Wallace-Hadrill, o sistema de patronato e clientelismos pode se referir a uma série de relações que existem objetivamente em certas sociedades, ou pode se tratar de um meio no qual os protagonistas (patronos) delinham e exploram as relações que seram concebidas com os outros (WALLACE-HADRILL, 1989: 65). Em ambos os casos, trata-se de uma prática social, cultural e política e que, ademais de suas diferenciações culturais, parece estar presente ao longo de toda a História Ocidental, ainda que a nomenclatura para tal relação seja, por vezes, ignorada ou colocada em segundo plano. Cf. WALLACE-HADRILL, A. Patronage in Roman Society. In:_____. (Ed.). *Patronage in Ancient Society*. London: Routledge, 1990. pp. 65-89.

⁷⁵ Obra na qual o autor, apropriando-se da ideia sumaria de Foucault sobre autoria e produção, propõe um revisionismo da “função autor” na escrita ocidental sustentando o argumento principal de que a operacionalidade da função do autor não se inscreve no momento da prática escrita, mas se insere, antes, dentro de uma ordem específica do discurso que a engloba. Cf. CHARTIER, R. *O Que é o Autor? Revisão de uma Genealogia*. São Carlos: EdUFScar, 2012.

⁷⁶ Com Agamben, os debates da função autor e da autoria das obras é retomado não às luzes do espaço do texto nos discursos de poder, mas pelos sentimentos de inquietação, especulação e negativismo que assolam a sociedade contemporânea. Partindo de um conceito de contemporâneo que é amorficamente negativista, Agamben entende que o contemporâneo é, para a o tempo real da experiência, algo obscuro e que incide sempre sobre sombras, sendo necessário que se recorra ao tempo e experiências passadas como fontes de inspiração e clareza. Assim, o exercício do autor e a autoria das obras são deslocados, para a escrita e a produção contemporânea, sob os jugos das emoções presentistas que transformam o leitor como um capacitador e um catalisador da obra a ser lida, transformando o texto em outros textos e por isso expandindo o hemisfério da função autor na obra que se lê. Cf. AGAMBEN, G. *Bartleby, Escrita da Potência*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2008;_____. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: ARGOS, 2009.

⁷⁷ Em conferência ministrada no ano de 1969, Foucault apresenta uma breve discussão sobre a noção que se tem da “função autor” a partir da relação entre texto e autor, isto é: “a forma como o texto aponta para essa figura que lhe é exterior e anterior, pelo menos em aparência” (FOUCAULT, 2002: 34). Usando metaforicamente de conceitos de morte e anulação para salientar a negligência a qual o autor fica resignado diante do ato da escrita que lhe é maior e exterior, Foucault destaca, no entanto, que a preservação do papel do autor na escrita é resguardado por duas noções básicas: a de a obra e a de

ser conveniente traçarmos uma breve genealogia dos circuitos que foram definidores na inauguração dos debates sobre a tradução e a autoria, indo desde a antiguidade de termos como *mímesis* e representação, às iniciativas de tradução de obras antigas pelos modernos. Um quadro que, especialmente entre a Antiguidade, o Medievo e a Modernidade, foi mais explorado no âmbito literário, artístico e filosófico, fazendo-se necessário irmos ao encontro destes debates.

Em um primeiro momento, faremos uma breve digressão histórica sobre o conceito de *mímesis* e seu desdobramento no conceito de tradução, correlacionando-o às práticas e teorias artísticas da Antiguidade à Modernidade. Uma vez que compreendemos os cânones narrativos bíblicos como *corpora* narrativos de premissa religiosa que exercem uma função social, é senão razoável torná-los partícipes do processo linguístico de tradução que reforçou a importância das obras antigas como textos originários, germinativos e identitários. Cremos, assim, que também as narrativas bíblicas são parte indissociável dessa produção histórica, com as ressalvas – que aqui pretendemos reforçar –, de que detêm um estatuto canônico próprio, o qual não deve ser desprezado.

Por fim, damos atenção especial ao espaço de disseminação do texto canônico bíblico, especialmente o judaico, acentuando as concepções de autoria e tradição nesses *corpora* narrativos no intuito de discutir como a tradução e a inauguração de uma linguagem sistêmica de interpretação – e por isso exegética –, são ferramentas que se verificam, com certa prematuridade, nos textos bíblicos mais até do que em outras literaturas. Por mais antigos que sejam os debates acerca de linguagem, tradução e *mímesis*, cremos que estes são ainda inesgotáveis dada a amplitude de temáticas e problemáticas que abarcam e, principalmente, são debates modernos⁷⁸ uma vez que ainda geram sentimentos de inquietação e especulação nos sujeitos e objetos interrogados. O equivalente a dizer, conforme enunciado de Philippe Lacoëu-Labarthe (2000: 183-195), que esses valores ainda são regidos pelo pensamento fundamental da dialética especulativa.

escrita. A partir destas duas e dos limites que as interpolam, Foucault argumenta que a função do autor sobrevive e é discutida no ato paralelo e simultâneo ao da escrita. Cf. FOUCAULT, M. *O que é o autor?* Conferência xerografada. São Paulo: Vega, 1992.

⁷⁸Termo empregado aqui a partir de um significado de presentismo, e não por um viés histórico cronológico.

2.3.1 Autoria e Tradução: Possibilidades da Ação Mimética

Conforme indicou Jörn Rusen em sua fala breve acerca de teoria da linguagem, “aquilo que os antigos tratavam como *mímesis* e que hoje chamamos de representação, são nada menos do que formas de se compreender a realidade”⁷⁹. Talvez nada menos, mas muito mais do que isso, essas ferramentas atuam – são criadas e dotadas quase que de uma vontade própria – do estigma de trazer coerência ao real, de criar um ponto de conexão satisfatório entre a realidade objetiva – concebida *natura naturans*, física – e a realidade sensitiva – compreendida segundo mecanismos de cognição, de interpretação. Tratam-se, portanto, de instrumentos de linguagem que atuam na relação entre o sujeito e a natureza e que são dotados de uma genealogia, de pré-condições e razões que fazem com que estes se estabeleçam e exerçam suas funções em espaços e campos propícios às suas condições *ab origines*.

Entre a Antiguidade e o Medievo o conceito de *mímesis* não só foi constantemente debatido nas esferas literária e filosófica, como também foi colocado em prática, sobretudo no campo artístico, como forma de se enfatizar uma aproximação entre a natureza física com a realidade sensitiva. Assim, a *mímesis* se referia, no período grego clássico, à forma como a natureza nos aparece e à ideia que preside a esta natureza. Isto é, o real sensitivo sobrepujando o real objetivo. É em Heráclito (535 AEC – 475 AEC) que a ideia de *mímesis* como linguagem artística de imitação surge pela primeira vez, compreendendo-se que, uma vez que a natureza é ativa e seus elementos opostos atuam como um todo coerente, a arte deve imitar a natureza para conferir atividade e coerência à obra (PSEUDO ARISTÓTELES. *De Mundo*, 396b7). E mais adiante, com Platão (428 AEC – 348 AEC), a arte é compreendida como inferior à natureza na medida em que seu objeto elabora-se como cópia do mundo sensível e, portanto, como cópia de uma cópia (PLATÃO. *República*. X, 595; 596a; 597).

No entanto, é somente com Aristóteles (382 AEC - 322 AEC) que a *mímesis* passa a caracterizar um ato poiético⁸⁰ de produzir, muito mais do que de reproduzir.

⁷⁹ Conferência ministrada em 09/10/2010 na Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás. Texto xerografado. Goiânia, Goiás.

⁸⁰ A partir da divisão tríplice das ciências e dos saberes entre as categorias de teoria, prática e poiética, Aristóteles define que as ciências poiéticas (ou o ato poiético) são assim denominadas pela raiz grega do verbo *poiesis*, que indica “fabricar”, “produzir”, “fazer”, sendo assim chamadas porque são resultados

Pensamento que eleva a arte de uma condição de imitação de um objeto exterior para representar um objeto interior ou mental. Um conceito universal distinto tanto das aparências sensíveis quanto das ideias metafísicas e supracelestes do artista platônico. Para Aristóteles, a arte é superior à natureza uma vez que ela abstrai as imperfeições desta e constrói uma beleza ideal e mais verdadeira do que a própria natureza (ARISTÓTELES. *Poética*, II.1; VI.19-21; IX.1-3; XV.2; XXV.1-2, 26-28). Uma concepção que autonomiza a função da arte frente à natureza objetiva e faz com que ela se inaugure como elemento de produção por “entusiasmo divino” (BRANDÃO, 2000: 146).

O conceito aristotélico de *mímesis*, amplamente difundido no campo artístico e literário, alargou a independência da arte e do artista e conferiu à tradução, isto é, à interpretação resultante da interpolação do sujeito frente ao objeto físico, um ato de produção, de expansão das possibilidades de um objeto primário. Fator indissociável, em linhas genealógicas, dos desdobramentos alcançados pelo conceito de *mímesis* no campo literário. Enquanto a própria definição de *mímesis* vai ser, durante a Antiguidade e o Medievo, um leque amplo na apreensão da relação entre realidade objetiva e realidade sensitiva (Real/Natureza objetivo e Real/Natureza sensível), no campo teórico e filosófico essa discussão foi abrangida não somente ao lugar do artista/escriva como *imitatore* e *inventore* e ao da arte como imitação/tradução do real, mas principalmente conferiu à tradução um de seus problemas primários: o da ontologia⁸¹ do ser e do espírito.

Ainda que na Idade Média “a inspiração divina” a qual a *mímesis* aristotélica foi associada passe a caracterizar uma função com premissas religiosas, a tradução⁸², já reconhecida como linguagem mimética, não deixou de gozar de seu espaço de produção. A evolução que se verifica do mundo antigo ao medievo no concernente à função do escriva – o qual deixa de ser concebido apenas como *imitatore* para atuar também como *inventore* – é equivalente também à da tradução, que tem seu espaço

de um objetivo, de uma meta material na qual o “fim é exterior a si” (ou ao sujeito que cria e produz). São ciências que lidam com a contingência, com o devir e o mutável (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I, 1094a 5-6).

⁸¹ Termo que se propõe, a partir de herança hegeliana, a especular o ser a partir de seu todo, contrariando a metodologia aristotélica das partes. Nesse sentido, Hegel entende que não há uma dissociação absoluta ou real entre o sujeito e o objeto. É necessário, antes, que ambos sejam analisados em paralelo e influentes um ao outro, pois que atuam em conjunto e não subjazem apenas à imediatidade do espírito (HEGEL, 2002: 86-89).

⁸² Termo compreendido aqui não somente como tradução linguística, mas também construtivista, na medida em que a narrativa historiográfica, e não só a fonte, atua também na construção das verdades que subjazem ao objeto.

de produção ampliado uma vez que se compreende na capacidade de produção uma emancipação – com as perdas e ganhos de qualquer princípio emancipatório –, da *natura naturans*, da realidade primária.

Neste sentido, a ótica antiga e medieval da *mimesis* e seus desdobramentos nos conceitos de produção (ato poiético) e tradução, estão estreitamente vinculados à concepção de *mimesis* como imitação de uma ideia. Conforme argumentou Philippe Lacoue-Labarthe (2000: 217-219), o processo mimético tem seu lugar também no espaço político – pois este é o espaço de manifestação do humano em caráter comunitário –, e na medida em que o espaço político atua como modelo civilizacional, a poiesis e a tradução são os elementos que permitem a divulgação deste modelo. Neste sentido, a tradução já parece nascer, assim, de uma proposta utilitária que permite que o objeto traduzido possa ser racionalizado, estruturado e explicado, não encerrando em si mesmo. Ela é, pois, o espaço de especulação do outro e do eu. A ponte que permite com que linguagens diferentes possam encontrar semelhança e coerência dentro de um mesmo objeto.

2.3.2 Autoria e Tradução nos *Corpora* Sagrados do Judaísmo Antigo

Os *corpora* narrativos sagrados e bíblicos parecem sofrer, no embate entre as linguagens miméticas, um problema ulterior ao da tradução das demais fontes antigas uma vez que eles não apenas estão inseridos nas adversidades mencionadas anteriormente, mas ainda obtêm um estatuto canônico que eleva as vozes do discurso a uma exegese que se pretende exterior e inatingível à evanescência dos sujeitos, do tempo, e do espaço de produção e recepção do texto. Visto que o problema central da tradução trata-se justamente da vontade de querer reproduzir as obras primárias tais como eram – e melhor – e não conseguir atingi-la (LACOUÉ-LABARTHE: 2000: 12-17), a intenção de uma tradução no sentido de preservação do clássico, de fidelidade à origem, não somente se esvai na interação com o tempo e o leitor, como apresenta um paradoxo nos textos canônicos uma vez que é a exegese, o modelo hermenêutico do cânone bíblico, que se modifica nesse desdobramento e que conflui para uma traição do texto original.

Se a ambivalência da tradução como traição é um fato consciente, mas não solucionado com êxito – mesmo por meio da compreensão da tradução como

reprodução –, para a narrativa canônica o desafio é ainda maior uma vez que a tradução poderia anular, na intenção do discurso, sua condição inalienável e divina. No entanto, mesmo tal premissa não se supõe inalterável. Nem mesmo no que compete à exegese. É preciso que, mesmo dentro da exegese, se enunciem valores majoritários para ordenações que podem ser reformuladas, lidas e traduzidas – e por isso transgredidas –; e para aquelas que devem se manter fidedignas. A não reprodução do texto bíblico, seja judaico ou cristão, poderia levar ao esquecimento, à morte dos valores religiosos, éticos e morais do texto divino. E enquanto texto coletivo, que pressupõe uma origem cosmogônica de comum acordo para um número considerável de sujeitos, ele deve se esforçar para ser reproduzido e chegar ao alcance do maior número de membros que o acate como escrito sagrado por excelência, perpassando o tempo e o espaço.

Problematizar questões e conceitos como os de autoria, tradução e produção dos textos bíblicos ou sagrados é, entretanto, um exercício ainda nublado para os estudos bíblicos e a História da Religiões uma vez que, entre estes campos, tais abordagens recorrentemente são negligenciadas em favor da máxima de que a exegese deve se ater apenas ao texto, de pouco importando a experiência advinda dela para os sujeitos que lhe instituíram ou mesmo o contexto no qual foi empregada. Mas uma vez que, tal como exposto na introdução deste trabalho, tomamos o texto sagrado, bíblico e canônico como resultante das manifestações do social, não nos convém apartar questões inerentes aos processos de produção e recepção do texto das literaturas de teor sagrado. E dado o fato de que apenas em raras ocasiões podemos contar com um suporte historiográfico próprio à teoria da linguagem, produção e recepção do texto aplicados aos escritos bíblicos, abordamos essas discussões a partir da herança teórica e filosófica da estética da recepção, entendendo, pois, que a literatura, abarcada pelas concepções de produção, recepção e comunicação, instaura uma relação dinâmica e ativa na interação entre autor, obra e leitor.

Conforme aponta Paulo Augusto de Souza Nogueira, a recepção, em sentido *latu* e da forma como se pretende aplicá-la à bíblia, “caracteriza o processo de leitura de textos ou de símbolos originados dos textos, por parte de leitores de períodos distanciados na história do tempo de redação dos textos” (NOGUEIRA, 2012: 16). A proposição apontada por Nogueira e amparada na tradição bakhtiniana do *grande tempo*, eleva a potencialidade do texto à sua tríade dinâmica que opera na

relação entre autor, texto e contexto, não permitindo que o texto fique preso somente ao seu período de produção, ao seu estatuto *sui generis* que, se evidenciado como único condicionante de importância, implica em prejuízos consideráveis ao texto e também à exegese.

Se assim compreendida a hermenêutica da recepção do texto, podemos conferir ao texto bíblico as preocupações inerentes às demais produções literárias que, como tais, são influenciadas e influentes às transformações culturais, autonomizando a potencialidade do texto como “outros textos” na relação direta que este tem com o leitor, tornando-se este último o descobridor, decodificador e tradutor das camadas do texto potencial por meio da distância gerada entre ambos (texto e leitor) (NOGUEIRA, 2012: 23).

A correspondência entre o eixo texto-leitura é o que transfere para o conteúdo material linguístico, isto é, o texto, os elementos necessários para que a linguagem escrita se torne ativa, produtiva, contextualizada e, tal como define Nogueira, se torne “virtualmente outros textos”, possibilitando, a partir das mesmas letras, da mesma inscrição, sentidos diversos quando no contato com a figura do leitor (NOGUEIRA, 2012: 18-19), o qual, dado à sua atuação direta no texto mediante o ato da leitura, se torna também tradutor e, caso esse processo de tradução e decodificação do texto original ou primário seja alargado para o ato da escrita, torna-se o tradutor, então, também um autor. Mas essa correlação, tal como aponta Nogueira, Bakhtin e toda a herança teórica da estética da recepção, é mais visível, ou mais plausível, quando na longa duração, no distanciamento necessário que deve haver entre o texto e o acesso que se confere a ele. Uma compreensão válida mesmo para os estudos bíblicos na medida em que nós acessamos essas obras antigas por meio de um distanciamento que, por vezes, abarca cerca de 2 mil anos.

Todavia, quando o propósito do nosso trabalho é justamente o de compreender, no processo simultâneo entre produção, leitura e recepção da literatura judaica antiga, os elementos chave que identificam a presença e a influência do rabinato farisaico nesses escritos que, até então, deviam se supor sagrados, apartados de qualquer interferência humana direta na composição da palavra divina, compreender tal processo à luz do distanciamento cronológico entre texto e leitor/tradutor/autor pode se tornar um viés escorregadio diante de nossos pressupostos. Nesse sentido, argumentamos que o distanciamento que deve haver – sobretudo para os textos sagrados –, entre os textos da revelação divina e o acesso

que os sujeitos conferem a eles, isto é, no sentido de contemporaneidade entre produção e leitura, se pauta, antes, pela noção de *mos maiorum* que a palavra e a ordenação divina, mitológica e celestial exercem sobre o texto, conferindo ao sujeito que o acessa todos os limites necessários para que a legitimidade e autenticidade do texto original não seja suplantada pelos novos textos surgidos no ato da leitura. Uma intenção que nada mais é do que a de possibilitar a interação entre a esfera sagrada/celestial com a secular, fazendo com que uma opere diretamente na outra, ainda que haja o discurso da intangibilidade do texto sagrado.

Para conferir ao texto bíblico sua característica celestial sem que esta o afaste da secularização, é necessário que a exegese transfira para o espaço narrativo do texto sua condição de autenticidade perante as demais obras, fazendo com que o apelo aos antecedentes históricos se erija como o fator fundamentador da tradição e da autoria na narrativa bíblica. Buscar nas referências do passado a condição de inalienabilidade e autenticidade da palavra divina é a resolução encontrada, na exegese bíblica, para lidar com o paradoxo da traição pela tradução e para não permitir que a narrativa sagrada seja questionada dentro dos anseios e das emoções do presentismo dos sujeitos. Neste sentido, os conceitos de autor e de autoria encontram, nos cânones bíblicos judaicos, uma vinculação indissociável com os antecedentes históricos de forma que estes possam lhes garantir uma origem celestial e divina anteriormente a qualquer iniciativa ou fenômeno que tenha possibilitado a expansão do texto bíblico. Tratam-se, portanto, de conceitos que subjazem à exegese ao mesmo tempo em que lhes mantem.

Florence Dupont argumenta que o conceito de autor no mundo antigo deve ser visto a partir do significado da origem de uma tradição, e nunca como a invenção de um escrito ou a criação deste. Neste sentido, o *auctor* antigo não se refere a um indivíduo social, mas a uma função social que o sujeito assume, temporariamente. “*Auctor* é aquele que toma a iniciativa de uma ação, agindo graças às suas qualidades pessoais, à sua *auctoritas*, seu prestígio e posição social” (DUPONT, 2004: 163). Trata-se de um indivíduo capaz de introduzir uma novidade em um espaço coletivo. É o homem que principia, mas não aquele que cria, necessariamente. Consoante a perspectiva de Dupont, entendemos que a *auctoritas* é o que consente à obra um reconhecimento público, visto que aquele que é imbuído de autoridade é quem garante a existência social e a repercussão da obra. Devemos considerar, no entanto, uma outra via pela qual a autoridade deve ser encarada nos cânones bíblicos judaicos,

reportando para a tradição seu caráter de *mos maiorum*. Isto é, todas as disposições ritualísticas e legislativas das práticas religiosas judaicas são legitimadas por meio do apelo ao passado histórico, tal como é recorrente em algumas passagens da *Torah*:

Quando seus filhos perguntarem: ‘o que quer dizer esse rito?’, vocês responderão: ‘é o sacrifício de *Pessach* em honra ao Eterno, que não parou nas casas dos filhos de Israel no Egito, quando feriu os egípcios’ (*Shemot*, 12.26);

No dia de amanhã, quando seus filhos perguntarem: ‘o que isso quer dizer?’, vocês responderão: ‘com grande poder o Eterno nos tirou do Egito, onde éramos escravos’ (*Shemot*, 13.14);

No futuro seus filhos perguntarão: ‘por quê o Eterno nos deu esses mandamentos e essas leis?’, e então vocês responderão: ‘nós éramos escravos no Egito, e o Eterno nos tirou de lá com grande poder’ (*Devarim*, 6.20).

Ainda que se atribua parte considerável dos cânones bíblicos judaicos às iniciativas rabínicas de redação e editoração, em nenhum momento a tradição judaica questiona a legitimação destes escritos enquanto sagrados e/ou revelados pelo Criador. A autoria dos preceitos bíblicos encontrados em fontes como a *Torah*, a *Mishnah*, o *Talmud* e os Manuscritos de Qumran é reportada não a um agente social ou ao patrocinador da obra, mas à manifestação da tradição histórica judaica, cuja origem celestial é o repositório maior para a legitimação das práticas e discursos de poder. Assim, escritos rabínicos de caráter sagrado, tais como *Mishnah*, *Talmud*⁸³ e Manuscritos de Qumran, têm seu valor canônico característico de uma exegese hebraica que apenas enxerga no sujeito judeu (escribas e rabinos) a função mediadora para a interpolação da anunciação da história, reservando-se a legitimação desta obra a um conjunto de disposições ritualísticas, originárias e com um passado referencial entendido de comum acordo pelos membros da sociedade judaica. É o papel da tradição compreendido como um arcabouço dos eventos memoriais e identitários que permitem que o indivíduo judeu se conecte com seu passado de tal

⁸³ Ainda que, recorrentemente na historiografia judaica, o *Talmud* seja caracterizado como uma extensão e explanação da *Mishnah*, vamos ao encontro de uma compreensão mais complexa deste, explorada primeiramente por *Rabbi* Nossou Dovid Rabinowich. Entendemos, pois, que o *Talmud* é resultado de um método de investigação e de análise dos princípios que compreendem as ordenações divinas (*mitsvot*) (RABINOWICH, 1988: 4). Neste sentido, todo o processo investigativo que resulta na dedução de uma coisa a partir de outra, na compreensão dos 13 princípios pelos quais a *Torah* deve ser interpretada e em toda a tradição recebida por Moshe pelo Eterno, configuram estágios substanciais no desenvolvimento de uma exegese hebraica que tem sua fórmula mais definida com o *Talmud*, e por isso acreditamos que tomá-lo apenas como extensão da Lei oral implica em abnegá-lo de todo o desenvolvimento de uma hermenêutica sacro-literária judaica.

forma que sua atuação nestes textos-registros mantem uma relação com a realidade, operando nela (MARIANO, 2013: 111-114).

A *mishnah* que abre o *Mas. Berakhot*, o primeiro tratado do sêder de *Nezikin*⁸⁴, permite-nos exemplificar o papel que tradição bíblica exerce para legitimar os escritos rabínicos, sobretudo quando estes atuam diretamente na realidade do cotidiano judaico:

A partir de quando se lê o *shemah* da noite? Quando começa o horário para a *mitsvah* de recitar o *shemah*? A partir da hora em que os *cohanim* entram pra comer *terumah*, até o fim da primeira vigília. Essas são as palavras de *Ribi Eliezer*. E os sábios dizem: até a meia noite. *Rabban Gamliel* diz: até o levantar da aurora. Um acontecimento, seus filhos chegaram de uma festa. Eles disseram para ele: não lemos o *shemah* ainda. Ele disse-lhes: se a aurora não levantou, vocês são obrigados a recitá-lo. E não somente isso, senão, sobre tudo que os sábios disseram “até meia noite” sua *mitsvah* é até o levantar da aurora. O queimar das gorduras e órgãos, sua *mitsvah* é até o levantar da aurora. E tudo que é comido em um dia, sua *mitsvah* é até o levantar da aurora. Se é assim, por quê os sábios disseram “até meia noite”? Para manter o homem longe da transgressão.
(*MISHNAH. Mas. Berakhot*, I.2).

Na *mishnah* em questão, estão dispostas as interpretações de dois sábios comentadores da Lei oral sobre qual horário adotar para a recitação do *shemah*, que constitui as rezas principais do cotidiano judaico, sendo realizadas no amanhecer e no anoitecer do dia. Para *Ribi Eliezer*, o *shemah* pode ser recitado do período em que os *cohanim* entram em suas casas para comer a *terumah*⁸⁵, parte da produção agrícola destinada à alimentação dos sacerdotes, até o momento da primeira vigília, isto é, a primeira parte da noite⁸⁶. *Rabban Gamliel*, por sua vez, diz que o horário para recitar o *shemah* é até o levantar da aurora, implicando que o período da noite é todo aquele em que há pessoas indo dormir até a aurora sair. Dessa forma, se seus filhos ainda não dormiram e está de noite, eles têm a obrigação de cumprir a *mitsvah* do

⁸⁴ Quarto tratado do *Talmud*. Se dedica aos códigos de leis cíveis judaicas.

⁸⁵ Os *cohanim* que estavam impuros e imergiam em uma *mikveh* (espécie de banheira destinada à purificação do corpo por meio da imerção na água) antes do sol se pôr precisavam esperar até *haarev hasheesh* (o passar do Sol) para poder comer *terumah*. Esse tempo é chamado de *tset hakokhavim* (quando as estrelas saem), e é também o tempo para o início do horário da *mitsvah* de recitar o *shemah* da noite. De acordo com a tradição, os sacerdotes deveriam comer a *terumah* apenas na queda da noite. Mas uma nova discussão surgia: qual período adotar para entender que já era noite, ainda mais com as diferenças de horários para os judeus da diáspora? De forma a barrar a transgressão e impedir que os sacerdotes viessem a comer a *terumah* em período de dia, ainda que o céu estivesse escuro, estabeleceu-se entre os sábios que o período da noite seria assim declarado logo que se avistasse a terceira estrela no céu (MARIANO, 2013: 133)

⁸⁶ Tanto o dia quanto a noite obedeciam, no judaísmo, a critérios de medição do tempo. De acordo com a *Mishnah* a noite é dividida em três períodos, chamados de vigília. A primeira vigília refere-se ao período que se inicia quando a terceira estrela desponta no céu até o momento em que começa a segunda vigília.

shemah, pois mesmo de acordo com os sábios, a Lei básica é que o *shemah* seja recitado em algum período durante toda a noite. A limitação da recitação do *shemah* até o período da meia noite nada mais é, pois, do que uma cerca para distanciar o homem da transgressão.

Mesmo os comentadores contemporâneos à compilação da Lei oral prezam para que a obra tenha o intuito de permitir que o judeu que vive em terras estrangeiras possa estar a par da tradição religiosa, e é justamente nesse sentido de temporalização e presentismo dos sagrados escritos que a tradição hebraica exerce seu valor de legitimidade. Dada a necessidade de que muitas *mitsvot* não viessem a se perder, a tradição é retomada na lei oral para abrir um novo paralelo mais adequado à realidade momentânea, sem invalidar, entretanto, a tradição posterior, mas utilizando-a para explicar a importância dessa ordenação, tal como a necessidade da criação de “cercas” para protegê-la (MARIANO, 2013: 135).

Michel Foucault apresenta no texto *O que é o autor?* uma síntese básica do espaço de produção e repercussão do texto. Segundo argumenta, o texto, enquanto um jogo bem disposto e ordenado de signos formados por um agregado de várias vozes, é o lugar onde cada leitor interpreta à luz do seu entendimento e de suas vivências o que está escrito, ressignificando-o. Neste sentido, ao escrever, o autor coloca as suas impressões e verdades na composição da obra, autenticando-a e conferindo maior ou menor grau de valoração a ela (FOUCAULT, 1992: 119-122). Os ensinamentos da Lei oral judaica se restringiram à palavra falada por cerca de mil cento e quinze anos, indo desde o momento da revelação que Moshe teve no Sinai, no ano de 1312 AEC, até a redação da *Mishnah*, na penúltima década do século II e.c. No entanto, a compilação desta não representa uma mudança na estrutura tradicional da Lei oral, retirando a palavra do âmbito público para o privado, pois ainda nos primeiros séculos em que foi escrita manteve-se a oralidade da Lei. Logo, a *Mishnah* configura nesse primeiro momento apenas uma formalização e normatização com a tradição (MARIANO, 2013: 138).

Ao escutar dos sábios e anciãos as *mitsvot* da Lei oral, cada indivíduo anotava para si aquilo que havia compreendido, fazendo surgir um agregado de “várias vozes” que foram preponderantes na reunião dos estudos rabínicos para a compilação da *Mishnah*. É devido a esses testemunhos que surgem as discussões rabínicas sobre qual a forma normativa de se adotar a Lei oral e, conseqüentemente, as *mishnayot*. Percebemos, assim, que a prática literária rabínica do circuito de

Jerusalém e da Babilônia são advindas dessa prática de escrita que é anterior às suas redações, configurando um momento de fala individual (a escrita) atuante no discurso público e oficial, reservado à Lei oral. A autenticação do discurso e o grau de valor que se imputará a ele obedecem não a originalidade de uma fala, mas antes a competência desta no texto. O que vem a garantir a legitimidade destes na Lei oral, tornando-os “intocáveis”, é em parte o *status* do sujeito que detém a fala, configurando muitas vezes um membro de algum tribunal ou um *hakham* de alto nível, e em parte a própria tradição, que por considerar aqueles comentários referenciais, acaba por inseri-los na esfera celestial.

A proteção dos preditos divinos também é atestada nos pergaminhos do Mar Morto com a ressalva de que, uma vez que se observa essa *mitsvah* principalmente no manuscrito sectário do *Serek ya-Yachad*, o ritual de ingresso de novos membros na comunidade reitera que o critério de interpretação da *Torah* deve ser acatado conforme a comunidade de Qumran a toma:

Todo aquele que se dirigir ao Conselho da Comunidade deverá ingressar na Aliança de Deus na presença de todos que se comprometeram livremente. Deverá ele, por fortes laços de um juramento, empenhar-se em retornar, de todo coração e alma, a cada um dos mandamentos da Lei de Moshe, conforme tudo aquilo que dela foi desvelado aos filhos de Tzadok, o Mantenedores da Aliança e Buscadores de Sua vontade, e à multidão de homens dessa Aliança que juntos comprometeram-se livremente com Sua verdade e com o caminho de Sua alegria. E empenhar-se-á pela Aliança e separar-se-á de todos os homens de falsidade que caminham pelo caminho da iniquidade. Pois que eles não fazem parte da Sua Aliança. Não perguntaram sobre Ele nem procuraram ir ao Seu encontra para saber Suas leis, para que pudessem conhecer as coisas ocultas nas quais erraram pecaminosamente; e os assuntos revelados, eles os trataram com insolência. (1QS, V, 7-11)

Na menção de que os novos ingressos devem se esforçar por “retornar, de todo coração e alma, a cada um dos mandamentos da Lei de Moshe”, observa-se que a comunidade, enquanto mantenedora dos legítimos preditos divinos, deve redirecionar o caminho correto para os filhos de Israel que se perderam na corrupção de suas almas, um exercício que só é revelado aos “filhos de Tzadok, os Mantenedores da Aliança”, levando a crer que o novo membro, uma vez inserido dentro da Aliança e apartado da cortina de impiedade e falsidade que assola a todos os filhos de Israel que optaram pelo caminho da iniquidade, tem finalmente a chance de conhecer a verdade da Lei, pois aqueles que não o fazem “não conhecem as coisas ocultas nas quais erraram pecaminosamente; e os assuntos revelados, eles o tratam

com insolência”. Uma vez que se identifica apenas na Nova Aliança, entre os filhos de Tzadok, a capacidade para interpretar “as coisas ocultas e os assuntos revelados”, ocorre uma emancipação na autonomia do escriba – o qual cumpre, paralelamente, as funções também de sacerdote e exegeta – para a sua interpolação no texto. Mas há aqui, também, o apelo ao antecedente histórico da Aliança de Deus com os filhos de Israel (*Shemot*, 19. 5,6) no Sinai para legitimar o Nova Aliança estabelecida com os filhos de Tzadok, os servos fiéis da Lei.

O uso do *mos maiorum* para legitimar eventos contemporâneos à realidade judaica antiga é verificável tanto na tradição de Qumran quanto na de Jerusalém e da Babilônia. Todavia, estas duas últimas demonstram nuances mais sutis na instauração de uma interpretação que evidencie a figura do exegeta, ou do escriba, tomando sua autonomia frente ao texto. Um fator que, em Qumran, talvez se deva ao imaginário sacerdotal que ganhou uma expressão mais ativa do que nas outras comunidades, influenciando substancialmente o texto ao ponto dessa autonomia autoral ser declarada em detrimento da verdade que só os filhos de Tzadok detêm. Tal exemplo desse contraste interpretativo é validado em duas figuras importantes: a do sumo sacerdote, em Qumran, que atua como escriba, exegeta, homem de observância e juiz (nos casos de preceitos jurídicos), e do *daian*, entre as comunidades de Jerusalém e da Babilônia que, conforme indica o *Talmud bavli*, era o título reservado aos sábios mais instruídos na Lei, ficando estes, portanto, designados também aos julgamentos no *Sanhedrin*.

Para acender ao título de *daian*, no entanto, era necessário, além de alta instrução sacro-legislativa, constituir família e ser pai de, no mínimo, dois filhos, pois só a partir desses critérios o julgamento de um *daian* tornava-se legítimo e, segundo o pensamento rabínico, justo, já que ele, enquanto pai, era imbuído de um maior sentimento de justiça (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin. IV.3b*). As intruções necessárias à ascensão do *daian* compeliavam a este uma responsabilidade familiar e paterna, tornando intrínseca a necessidade de constituir família, fator que não se verifica entre os sacerdotes de Qumran, pois ainda que hajam vários debates sobre o celibato na comunidade, os pergaminhos não atestam qualquer responsabilidade familiar que não fosse o provimento aos filhos de Tzadok. Assim, não parece haver nenhuma semelhança prática que aproxime a figura do *daian* pertencente ao judaísmo rabínico oficial, daquela esboçada pelo sacerdote de Qumran, que fala e atua em nome dos filhos de Tzadok.

Uma vez que a influência autoral presente na figura do sacerdote de Qumran nos permite entender os contrastes entre os dois grandes pólos de produção literária que se destacaram ao final do séc. I e.c, cremos que tal constatação só se torna mais lúcida por meio da análise comparativa entre duas comunidades que desenvolveram uma prática literária relevante, nos permitindo problematizar o espaço da autoria na prática escriba de Qumran por meios mais precisos do que aqueles dispostos na análise genérica do escriba judaico antigo, que indica que até o início do período romano o título de escriba foi estendido para designar uma variedade de profissionais que atuavam em atividades que iam além da composição e transmissão de obras literárias (NORTON, 2009: 154). É na aproximação entre a atividade literária com a reprodução do texto sagrado que o escriba pode ser compreendido como um exegeta e como parte substancial de um processo que alargou a produção do texto sagrado e gerou, conseqüentemente, uma maior autonomia interpretativa dos escribas frente ao texto.

Assim, é possível observarmos o apelo ao *mos maiorum* dos antecedentes históricos como forma de legitimar o texto de origem, fundador e fundamentador ao longo das tradições literárias de comunidades judaicas tais como a de Jerusalém, da Babilônia e do Mar Morto. A exemplo da atividade literária de Qumran do período pré 70, observa-se um processo que não é o da aceitação do cânone, tal como se verifica no pós 70, mas antes o da transmissão, interpretação e tradução dos textos de autoridade ou reconhecidos como sagrados, tornando-se cada vez mais problemática a distinção entre texto e interpretação. Tal processo acentua a antecendência da exegese ao cânone e a preocupação prematura das narrativas sacro-literárias judaicas em estabelecer uma linguagem sistêmica que possibilitasse a interpretação de variados textos sagrados, ainda que não reconhecidos como legítimos.

É importante ressaltar, entretanto, que mesmo quando definida a autoridade de alguns escritos perante outros, essa não atua como um padrão para se verificar, ao longo de todos os pergaminhos, um tipo dominante de exegese. Os sistemas de classificação das formas literárias exegéticas de Qumran ou do Segundo Templo diferem entre si abrangendo quatro principais categorias: a dos textos bíblicos reescritos; a da paráfrase exegética; a dos comentários e a da exegese ontológica (SAUKKOMEN, 2009: 64). Essas formas literárias de exegese resultam de um complexo desenvolvimento histórico e literário e são, muitas vezes, vistas como vestígios de diferentes atitudes para com os textos sagrados. Os textos reescritos e

parafrásicos, nos quais se enquadram a maioria dos pergaminhos, estão associados diretamente ao desenvolvimento do texto bíblico, fazendo com que a demarcação de todas as formas variáveis em um texto sagrado seja algo difícil de se distinguir. Um bom exemplo da exegese reescrita e parafrásica nos é dado por Flávio Josefo. Segundo informa o historiador, ao final do Segundo Templo os textos bíblicos reescritos não pretendiam substituir o texto sagrado, mas apenas complementar a fonte e a base da escrita (JOSEFO. *Contra Apion*, I, 2).

Os textos reescritos e parafrásicos obedecem a duas principais características: são constituídos de narrativas que parafraseiam um texto de estatuto e autoridade religiosa, e incluem material editorial adicional, redacional ou interpretativo, entrelaçando-os ao texto base. A primeira seção do pergaminho 4Q252 exemplifica bem a cumprimento destes critérios:

Noé chegou ao final de seus quatrocentos e oitenta anos, e Deus disse: “Meu espírito não habitará sempre com o homem, a idade deles deverá ser determinada em cento e vinte anos, até vir as águas do dilúvio”. E as águas do dilúvio vieram sobre a terra, no ano seiscentos da vida de Noé, no segundo mês, em um domingo, o dezessete. Naquele dia todas as fontes do grande abismo foram abertas e as janelas do céu se abriram. E a chuva caiu sobre a Terra por quarenta dias e quarenta noites, até o vigésimo sexto dia do terceiro mês, numa quinta-feira. As águas prevaleceram sobre a terra por cento e cinquenta dias até o décimo quarto dia do sétimo mês, numa terça-feira. (4Q252, I, 1)

Neste fragmento, o recurso parafrásico é utilizado de forma que, após a citação literal do evento do dilúvio (*Bereshit*, 9.24-25), segue-se uma interpretação que inclui, em sua técnica exegética, os fatores de identificação, de cálculo cronológico e de alusão. A técnica, que é observada em uma variedade de pergaminhos (4Q252. II, 1-3), não é restrita a Qumran, podendo se verificar a mesma também em interpretações agadáticas e halhakhais da *Mishnah* e da *Guemarah*.

Desse modo, podemos constatar que diante de tantas evidências presentes no cânone judaico oficial e nos Manuscritos do Mar Morto que conferem a estes escritos rabínicos seu caráter de legitimidade diante do apelo ao *mos maiorum* bíblico, a insistência de alguns autores (BASSER, 2000: 114-117; FISHBANE, 1988: 111) em se referirem à *Mishnah* como um livro que conserva a pureza das Leis judaicas pelo fato deste se apresentar como uma idealização inalienável e incorruptível da Lei judaica, ou aos pergaminhos não sectários de Qumran como um conjunto litúrgico autônomo, é sem razão de ser, uma vez que essa característica não devem ser analisadas isoladamente. Se, por um lado, a presença da legislação oral na *Mishnah*

procura se manter cerceada desde o século II e.c, é com o auxílio da *Guemarah* e de outros textos rabínicos que intencionam lançar luz sobre esses escritos, que essa legislação oral se torna mais compreensível e adaptável às realidades sociais judaicas, transformando em maior escala a autoridade da tradição numa forma permissível e possível para a vivência judaica.

Igualmente, os manuscritos de Qumran também parecem gozar de certa autonomia imposta ao campo da tradução e autoria, uma vez que as várias cópias de um mesmo rolo não sectário – como no caso de *Isaiah* – e a presença de recursos parafrásicos também nos textos sectários para retomar os preceitos sagrados, nos permitem comprovar as diferenças textuais e interpretativas que acabam afetando a exegese desses textos. Assim, não nos parece muito apropriado, pois, irmos ao encontro da afirmativa da conservação de uma pureza da legislação oral e bíblica senão no limite em que outros textos é que garantem essa proteção em nome da legitimidade dos escritos sagrados. O que notamos neste processo de produção da obra sagrada e/ou sacro-legislativa é um esforço por retomar a autoridade da tradição judaica primitiva e reafirmá-la de modo que ela se erija como elo norteador e central para o reconhecimento da religião sem, contudo, anular a interferência do leitor/autor/tradutor nestes textos. É somente na crítica imposta ao texto que temos a oportunidade de notar a eleição das verdades anunciadas, em detrimento daquelas que serão ocultadas. Fator que deve, e muito, ao campo da tradução.

CAPÍTULO 3

Processo em Direção ao Cânone Judaico: Escritura e Literatura de Autoridade em Debate

Dediquem-se a fazer tudo que lhes ordeno; não lhe acrescentem nem subtraíam coisa alguma.

DEVARIM, 12.32

Na medida em que partimos do argumento de que o processo de redação da *Mishnah*, ao propor uma normatização da legislação oral que pudesse reger a vida prática judaica, não obteve um consenso que correspondesse às realidades das comunidades judaicas antigas, tal premissa recai na hipótese de que a redação da *Mishnah*, ocorrida no decênio final do séc. II EC e início do séc. III EC, configurou um importante passo na construção de um cânone judaico farisaico – compreendendo-se por cânone o sentido oficial e normatizador do termo –, muito embora a palavra cânone ou seus derivados nunca tenham aparecido nas fontes sagradas judaicas antigas para tratar esse conjunto textual.

Neste sentido, enfatizamos que a nossa hipótese encontra seu espaço quando colocadas as seguintes questões: ainda que alguns textos ou literaturas não façam uso da terminologia cânone e/ou de seus equivalentes, é possível a identificação deste dentro de uma atividade literária; e se conseguimos identificar a presença de um cânone judaico, com a maior clareza, a partir da redação da *Mishnah*, é importante destacar que se trata de um cânone judaico de matriz farisaica e correspondente às expectativas somente das comunidades judaicas de Jerusalém e da Babilônia, visto que não cremos ser possível a adoção de um cânone judaico monolítico para as várias comunidades judaicas antigas. Assim, ao entendermos que a *Mishnah* inaugura um momento de canonicidade de uma literatura regida, sobretudo, por rabinos, ela confere espaço de autoridade textual à figura do rabino, legitimando sua literatura em um espaço de autoridade bastante próximo àquele da

Escritura – o texto sagrado por excelência e ancestralidade –, ainda que haja uma hierarquia de autoridade entre as duas literaturas, sobretudo no espaço de sacralidade reservado à *Torah*.

Uma vez que nos ocupamos, no capítulo 4, com as análises comparadas da Lei oral na *Mishnah* e nos Manuscritos de Qumran, incorremos neste capítulo a uma discussão sobre o processo em direção ao cânone judaico farisaico e aos debates sobre o valor de autoridade e sacralidade que possam conferir à determinadas literaturas judaicas um espaço de centralidade nas comunidades às quais falam. Para tanto, dialogamos com as fontes oriundas da comunidade assentada no Mar Morto e àquelas pertencentes ao circuito de Jerusalém e da Babilônia, no intuito de detectar os contrastes que alguns textos adquiriram para essas comunidades, ao mesmo tempo em que textos que parecem ter sido consensuais, como àqueles pertencentes à Escritura, tiveram repercussões diferenciadas na atividade literária dessas comunidades. Uma discussão que, indubitavelmente, nos leva a alguns momentos chave na produção literária do judaísmo do Segundo Templo, como bi ou tripartição da Escritura, o *Sanhedrin* de Jamnia e a influência do livro de *Devarim* na literatura do pós 70.

3.1. Etimologia e Disseminação do Termo Cânone

Quando Eugene Ulrich, em seu artigo intitulado *The Notion and Definition of Canon*, insistiu no argumento platônico da busca pela definição clara dos termos por meio da objetividade e da inteligibilidade da fala e da escrita (ULRICH, 2002: 21), seu intuito parecia o de conferir às categorias conceituais de qualquer objeto de estudo suas condições analíticas. Neste sentido, os debates sobre as origens dos cânones bíblicos e sagrados e, mais ainda, sobre a própria definição do termo cânone, parecem carecer de reconfigurações estruturais diante das bases culturais nas quais se constituem.

Latu sensu, a palavra cânone em sua designação latina e tal como o Ocidente a popularizou, pode se definir, basicamente, por três fenômenos principais: a formação de um cânone abarca um processo cultural; a formação de cânones é um processo natural em qualquer sociedade literária (DAVIES, 2002: 36), e cânone denota um conceito estático, “o resultado de algo que veio a se tornar” (ULRICH, 2002:

30). A estes pressupostos, acrescentamos a reformulação de alguns e a adição de outros para pensarmos o desenvolvimento dos cânones sagrados, mais especialmente o judaico.

Para tanto, entendemos que justamente porque a formação de um cânone é resultado de um processo cultural e se desenvolve no interior de comunidades literárias e/ou letradas, não é possível falarmos de um cânone judaico único e padronizado para o judaísmo antigo. E se o conceito de cânone denota algo fixo, estático, uma vez que se trata da conclusão daquilo que veio a se tornar, então o termo mais adequado no emprego de nossas análises sobre a emergência de um cânone judaico rabínico é, tal como Eugene Ulrich propôs, o de “processo canônico” ou “processo em direção ao cânone” (ULRICH, 2002: 30). Acrescentamos a estes um outro argumento: se o cristianismo adotou e disseminou a ideia de cânone para tratar da definição de um conjunto de livros sagrados, o cenário de circulação desses textos – sagrados e autoritários – deve ser pensado também no espaço que os mesmos tiveram dentro de uma definição literária judaica para aquilo que pode ser considerado sagrado e/ou canônico.

Lee McDonald e James Sanders (2002: 11-12) têm argumentado que o emprego da palavra cânone, como geralmente aparece nos estudos de Teologia e bíblicos, não coincide exatamente com o uso antigo deste e as origens do termo. Se, por um lado, podemos remontar o grego *kanōn* como derivado do semítico *Qaneh*, que tem em sua origem mais primitiva o significado de *vara de medida* ou *bastão de medida*, a palavra *kanōn* veio a significar, entre os gregos e demais comunidades grecorromanas, um padrão ou norma por meio do/a qual as coisas são mesuradas ou usadas como basilares, modelares.

Embora seja possível rastreamos algumas variações do termo grego *kanōn* entre os séculos I EC e II EC, tal como a menção que Clemente de Roma faz à Coríntios, chamando-o de uma regra gloriosa e venerável *kanóna* da tradição literária romana: “Por esta razão devemos deixar para trás os pensamentos vazios e frívolos e vir para o famoso e venerável *kanóna* da nossa tradição” (*I Clemente*. 7, 2), ou a referência que Clemente de Alexandria faz ao *kanōn* de fé e verdade da Igreja:

E o que você escuta proclamado na orelha – isto é, de uma maneira oculta, em um mistério –, Ele diz, sobre os telhados, entendendo-os sublimemente, e entregando-os a uma tensão elevada, de acordo com o cânon da verdade legitimado nas Escrituras; pois nem profecia nem o próprio Salvador anunciou

os mistérios divinos simplesmente, de modo a serem facilmente apreendido por todos nós, mas o fez expressando-os em parábolas (*Stromateis*, VI.15, 125);

Difícilmente podemos afirmar que já no século I EC o termo fosse empregado, especificamente, a uma literatura bíblica ou sagrada (MCDONALD; SANDERS: 2002: 12). James Sanders (2002: 15), entretanto, defende que no século I EC, o *Sefer ha-Galutyah* (6.16): “e aqueles que andam conforme esta regra/medida, que caia sobre eles e sobre Israel paz e misericórdia de Deus”, já apresentava uso técnico da ideia de *kanōn* como uma “medida de avaliação”, visto que ao empregar o termo *shalmin* (regra), pressupõe-se obediência e normatividade regidas como modelo.

A partir do século IV EC, há uma popularização no emprego do termo para se fazer referência às coleções de escritos sagrados judaicos e do Novo Testamento. Não obstante, é curioso notar que nenhum termo semelhante ao grego *kanōn* aparece, como uma categoria literária ou modelo normativo, em nenhum escrito judaico, seja na Septuaginta ou no período do pós 70 – período de maior atividade literária judaica (ULRICH, 2002: 22). As maiores referências que podemos ter do termo com o possível significado de “vara de medida” ou “bastão de medição” são usadas em *Yiehezkel*:

Ele me conduziu até lá, e avistei um homem que parecia de bronze; este estava em pé junto à entrada, segurando uma corda de linho e uma vara de medir.

Avistei um muro que cercava a área do Templo. O comprimento da vara de medir na mão do homem era de seis medidas longas, cada qual com meio metro. Ele [o homem] mediu o muro, o qual tinha três metros de espessura e três de altura.

(*Yiehezkel*, 40. 3,5)

Avistei a altura da casa ao redor, e era feita nos fundamentos das câmaras laterais da medida de uma cana/bastão inteira/o, seis côvados grandes.

(*Yiehezkel*, 41. 8)

Mediu a parte oriental com a cana de medir, e quinhentas canas, com a cana de medir, haviam ao redor.

Mediu o norte, com a cana de medir, e haviam quinhentas canas ao redor.

Mediu também a parte sul, com a cana de medir, e haviam quinhentas canas.

Voltou-se para o ocidente e mediu, com a cana de medir, quinhentas canas.

Mediu os quatro lados; e havia um muro cercado ao redor, de quinhentas canas de comprimento, e quinhentas canas de largura, para separar o santo/sagrado do profano.

(*Yiehezkel*, 42. 16-19),

E *Isaiah* (46.6): “gastam o ouro da bolsa, e medem a prata nas balanças”, os quais aparecem com o equivalente *QNH* (cana) ou *qaneh*, obedecendo ao sumério

gi ou *gi-na*, com o significado de “canal”, “padrão” ou “medida”, sem uso sagrado ou com uma medida moral e normativa do termo.

Na década de oitenta, a aclamada obra de Bruce Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, enfatizou que o desenvolvimento do termo ‘cânone das Escrituras’, no Ocidente, tem uma proposta prática para guiar boa partes dos estudos em Teologia e Ciências das Religiões. Neste sentido, o autor afirmou que a popularização da expressão se deu a partir de três fatos: a palavra cânone, em seu sentido normativo e padronizador, é originada entre os gregos; seu uso em conexão com a Bíblia é uma apropriação cristã; e a ideia de um cânone da Escritura se origina no judaísmo (METZGER, 1987: 38-41).

Sem conseguir conduzir satisfatoriamente argumentos plausíveis para sustentar os pressupostos que desenvolveu, boa parte do mérito do trabalho de Metzger se deve, no entanto, à inauguração da ideia de que cânone e Escritura não são conceitos necessariamente equivalentes, mas são resultados da atividade literária que pode surgir no interior de qualquer cultura letrada. Um pressuposto que faz com que tanto o cânone quanto a Escritura não sejam produtos imediativos ou obrigatoriamente pensados para suprir expectativas literárias religiosas, muito embora a atividade literária no interior das comunidades judaicas e cristãs antigas seja, majoritariamente, de conteúdo sagrado ou bíblico.

Tomando este pressuposto como ponto de partida para se pensar o desenvolvimento canônico, Ulrich argumentou que ainda que não seja possível atribuímos um conceito de cânone (expressado como lista fixa para uma literatura considerada basilar ou autoritária) que seja análogo para comunidades distintas – uma vez que cada comunidade vai eleger sua literatura canônica, tal como o conteúdo expressado nela –, a definição de “lista fixa de textos” ou “literatura autoritária” repercute como fio condutor para um conceito amplo de cânone em todas as sociedades (ULRICH, 2002: 24).

Deste modo, o processo em direção ao cânone, no judaísmo antigo, pode ser percebido por alguns eventos de transição na literatura judaica que redefinem a autoridade do texto sagrado. Entre estes, destacamos brevemente três: o espaço de centralidade da Escritura frente às outras literaturas produzidas; a intensa atividade literária que surgiu no pós 70, transferindo para a texto uma nova forma de pensar o espaço do religioso; e a ascensão do *códex* como um conjunto de textos disposto em um livro único.

Ao tratar do primeiro, lembramos ao leitor, como já discursado no segundo capítulo deste trabalho, que no século I EC a noção de Escritura, ou de textos sagrados produzidos por inspiração divina, já estava bem desenvolvida e disseminada por várias comunidades judaicas dentro da Palestina e pelo Mediterrâneo. Tal emancipação e popularização do *status* da Escritura se deveu, em grande parte, a uma mudança na forma de se enxergar a literatura nacional de Israel. A narrativa de *Yahweh*, que antes era mais percebida como épico cultural e especificamente etnológico, no alvorecer da era comum passou a ser concebida popularmente como Escritura (ULRICH, 2002: 24), trazendo definições mais plausíveis à *Torah*, *Neviim* e *Ketuvim* como textos autoritários, muito embora não possamos atribuir ao mesmo período a definição clara dos livros pertencentes a cada categoria.

Já com uma definição considerável de Escritura no séc. I EC, o pós 70 intensificou ainda mais a atividade literária para alocar no espaço do texto todas as formas de religiosidade e liturgia judaicas que ficaram desestabilizadas com a ausência do Segundo Templo. A perda da instituição templária transformou a Escritura e demais textos sagrados nos principais inoculadores da religiosidade ideal judaica, da Lei concebida pelo deus de Israel e da tradição dos ancestrais. Conseqüentemente, a própria ideia de Escritura teve que ser redefinida de forma a abarcar uma Lei e práticas judaicas normativas, oficiais e declaradas incontestáveis, necessitando de uma maior atenção e cuidado nas formas de se pensar, escrever e disseminar o texto sagrado. Não à toa este período abrange uma maior atividade escriba e copista e dele resultam os dois principais centros literários do judaísmo antigo: Jerusalém e Babilônia como expressões de um judaísmo normativo; e a comunidade do Mar Morto como um exemplo da intensa atividade literária surgida entre as demais comunidades judaicas dentro da Palestina.

A circularidade literária do pós 70, tal como pontua Ulrich, apresenta uma mudança dramática na fluidez, pluriformidade e criatividade na composição dos textos da Escritura e outros textos sagrados, para um quase “congelamento” (ainda que não padronizado) na forma textual dos sagrados escritos (ULRICH, 2002: 25). Esse “congelamento” ao qual Ulrich se refere se deveu à necessidade de estabelecer, mediante a vasta produção literária do período, uma distinção mais definitiva ou modelar para os escritos sagrados e/ou autoritários. Embora o autor não mencione, é possível identificarmos essa padronização especialmente no judaísmo rabínico ou normativo do circuito Jerusalém e Babilônia, pois o mesmo não se verifica, com grande

clareza, entre a comunidade do Mar Morto – ainda que muitos escritos bíblicos apresentem uma certa identidade textual estrutural –; que gozou, em grande medida, de formas textuais diversificadas tanto para manuscritos sagrados, quanto para regras comunais, litúrgicas e jurídicas.

A ascensão do códex, em última instância, também parece ter influenciado a estrutura textual da Escritura. Passando de pergaminhos individuais ou rolos (*volumina*) – geralmente contendo um ou dois livros – ao códex, que podia conter muitos livros em um único volume, a Escritura passou a comportar nesta nova disposição textual um formato fixo, definido e único. São Jerônimo, em sua *Vulgata*, utiliza o termo *codice* em sentido análogo ao de *exemplar* e *liber* (*Sefer ha-Galutyah*, III, 5, 7, PL 23, 401, c-d), muito embora tenha se estabelecido que a terminologia adequada para se referir às Sagradas Escrituras seja *volumen*:

É o costume das Escrituras, embora a maioria dos livros, se não estão em harmonia, e a mesma coisa dizem, são chamados de volumen. O que quer dizer que um volumen está se referindo a isto [Sagradas Escrituras], a uma grande quantidade de livros da Lei, mencionados no Evangelho. (*Qoheleth*, 12, PL, XXIII, 1115, A)⁸⁷

Todavia, a despeito do uso do termo *codice* como sinônimo de *exemplar* e *liber* usados por São Jerônimo, às vezes até mesmo para tratar o *volumen* das Sagradas Escrituras como *codices*, em sentido similar (*Profh, Praef, PL, XXVIII, 1015-16*), Ulpiano⁸⁸, no início do séc. III EC, questionava se os *codices* eram parte dos *libri* (*DAFL, IX, 2. Col. 1755*), o que sugere que o termo já tinha uma acepção mais ampla e definida, em Roma, que o *liber* (ARNS: 2007: 103). Argumento este ratificado por Chester C. Mccown na década de 40, quando sua obra *Codex and Roll in the New Testament*, afirmou que a forma do livro em códex era usada em Roma, sobretudo entre a aristocracia, já no séc. II EC. A *Vulgata* de São Jerônimo, no séc. IV EC, demonstra que a popularidade do códex como sinônimo de livro único e definido, tem uma abrangência mais ampla, visto que o próprio Jerônimo o aplica também às Sagradas Escrituras.

⁸⁷ Tradução livre para o português a partir do original em latim disposto na obra *As Técnicas do Livro Segundo São Jerônimo*, de Dom Evaristo Arns (2007: 114, nota.111).

⁸⁸ Sob o nome de Eneo Domitius Ulpianus (150 – 223), foi um jurista romano e prefeito pretoriano no governo de Alexandre Severo (208 – 235). Sua conhecida *Tabela de Ulpiano* (datada por volta de 220 EC), com registros de nascimento e morte de cidadãos romanos, foi declarada como o primeiro atuariário de registro civil no Ocidente.

É viável identificarmos, deste modo, a ampliação e a disseminação do códex como um fator influenciador na formulação dos cânones sagrados e bíblicos. Embora não seja possível encontrarmos, no período do Segundo Templo, o conceito de cânone como um referente de precisão para uma lista definitiva de textos de autoridade, conseguimos perceber um processo em direção à formação de um cânone (com expressão, sobretudo, nas comunidades do circuito Jerusalém-Babilônia) a partir de fenômenos literários que abarcam uma série de literaturas consideradas autoritárias – como textos jurídicos ou livros da Escritura – e que parecem ter sido preponderantes nas definições posteriores de um cânone cristão e, não menos, também de um cânone rabínico farisaico.

Quando nos propomos, no início deste tópico, a debater o desenvolvimento de um possível cânone judaico farisaico a partir de uma definição literária para aquilo que pode ser considerado sagrado e/ou canônico, para fazê-lo tomamos o pressuposto de Eugene Ulrich de que o processo canônico judaico é uma jornada das muitas obras de literatura díspares dentro das comunidades judaicas ao longo do curso da história de Israel (ULRICH, 2002: 30). Trata-se de um processo, portanto, que se estende de uma fase inicial – quando algumas obras começaram a ser consideradas, de algum modo, autoritárias –, até a recolha e o julgamento final sobre as obras que vão definir a Escritura.

Para tanto, é preciso ter em mente que o processo em direção ao cânone rabínico legitima uma coleção de escrituras autoritárias que foram tomadas como fundamentais para o judaísmo babilônico-jerusalemite a partir de algum momento no período que sucede à destruição do Segundo Templo (METZGER, 1987: 283; ULRICH, 2002: 30; DAVIES, 2002: 48-49). Assim, é possível saber que houve uma necessidade em se atribuir valores de autoridade para literaturas distintas que pudessem conferir a determinados escritos suas condições de centralidade dentro das comunidades às quais falavam. Fator que nos possibilita datar o processo em direção ao cânone rabínico farisaico, indo desde o século I EC, quando a intensa circularidade literária acirrou as formas de produção e reprodução dos textos sagrados, e repercutindo até o século IV EC, quando a terminologia cânone passou a ser comumente empregada, nos círculos cristãos, para designar uma lista de livros

fechados da Escritura⁸⁹ que eram aceitos como suprema autoridade religiosa (BLENKINSOPP, 2002: 60; ULRICH, 2002: 32).

Ao enfatizarmos essas prerrogativas, temos em mente considerar a produção literária do período do pós 70 também no concernente à atividade literária do Mar Morto. Do contrário, se adotássemos como ponto de partida o desenvolvimento de um cânone judaico tomando como referencial apenas o texto massorético – o qual foi utilizado como o maior referencial do texto bíblico até a primeira metade do séc. XX –, teríamos como resultado um traçado linear da evolução do texto sagrado à sua forma de canonicidade cristã. No entanto, a descoberta dos Manuscritos do Mar Morto, na quase segunda metade do século XX, acirrou o interesse nas origens do texto bíblico e sagrado, gerando critérios de maior reflexão para pensarmos as intenções dos cânones rabínicos dentro de suas características sagradas e plurais.

A pluriformidade encontrada nos manuscritos do deserto da Judeia, abriu questionamentos às lacunas que o texto massorético nunca foi capaz de preencher sobre o desenvolvimento de uma literatura sagrada. Qumran é demonstrativo da forma textual da maioria dos livros que ainda estavam em estado de desenvolvimento criativo, pelo menos até 70 EC e possivelmente até 132 EC (ULRICH, 2002: 32). Qumran aponta para um período no qual o texto da Escritura era pluriforme e estava em desenvolvimento contínuo, antes do período de estabelecimento de um texto único para cada livro. Sua riqueza literária nos faz repensar o desenvolvimento do cânone rabínico farisaico e, não menos, lançar lume ao desenvolvimento de um cânone rabínico também entre a comunidade do Mar Morto, a partir de um processo cultural ocorrido dentro de uma comunidade letrada, que pôde dispor de técnicas literárias e formação de profissionais para a produção e recolha dos textos produzidos; fatores que são preponderantes no desenvolvimento da atividade textual.

Uma vez que a literatura do Mar Morto nos faz rever a própria definição de cânone sagrado e/ou da Escritura, sobretudo quando essa definição é confrontada com um volume vasto de textos sagrados que estavam, muitos deles, ainda em fase de desenvolvimento, declinamos aqui da proposição sustentada por Lee McDonald,

⁸⁹ O uso do termo cânone, antes do séc. IV EC, parece ser anacrônico uma vez que essa terminologia só ganhou abrangência no séc. IV EC e após o formato da coleção de Escrituras em um códice, no séc. III EC. Assim, até o final do séc. III EC, entendemos que o termo mais adequado para tratar o processo em direção ao cânone, é o de Escritura, quando em referência a textos sagrados autoritários (ULRICH, 2002: 30; DAVIES, 2002: 48-50).

em sua obra *The Formation of the Christian Biblical Canon*, quando o mesmo afirma que “Israel tem seu cânone quando a tradição de Moshe, recebendo a *Torah* no Sinai, foi aceita pela comunidade”; de pouco importando para o funcionamento da comunidade se Israel tinha um guia oficial autoritário definido como cânone, uma vez que o mesmo já integrava esse imaginário (MCDONALD, 1995: 20).

Embora o imaginário judaico de uma literatura autoritária tenha seus ecos na tradição deuteronomista, entendemos que o desenvolvimento de um cânone, enquanto narrativa sagrada definitiva, deve ser pautado substancialmente dentro de um cenário de produção literária que tem como resultado a forma modelar de um conjunto de textos ou livros que são elencados como obras de autoridade, implicando na desconsideração de outras literaturas desse estatuto. Neste sentido, entendemos que a definição de um cânone judaico ou de cânones judaicos distintos, os quais cremos ser possível identificar nos contrastes entre Jerusalém-Babilônia e os Manuscritos do Mar Morto, deve prezar pelos mecanismos nos quais a atividade literária judaica se desenvolveu e que foram preponderante na emergência e delimitação de um cânone. Argumentos que têm espaço devido nas discussões a seguir.

3.2 Processo em Direção ao Cânone Judaico

Para compreender o desenvolvimento do cânone judaico farisaico, assim como de qualquer outro, é preciso saber que o processo cultural no qual o mesmo está inserido, deve considerar um cenário literário específico e com critérios rigorosos para a formulação de textos que vão ser elencados como literatura de autoridade. Conforme lembra Philip Davies, “a lista de livros e textos que define um cânone não é criada do nada. São versões factuais que atendem às expectativas de um grupo mais amplo (classe, nação, civilização), tendo que atuar como o cânone de suas tradições mais imaculadas, pelo menos em teoria” (DAVIES, 2002: 37). Partindo, assim, de um cenário exterior da atividade literária que antecede à formulação de cânones sagrados e autoritários, é preciso elencar algumas ferramentas preponderantes ao desenvolvimento dos textos que, mais tarde, poderão agregar a lista de um cânone.

Deste modo, podemos elencar a escrita e o surgimento de um grupo letrado dentro de uma sociedade, como fatores decisivos para a produção de cânones

(DAVIES, 2002: 37; ULRICH, 2002: 25; RÖMER, 2016: 48). Características essas que vinculam a produção de um cânone à representação de algumas tradições específicas em textos escritos e à educação formal de sujeitos letrados. Se a primeira explicita um processo de edição, visto que dispõe sobre o texto escrito histórias nas suas mais diferentes formas e narrativas, indubitavelmente ela faz do espaço da escrita um *locus* de poder, uma vez que a prática de anotações realizada a partir do contato com uma história falada ou escrita fica restrita, no mundo antigo, aos grupos letrados e privilegiados.

Assim, a atividade escriba – compreendida enquanto ofício a serviço do Estado, de um grupo, comunidade ou civilização – emerge como a principal disseminadora e controladora do texto escrito, abrindo espaço ao surgimento das escolas de escribas no sentido de oficializar a especialização desses profissionais e abarcar a atividade literária no interior deste ofício. A prática literária implica no surgimento de arquivos e bibliotecas que abarcam o volume de textos escritos que serão usados como base de comparação na seleção e edição do *corpus* canônico (BARRERA, 2002: 128; DAVIES, 2002: 48).

Philip Davies argumenta que o cânone judaico, compreendido em sua forma de Escritura (*Torah*, *Neviim* e *Ketuvim*), se trata menos de uma seleção cuidadosa da literatura hebraica antiga, e mais da representação religiosa de uma cultura letrada que, desde muito cedo, se centrou mais no culto de sua divindade e na valorização a esta, do que em qualquer outro fator (DAVIES, 2002: 48). A despeito desse argumento, alguns estudiosos⁹⁰ são inclinados a ver a postura de Davies muito próxima a de Metzger, enfatizando que a cultura judaica tem seu cânone na tradição dos antigos, na Lei concebida por Moshe, de pouco importando a definição de um cânone sagrado. Todavia, pautamos que os argumentos de Davies parecem estar mais vinculados à ideia do desenvolvimento de um cânone judaico que se deu, de certa forma, atípica – na medida em que a grande maioria de textos escritos era de teor sagrado e, por isso, o processo de seleção de um cânone da Escritura não parece ter sido feito considerando todo o tipo de literatura produzida, mas somente a sagrada

⁹⁰ Cf. LIGHSTONE, J. N. The Rabbi's Bible. The Canon of the Hebrew Bible and the Early Rabbinic Guild. In. MCDONALD, L. M; SANDERS, J. A. (eds.). *The Canon Debate*. Peabody: Hendrickson, 2002. pp. 165-166. SCHMID, K. *The Emergence and Disappearance of the Separation Between Pentateuch and Deuteronomistic History in Biblical Studies*. Disponível em: www.uzh.academia.edu/konradschmid. Acesso em: 28 Jan. 2016 às 14:48h. pp. 11.

–; do que necessariamente negar que houve um processo de escolha e definição de textos sagrados considerados de maior autoridade que outros.

Pensar o desenvolvimento de um cânone judaico a partir de uma lista que irá definir, por critérios de seleção baseados em características literárias e narrativas que possam suprir as expectativas de um grupo em questão, não parece, neste sentido, um processo substancialmente diferente da construção de qualquer outro cânone. Ora, no sentido mais amplo de cânone enquanto literatura reconhecida ou de textos basilares para uma determinada sociedade, é possível perceber que o judaísmo do mundo helenístico viu os cânones gregos, os quais incluem os trabalhos de Homero, Eurípedes, Demóstenes, Hesíodo, Píndaro, Safo, Sófocles, Aristófanes, Heródoto, Tucídides e Esopo, atuando com grande influência na esfera literária que, conseqüentemente, é também a esfera da memória fixada (BARRERA, 2002: 128; DAVIES, 2002: 36).

Uma vez que a ideia de cânone literário parece anterior à construção de um cânone judaico, a própria definição de cânone, em termos bíblicos e sagrados, dificilmente se deu a partir de uma literatura especificamente sagrada ou de autoridade. Assim, o que nos interessa saber no processo em direção ao cânone judaico é, antes: a) o porquê algumas obras foram consideradas em teor de autoridade mais do que outras; b) o porquê elas foram preservadas – e aqui assumimos a posição de Davies de que não é somente importante saber o motivo da preservação de uma obra literária, mas também até que ponto essa preservação se deu (DAVIES, 2002: 37) –; c) e talvez mais importante ainda ao nosso problema de uma emergência rabínica frente ao texto sagrado e canônico, é indagarmos se houve, também na produção literária rabínica do Mar Morto, algo que possa ser visto como um cânone – enquanto lista fixada, reconhecida oficialmente e supostamente inviolável – para essa comunidade; nos levando assim a perceber a emancipação e autoridade do papel do rabino frente ao texto sagrado.

3.2.1 Conferindo Autoridade aos Textos Sagrados: Seleção e Preservação no Processo Canônico

Se, conforme apontado anteriormente, os textos autoritários ou as Escrituras são aqueles feitos por inspiração divina, intenção profética ou com algum

teor que possa resguardar aos mesmos suas condições de sacralidade, uma seleção dos livros sagrados que serão aceitos consensualmente por uma comunidade ou sociedade, deverá prezar por características que confirmam a determinados textos dessa literatura sagrada suas condições de maior autoridade perante outros. Para que seja possível uma observação do processo de seleção e/ou edição de uma literatura mais ou menos comum para a comunidade judaica antiga, é preciso rastreamos, nas produções literárias mais expressiva que temos do período, o quantitativo de obras que foram produzidas e usadas para um fim específico, fosse o de estudo ou circulação do textos.

Com este pretense fito, iniciamos nossas problematizações com alguns eixos que nos permitem identificar algum movimento ou fenômeno a partir do qual algo parecido com a definição de uma literatura de autoridade surgiu e atuou com algum consenso literário para comunidades distintas. Para tanto, adentramos nos debates sobre a possível influência que a narrativa deuteronomista exerceu nos escritos pós *Torah* e damos atenção ao processo de tripartição dos sagrados escritos em *Torah*, *Neviim* e *Ketuvim*. Consideramos, nesses eixos de discussão, a produção literária do Mar Morto, o *Sanhedrin* de Jamnia e o processo de editoração da *Mishnah* como indicadores da seleção e edição de literaturas sagradas com teor de autoridade distintos para algumas comunidades judaicas.

Conforme argumentou Joseph Blenkinsopp, em seu texto *The Formation of the Hebrew Bible Canon: Isaiah as a Test Case*, há quatro referências no processo pré-canônico, ou processo em direção ao cânone, que devem ser levadas em consideração: Flávio Josefo (*Contra Apion*), *Qoheleth* e *Sêfer Drivê ha-Yiamim (Aleph e Bet)*:

Não pode haver, de resto, nada de mais certo do que os escritos autorizados entre nós, pois que eles não poderiam estar sujeitos a controvérsia alguma, porque só se aprova o que os profetas escreveram há vários séculos, segundo a verdade pura, por inspiração e por movimento do espírito de Deus. Não temos pois receio de ver entre nós um grande número de livros que se contradizem.

(*Contra Apion*, I, 2)

Alguns exerceram autoridade de rei e ganharam fama por seus feitos. Outros, por sua Inteligência, se tornaram conselheiros, e fizeram revelações proféticas.

Uns guiaram o povo com suas decisões, compreendendo os costumes de sua gente e tendo palavras sábias para instruí-la.

Outros compuseram cânticos melódiosos e escreveram narrativas poéticas. (*Qohelet*, 44. 3-5)

Os feitos de Davi, desde os primórdios até o fim de seu reinado, foram registrados por Shemuel, o vidente, e estão nas crônicas do profeta Natã e do vidente, Gade.

(*Sêfer Drivê ha-Yiamim. Aleph, 29.29*)

Os outros feitos de Shelomoh, os primeiros e os últimos, também não estão escritos nas crônicas de Natã, o profeta, nas profecias de Aías, o silonita, nas visões de Ido acerca de Jeroboão, filho de Nebate?

(*Sêfer Drivê ha-Yiamim. Bet, 9.29*)

Os acontecimentos do reinado de Roboão, do início ao fim, estão escritos nos relatos do profeta Semaías e do vidente Ido, que tratam de genealogias.

(*Sêfer Drivê ha-Yiamim. Bet, 12.15*)

Os atos de Abias, seus caminhos e suas palavras, estão nas crônicas do profeta Ido.

(*Sêfer Drivê ha-Yiamim. Bet, 13.22*)

Os acontecimentos do reinado de Josafá, do início ao fim, estão escritos nos relatos de Jeú, filho de Hanani, e incluídos nos registros históricos dos reis de Israel.

(*Sêfer Drivê ha-Yiamim. Bet, 20.34*)

Os acontecimentos do reinado de Uzias, do início ao fim, foram registrados por Isaías, o profeta, filho de Amos.

(*Sêfer Drivê ha-Yiamim. Bet, 26.22*)

Os acontecimentos do reinado de Ezequias e seus atos de piedade, foram escritos pelo profeta Isaías, filho de Amos, no livro dos reis de Judá e Israel.

(*Sêfer Drivê ha-Yiamim. Bet, 32.32*)

Essas referências, além de apresentarem a ideia de uma literatura autoritária reconhecida, têm uma mensagem profética e de regeneração social; aspectos que Blenkinsopp (2002: 53) acredita ser determinantes na inauguração de uma nova literatura de teor sagrado que surgiu com a narrativa deuteronômista: a mensagem profética. Com a proposta de associar mensagem profética – entendida como prática profissional disseminada pela atividade literária escriba – com a Lei revelada a Moshe, no intuito de explicar a abrangência que temas como a escatologia teve na produção literária do pós 70; Blenkinsopp entende que o papel profético de muitas narrativas judaicas estão em conformidade com a proposta deuteronômista (18. 15-22) de narrativa histórica (BLENKINSOPP, 2002: 57-60).

Para entender a relação que Blenkinsopp constrói entre profecia e escola deuteronômista, é preciso saber que aquilo que o autor define por “escola deuteronômista”, não tem uma preocupação com a origem e autoria do texto de *Devarim*; o foco é canalizado, antes, para a inauguração de uma narrativa com teor histórico – no sentido cronológico e factual do termo – e por dar ênfase à ideia de *fim* ou *previsão*, abrindo portas à visualização de mensagens proféticas. Assim, para

Blenkinsopp, se a profecia surge como uma forma especificamente israelita de medir atos e consequências quando Moshe recebe, da divindade judaica, a Lei, as *Lukhot habrit* e a *Mitsvah*, Moshe se inaugura como o protoprofeta e o legislador; e neste sentido o autor compreende que a legislação de Moshe é, por natureza, profética e de caráter fixo (BLENKINSOPP, 2002: 57).

Um pressuposto que, conforme Wilhem Martin Leberechts de Wette⁹¹ primeiramente argumentou (1805: 173-175) e que posteriormente foi reforçado por Martin Noth⁹², em sua obra *Deuteronomistic History* (1981), transforma o livro de *Devarim* como um influenciador direto nos escritos dos primeiros profetas e transfere para esse a primeira ideia concreta de um texto judaico fixo e definido, visto que o livro contém uma proibição contra o acréscimo ou subtração de qualquer coisa ao seu conteúdo: “Não acrescentareis à palavra que ordeno, nem diminuireis dela, para que guardeis os mandamentos do Senhor, que eu vos mando” (*Devarim*, 4.2), “Dediquem-se a fazer tudo que lhes ordeno; não lhe acrescentem nem subtraíam coisa alguma” (*Devarim*, 12.32); é declarado como documento oficial, uma vez que deve ser depositado nos arquivos do Templo e lido em público a partir de intervalos estabelecidos: “Os seus filhos, que não conhecem esta lei, terão que ouvi-la e aprender a temer o Senhor, seu Deus, enquanto vocês viverem na terra da qual tomarão posse quando atravessarem o Jordão” (*Devarim*, 31.13); cada homem observante deve ter consigo uma cópia do livro e estudá-lo, por conta própria, em intervalos frequentes:

Quando subir ao trono do seu reino, ordenará que faça em um rolo uma cópia da Lei, que está aos cuidados dos sacerdotes levitas, para seu próprio uso. Trará sempre uma cópia consigo e terá que lê-la todos os dias de sua vida, para que aprenda a temer o Senhor, seu Deus, a cumprir lealmente todas as palavras da Lei e todos os decretos. Isso fará com que ele não se considere superior aos seus irmãos israelitas e eles não se desviarão da Lei, nem para a direita nem para a esquerda. Assim prolongará seu reinado sobre Israel, bem como o de seus descendentes. (*Devarim*, 17. 18-20).

⁹¹ Como um dos primeiros autores a explicar a relação entre o livro de *Devarim* e os escritos dos Primeiros Profetas, Wette cunhou, em sua *Dissertatio Critico-Exegetica*, publicada em 1805, o termo *deuteronomista* em alusão a uma corrente ou movimento literário que tem no livro de *Devarim* seu principal eixo e modelo. Cf. WETTE, de. M. L. *Dissertatio Critico-Exegetica*. In. KESSLER, M; WALRAFF, M. (eds.). *Biblische Theologie und Historisches Denken: Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel*. Basel: Schwabe, 2008. pp. 171-211.

⁹² Cf. NOTH, M. *Deuteronomistic History*. Sheffield: JSOT, 1981.

E o livro define uma tradição normativa no passado e coincide com a vida de Moshe, que estabelece as normas para a vida ideal judaica e regimento de práticas litúrgicas:

Em Israel nunca houve profeta como Moisés, a quem o Senhor conheceu face a face, e que fez todos feitos e maravilhas que o Senhor o enviou para fazer no Egito, contra o faraó, contra seus servos e contra sua terra. Ninguém jamais mostrou tamanho poder como Moisés nem executou os feitos temíveis que Moisés fez aos olhos de todo Israel. (*Devarim*, 34. 10-12).

A imperatividade que a legislação de Moshe assume no livro de *Devarim*, parece levar a crer que o profeta exige obediência – a qual é sempre lembrada como obediência, primeiramente, à divindade – e que há restrições graves quando a Lei é descumprida. Fator que coloca o *Devarim* como a primeira tentativa de imposição de uma ortodoxia e ortopraxia em assuntos cívicos e religiosos, e que transfere para este a inauguração de uma História Deuteronomista (BLENKINSOPP, 2002: 60; RÖMER, 2011: 190). A proposta central que rege esta última, foi primeiramente esboçada por Wilhelm M. L de Wette, na sua *Dissertatio Critico-exegetica* (1805), defendendo a interrelação dos Primeiros Profetas com o livro de *Devarim*. Posteriormente, a mesma ganhou amplo espaço de repercussão com os trabalhos de Martin Noth (1981), a partir da defesa de que os livros de *Devarim* à *Melakhim* constituem uma historiografia de teor profético que passa a ser escrita após 587 AEC, com a destruição de Jerusalém e do Primeiro Templo.

Sobressaindo-se à definição do início ou o fim de uma possível historiografia guiada pelo livro de *Devarim*, a História Deuteronomista tem promovido um revisionismo⁹³ – que muito se deve aos trabalhos de Albert de Pury (1986; 2002; 2006) e Thomas Römer (2008; 2011; 2015) – acerca da edição de muitos livros proféticos na primeira metade do período persa⁹⁴. Uma proposta que lança luz à

⁹³ Embora o final do séc. XIX e início do séc. XX tenham acirrado o interesse na proposta deuteronomista, a partir da década de 70 a História Deuteronomista foi perdendo espaço de debate pela difícil comprovação de que o livro de *Bereshit* e *Shemot* são composições literárias análogas e editadas muito antes do código sacerdotal, isto é, do livro de *Devarim* (SCHMID, 2009: 21). Entretanto, os trabalhos dos suíços Albert de Pury e Thomas Römer reavivaram o interesse na proposta deuteronomista sob o argumento que os livros de *Bereshit* e *Shemot* não têm uma narrativa mitológica semelhante, e dificilmente são produtos de um trabalho literário único, que teria sido realizado por um único historiador antes do código sacerdotal (PURY, 1986; RÖMER, 2004).

⁹⁴ Na História de Israel, o período persa é compreendido entre os anos que vão de 538 a 333 AEC, datas que marcam desde o fim do exílio na Babilônia até finais do império persa. Durante o período persa, foi permitido aos judeus que reconstruíssem Jerusalém, o Templo, e organizassem comunidades por toda a Judeia (*Ezra*, 1-64; *Nehemiah*, 13)

construção narrativa da *Torah* e dos Primeiros Profetas, nos permitindo identificar relações mais plausíveis na tripartição dos sagrados escritos em *Torah*, *Neviim* e *Ketuvim*. Conforme indica Thomas Römer (2011: 18), a importância da redação de muitos livros proféticos no início do período persa são demonstrativos de uma primeira necessidade na divisão dos sagrados escritos a partir de seu teor profético, e esboçam a ideia de segregação que se acirra no *Devarim* e que passa a ser explorada, posteriormente, também em *Ezra* e *Nehemiah*, como identificado nos trechos a seguir:

Quando lahweh teu Deus te houver introduzido na terra em que estás entrando para possuí-la, e expulsado nações mais numerosas do que tu – os heteus, gergeseus, amorreus, cananeus, ferezeus, heveus e os jebuseus, – sete nações mais numerosas e poderosas do que tu; quando lahweh teu Deus entregá-las a ti, tu as derrotarás e as sacrificarás como anátema. Não farás aliança com elas e não as tratarás com piedade. Não contrairás matrimônio com elas, não darás tua filha a um de seus filhos, nem tomarás uma de suas filhas para teu filho; pois deste modo o teu filho se afastaria de mim para servir a outros deuses, e a cólera de lahweh se inflamaria contra vós, exterminando-te rapidamente. Eis como deveis tratá-los: demolir seus altares, despedaçar suas estelas, cortar seus postes sagrados e queimar seus ídolos. Pois tu és um povo consagrado a lahweh teu Deus; foi a ti que lahweh teu Deus escolheu para que pertenças a ele como seu povo próprio, dentro todos os povos que existem sobre a face da terra.

(*Devarim*, 7. 1-6)

Ouve, ó Israel: hoje estás atravessando o Jordão para ires conquistar nações mais numerosas e poderosas do que tu, cidades grandes e fortificadas até o céu. Os enacim são um povo grande e de alta estatura. Tu os conheces, pois ouviste dizer: “Quem poderia resistir aos filhos de Enac?” Portanto, saberás hoje que lahweh teu Deus vai atravessar à tua frente, como um fogo devorador; é ele quem os exterminará e é ele quem os submeterá a ti. Tu, então, os desalojarás e, rapidamente, os farás perecer, conforme te falou lahweh. Quando lahweh teu Deus os tiver removido da tua presença, não vás dizer no teu coração: “É por causa da minha justiça que lahweh me fez entrar e tomar posse desta terra”, pois é por causa da perversidade dessas nações que lahweh irá expulsá-las da tua frente. Não! Não é por causa da tua justiça, nem pela retidão do teu coração que entrarás para tomar posse da sua terra. É por causa da perversidade dessas nações que lahweh as expulsará da tua frente, e também para cumprir a palavra que ele jurou a teus pais, Abraão, Isaac e Jacó. Saibas, portanto: não é por causa da tua justiça que lahweh teu Deus te concede possuir esta boa terra, pois tu és um povo de cerviz dura!

(*Devarim*, 9. 1-6)

Feito isso, os chefes vieram procurar-me, dizendo: “O povo de Israel, os sacerdotes e os levitas não se separaram dos povos das terras mergulhados em suas abominações – cananeus, heteus, ferezeus, jebuseus, amonitas, moabitas, egípcios e amorreus! – porque, para si e para seus filhos, tomaram esposas entre as filhas deles: a linhagem santa misturou-se com os povos das terras: os chefes e os magistrados foram os primeiros a participar dessa infidelidade!” Quando ouvi isso, rasguei minhas vestes e meu manto, arranquei os cabelos da cabeça e da barba e sentei-me consternado.

(*Ezra*, 9. 1-3)

“A linhagem de Israel separou-se de todas as pessoas de origem estrangeira: de pé confessaram seus pecados e as iniquidades de seus pais” (*Nehemiah*, 9. 2). Conforme a tradição talmúdica, *Haggai*, *Zachariah* e *Malakhi*, os últimos dos doze profetas, datam do persa (GUEMERAH. *Mas. Baba Bathra*, II.14b), assim como, pelo menos, boa parte dos livros de *Ketuvim*, como narrado em *Drivei Bet ha-Yiamim* (36.23):

Eu, Ciro, rei da Pérsia, declaro: “O Senhor, Deus dos céus, deu-me todos os reinos da terra e nomeou-me para construir um templo para Ele em Jerusalém, terra de Judá. Quem dentre vocês pertencer ao seu povo que vá para Jerusalém, e que o Senhor, seu Deus, esteja com ele.

Destarte, se concebida a ideia de que boa parte dos livros proféticos são produzidos a partir do *Devarim* e se concentram, principalmente, no período persa, tal argumento encontra respaldo também na menção que se faz, no *Talmud*, que as profecias se encerram no período persa:

Rabbi Abdimi, de Haifa, disse: Desde o dia em que o Templo foi destruído, a profecia foi tirada dos profetas e dada aos sábios. Não é, então, um homem sábio também um profeta? O que ele quis dizer com isso foi: Embora isso [a profecia] tenha sido retirada dos profetas, ela não foi retirada dos sábios. Amemar disse: Um homem sábio é ainda mais superior que um profeta, como dizem, e um profeta tem um coração de sabedoria. Quem é comparado com quem, então? Não é o menor em comparação com o maior? Abaye disse: A prova [de que a profecia não foi tirada dos sábios] é que um grande homem faz uma declaração/afirmação, e a mesma é então reportada no nome de outro grande homem. Raba disse: O que há de estranho nisso? Talvez ambos nasceram sob uma estrela. Não, disse Raba; a prova é esta, que um grande homem faz uma declaração/afirmação e então a mesma é relatada. (GUEMERAH. *Mas. Baba Bathra*, II. 12a).

Fatores que levariam a crer que o período persa emergiu como um momento propício às narrativas de teor profético e, conseqüentemente, experimentou um momento de seleção e edição nas categorias de *Neviim* e *Ketuvim*, sobretudo a partir de uma autorização imperial persa para a publicação de muitos livros de teor sagrado. Na medida em que os persas nunca aparecem, nos sagrados escritos judaicos, descritos de forma tão condenável e abominável como se faz com os egípcios, assírios e babilônios, alguns autores tendem a ver, no período, uma concessão imperial persa para explicar a publicação da *Torah*, *Neviim* e *Ketuvim* (KNOPPERS; LEVINSON, 2007). Entretanto, mesmo que haja algumas evidências para a teoria da chamada ‘autorização imperial’ na tentativa de explicar a publicação da tripartição dos sagrados escritos judaicos, Thomas Römer (2011: 2-3) vem

argumentando que essas evidências se referem mais à descrição bíblica sobre a promulgação da Lei, presente em Ezra, do que propriamente sustentam a definição da tripartição de uma bíblia hebraica no período citado, sobretudo quando o período do Segundo Templo ainda viveu uma intensa atividade literária que, de forma alguma, pode ser encarada como fixa ou definitiva.

Se há alguma característica de obediência profética e de segregação que, a partir de *Devarim*, se observa com certo grau de semelhança também em *Drivei ha-Yamim* e *Kohélet*, levando a crer na existência de um modelo autoritário da literatura sagrada que surgiu a partir de então, um livro definido como autoritário ou pressuposto de algum caráter de autoridade – na sua condição de texto basilar, modelar e utilizado para estudo cotidiano – deve ser avaliado, primeiramente, por sua capacidade de gerar cópias, comentários e interpretações.

Ainda que muitos empecilhos se interponham na capacidade que temos em remontar as variantes ou o montante de cópias de textos derivados da narrativa bíblica antiga, a literatura do Mar Morto é capaz de nos oferecer alguma mostra do quantitativo das cópias de textos resultantes da atividade escrita e da possível abrangência que estes tinham, ainda que apenas dentro de uma comunidade específica. Partindo deste caminho, é possível identificarmos entre as cópias dos livros da *Torah* que foram encontradas na íntegra, em Qumran, as seguintes proporções: o livro de *Bereshit* com 18 cópias, *Shemot* com 17 cópias, *Vaykra* com 13 cópias, *Bamidbar* com 6 cópias, e *Devarim* com 29 cópias. Não somente cópias destes livros na íntegra foram encontradas em Qumran, como também estes são encontrados em forma de paráfrases e comentários em outros escritos da literatura do Mar Morto, muitos dos quais encontrados na caverna 4, com uma amplitude de comentários sobre *Bereshit* e *Devarim* (4Q252 – 254).

A grande proporção de cópias de *Devarim* encontradas em Qumran, bem como do volume de comentários e interpretações sobre o livro em outros textos, não deve ser negada como um fator considerável na repercussão que o *Devarim* tinha para a comunidade do Mar Morto ou para a produção literária do período. E se estamos tentando detectar algum momento, na produção literária judaica antiga, no qual algumas obras adquiriram um reconhecimento de autoridade sagrada e, conseqüentemente, legislativa, erigindo-se como textos de maior autoridade que outros, então o *Devarim* parece ser, inegavelmente, um fenômeno literário de autoridade e de expressiva repercussão em outros escritos. Entretanto, é possível

identificarmos um cânone judaico com a *Torah* ou a partir dela, tendo o *Devarim* como livro finalizador da ideia de uma literatura inviolável e declarada sacra? Pensar tal questão requer rigores maiores de preocupação e análise, a começar pela própria definição de inviolabilidade.

Se assumíssemos, conforme a historiografia bíblica geralmente aponta, que não houve cânone da Escritura antes do séc. I EC, na medida em que nenhum corpo autoritário ou evento expressivo elaborou uma lista de livros que foram considerados extremamente autoritários, isto é, no sentido em que nada poderia ser subtraído ou adicionado (VANDERKAM, 2002:91; BARRERA, 2002:128), então cairíamos na ardilosa definição de cânone pautada no pressuposto de que deve haver um evento oficial para declarar uma lista definida de livros reconhecidos. Uma ideia que escapa à nossa proposta de identificação de um momento, na atividade literária, que possa conferir a alguns escritos maior grau de autoridade que outros.

Em contrapartida, ao passo que cremos ser possível rastrear, no contraste entre a produção literária de Jerusalém e Babilônia com a literatura do Mar Morto, variantes de literaturas concebidas como autoritárias para ambos os circuitos literários judaicos, defendemos que é possível identificarmos cânones distintos no judaísmo pós 70, muito embora a presença de eventos oficiais na normatização de escritos autoritários ou a definição postulada destes seja improvável de detectar.

Assim, em consonância com o postulado de Julio Trebolle Barrera, entendemos que há uma dificuldade na aplicação do conceito de cânone para se referir, igualmente, aos primeiros estágios da formação de coleções de livros de autoridade e aos últimos – quando determinadas coleções ou agrupamentos de textos de autoridade são tomados como uma lista definitiva (BARRERA, 2002: 128). Entendemos, ainda, que mesmo dentro de uma definição de literatura autoritária, nem todos os livros que adentram essa categoria gozam de uma mesma hierarquia de autoridade, e que por isso a definição de uma literatura de autoridade ou cânone autoritário pode adquirir interpretações e relações distintas para a comunidade a qual fala. Compreendemos, assim, que o período pós 70 parece ter cristalizado, entre as produções literárias mais expressivas que nos chegaram, pelo menos dois cânones de teor rabínico: um referente às posições filosóficas do circuito de Jerusalém e da Babilônia; e outro referente à produção literária da comunidade responsável pelos Manuscritos do Mar Morto.

3.2.2 Bi ou Tripartição da Escritura: *Mishnah*, Manuscritos do Mar Morto e *Sanhedrin* de Jamnia em Debate

A dificuldade que temos em precisar a divisão dos sagrados escritos judaicos a partir de uma tripartição entre *Torah*, *Neviim* e *Ketuvim*, explicita a falta de referenciais nas fontes que nos dão suporte a uma melhor investigação da evolução do texto sagrado e bíblico. Se, conforme apresentado no segundo capítulo deste trabalho, o *Sanhedrin* de Jamnia, na tentativa de definir os livros concernentes à tripartição dos escritos judaicos, teve uma ênfase maior na categoria dos livros pertencentes a *Ketuvim*, tal evento não parece ter sido definitivo, de fato, a nenhuma categoria exceto a da *Torah*, revelando os entraves e disparidades que a produção literária do pós 70 vivenciou. Neste sentido, nos convém debater o estatuto de autoridade que alguns escritos judaicos pareciam gozar na comunidade do Mar Morto, na *Mishnah* e na decisão de Jamnia, nos conduzindo a uma maior clareza sobre a tripartição dos escritos judaicos.

Josefo parece ser a fonte mais antiga, da qual temos conhecimento, que atesta a compreensão da *Torah*⁹⁵, *Neviim* e *Ketuvim* como escritos sagrados revelados pelo Criador e assim compreendidos até suas conclusões:

Não temos pois receio de ver entre nós um grande número de livros que se contradizem. Temos somente vinte e dois que compreendem tudo o que se passou, e que se refere a nós, desde o começo do mundo até agora, e aos quais somos obrigados a prestar fé. Cinco são de Moshe, que refere tudo o que aconteceu até sua morte, durante perto de três mil anos e a seqüência dos descendentes de Adão. Os profetas que sucederam a esse admirável legislador, escreveram em treze outros livros, tudo que se passou depois de sua morte até o reinado de Artaxerxes, filho de Xerxes, rei dos persas e os quatro outros livros, contêm hinos e cânticos feitos em louvor ao Senhor e preceitos para os costumes. Escreveu-se também tudo o que se passou desde Artaxerxes até os nossos dias, mas como não se teve, como antes,

⁹⁵ O uso que Josefo faz da terminologia *Torah* para se referir aos cinco livros deste cânone está de acordo com a decisão do *Sanhedrin* de Jamnia (90/100 EC) que, segundo apresentam as fontes, teria sido realizado com o intuito de definir os livros pertencentes ao cânone judaico. Como Josefo escreve *Contra Apion* no ano de 95 EC, é provável que ele não tivesse dúvidas quanto aos livros pertencentes à Lei. Entretanto, a forma definitiva do livro de *Devarim* parece não ser um consenso para o período, visto que as cópias do livro encontradas entre os Manuscritos do Mar Morto, apontam para interpretações e formas textuais distintas sobre o *Devarim*, não apontado consistência, assim, com o *Sanhedrin* de Jamnia, que aponta para o fechamento do pentateuco desde a revelação de Moshe, no Sinai. Alguns autores, no receio de usar o termo *Torah* para definir o pentateuco – ou pelo menos incluir o *Devarim* como livro definido antes do séc. I EC, optam pela nomenclatura Antigo Testamento (MACDONALD, 2011: 82), não obstante, o emprego desse termo tem suscitado discussões (sobretudo por correntes rabínicas) a despeito de sua compreensão desvalorizadora e, segundo argumentam alguns (PELIRAN, 2005: 61), antissemita, por se tratar de um termo cristão para referenciar o cânone judaico e sobrepor o novo ao velho.

uma sequência de profetas não se lhes dá o mesmo crédito, que aos outros livros, de que acabo de falar e pelos quais temos tal respeito, que ninguém jamais foi tão atrevido para tentar tirar ou acrescentar, ou mesmo modificar a mínima coisa.

(JOSEFO, *Contra Apion*, 1.2)

Estudiosos (LIGHSTONE, 1988: 75-77; SANDERS, 1990: 315) se apegam a esta fala de Josefo para assumirem a divisão tríplice do cânone judaico em *Torah*, *Neviim* e *Ketuvim*, visto que o historiador atesta a definição de 22⁹⁶ livros pertencentes à Escritura judaica. No entanto, embora se encontre nesse testemunho a limitação mais antiga da qual dispomos sobre a precisão do cânone judaico, ele não é descritivo quanto aos livros pertencentes a esse e tampouco nos permite aferir que Josefo estivesse consciente dessa tripla repartição no que tange aos livros pertencente a cada categoria. Nosso argumento aqui é o de que o testemunho de Josefo, mesmo apresentando uma delimitação dos sagrados escritos judaicos, não é suficiente para incorremos na afirmativa de que já havia se estabelecido, no final do século I EC, uma divisão clara e oficial dos sagrados escritos judaicos, hipótese que tem suas raízes sobretudo na incompatibilidade da contagem do número de livros pertencentes à *Neviim* – que Josefo indica ser 13 – com outras fontes.

Em seu relato, Josefo não indica quais são os 13 livros de profetas a que se refere e essa numeração não coincide com o número de profetas reconhecidos dentro da tradição judaica do circuito de Jerusalém durante o primeiro século da era comum. Se considerados o número de Profetas Anteriores (os quais integram parte dos Profetas Maiores) atestados até o período do historiador judeu, muito provavelmente ele estaria se referindo a *Yehoshua*, *Shoftim*, *Shemuel* e *Melakhim*, que somam 4 profetas. Os chamados 12 Profetas Menores (*Hosea*, *Joel*, *Amos*, *Ovadiah*, *Jonah*, *Micah*, *Nahum*, *Habakkuk*, *Zephaniah*, *Haggai*, *Zechariah*, *Malakhi*), se contados como livros separados, e não como uma coleção, somam, juntamente com os Profetas Anteriores, 16 livros.

Mesmo que calculemos os livros de *Shemuel* (1 e 2) e *Melakhim* (1 e 2) separadamente e tomemos os livros de *Yirmiyahu*, *Yiezekiel* e *Isaiah* como pertencentes ao quadro de *Neviim*, o que não está de todo estabelecido e provado

⁹⁶ Os números utilizados na contagem do cânone descrito por Josefo oscilam entre 22 e 24, variação que se dá de acordo com a organização da Escritura de uma região para outra, sobretudo após o *Sanhedrin* de Jamnia. Na contagem dos 22 livros, *Ruth* aparece anexada aos *Shoftim*, contando como apenas um livro, e *Ekha* a *Yirmiyahu*, também são contados como um único livro. Quando separados, a contagem final é de 24 livros.

para o período, o total de Profetas Maiores somam 9 que, juntamente com os 12 Menores, totalizam 21 livros de profetas. Ou, pro caso dos 12 Profetas Menores serem tomados como uma coleção, a contagem final indica 10 livros de profetas. O que nos leva a crer que a única forma de Josefo aferir 13 livros de profetas é considerando os 12 Profetas Menores separadamente e contando o número de profetas anteriores ou maiores como uma coleção, isto é, um livro apenas, o que resultaria num total de 13 profetas.

No entanto, essa última proposição também é maleável na medida em que as fontes não nos permitem afirmar que antes do final do século primeiro da era comum os livros pertencentes aos 12 Profetas Menores já estivessem estabelecidos ou mesmo que eles (todos eles, mais assertivamente) pertencessem à categoria de *Neviim*, quando ainda não havia uma distinção clara entre os livros pertencentes a essa e a *Ketuvim*. Fílon, em sua *Da Vida Contemplativa*, também faz referência a livros pertencentes ao cânone judaico sem precisar, no entanto, nenhum conjunto de livros senão a *Torah* e sem delimitar a distinção clara entre *Neviim* e *Ketuvim*:

E em toda casa há um santuário sagrado, que é chamado lugar santo, e também no espaço onde eles se retiram para realizar todos os mistérios de uma vida sagrada, não trazendo nem carne, nem bebidas, nem qualquer outra coisa que seja indispensável para suprir as necessidades do corpo, mas apenas estudando as Leis e os Oráculos dados por inspiração dos profetas e os salmos e todo o tipo de outras coisas em razão do conhecimento e da piedade que são elevados e levados à perfeição.
(FÍLON, *De Vita Contemplativa*, III. 25).

Certamente, as análises dos testemunhos de Philo e Josefo não devem ser pautadas na mesma medida para asseverarmos a existência ou não de uma tríplice divisão do cânone judaico já no despontar da era comum, visto que Philo, vindo da Alexandria, muito provavelmente estava familiarizado apenas com a Septuaginta, justificando que ele não reconhecesse os livros de *Ketuvim* ou mesmo que estivesse ciente do local de pertencimento destes livros, muitos dos quais considerados apócrifos pela Septuaginta (RYLE, 1895: 160). E há de se relevar também que o filósofo alexandrino viveu somente até a primeira metade do I EC e possivelmente permaneceu alheio às discussões rabínicas sobre delimitação e legitimação do cânone judaico, que delineavam o quadro da Palestina e Babilônia Antigas, ao passo que Josefo teve maior possibilidade de acompanhar esse processo (ainda que com muitos limites) nas décadas finais do século I EC.

As duas fontes são, no entanto, esboços das divergências nas concepções sobre o cânone judaico até o período final do século I EC e demonstrativos das dificuldades dessa época na aceitação e legitimação de determinados escritos como sagrados. A alegação da delimitação do cânone judaico nessa época é, pois, insegura na medida em que as fontes não são claras quanto a uma divisão tríplice dos livros sagrados e tampouco nos permitem aferir que essa divisão estivesse de comum acordo para as comunidades judaicas do período (nem mesmo para aquelas da Palestina e da Babilônia). A única parte do cânone judaico imbuída de alguma consonância para todas as comunidades judaicas até o referido tempo parece ser somente a da Lei (*Torah*) e, ainda assim, há muito o que se discutir sobre a inclusão da forma definitiva de *Devarim* nesse códice antes do decênio final do primeiro século.

A precisão da tríplice partição do cânone judaico só nos é apresentada nas fontes judaicas, ademais, no *Talmud bavli*, por meio de uma tradição *baraita*, isto é, uma tradição da Lei oral que não foi incorporada à *Mishnah*, mas que é advinda do período tanaíta, como se segue:

Nossos Rabinos ensinaram: A ordem dos Profetas é, Yehoshua, Shoftim, Shemuel, Melakhim, Yirmiyahu, Yiezekiel, Isaiah e os Doze Profetas Menores [...].
(*GUEMARAH. Mas. Baba Bathra*, II.14b).

A partir desse *baraita*, seguem-se as discussões rabínicas sobre ele, como se verifica:

Vamos examinar isso. Hosea veio primeiro, como está escrito, o Senhor fala primeiro a Hosea. Mas por quê o Senhor fala primeiro a Hosea? Não houveram muitos profetas entre Moshe e Hosea? R. Yohanan explicou que [o que isso significa é que] ele [Hosea] foi o primeiro dos quatro [Hosea, Isaiah, Amos, Micah] profetas que profetizaram aquele período. Então, como Hosea não deveria vir em primeiro lugar? Sua profecia está escrita ao longo daquelas entre Haggai, Zechariah e Malakhi e estes vieram no final dos profetas. Por que, então, ele [Hosea] não foi escrito em separado e colocado em primeiro lugar entre os profetas? Seu livro é tão pequeno, que poderia se perder [se copiado separadamente].
(*GUEMARAH. Mas. Baba Bathra*, II.14b).

A tradição *baraita* (30-200 EC) afirma a divisão dos profetas entre os Profetas Maiores e os Doze Profetas (ou Profetas Menores), especificando a ordem e os livros pertencentes aos Maiores, ao passo que a precisão da ordem e do nome dos Doze só nos é dada por meio do conteúdo de *Guemarah* do *Talmud bavli* que, ressaltamos, foi finalizado por volta do século VI EC. Somente a partir da descrição do *baraita* é incerta a declaração de que a delimitação do número e dos livros

pertencentes aos Profetas Maiores já estava concluída no século I EC ou se essa decisão engloba uma visão posterior, advinda com os esforços rabínicos do final do século II EC para oficializar o cânone judaico. O que podemos constatar desse quadro com maior segurança é o fato de que ainda que não seja possível falar em um cânone judaico ou em sagrados escritos definidos nas categorias de *Neviim* e *Ketuvim* até o séc. I EC, a hermenêutica no interior a cada livro já parecia estar bem estabelecida muito antes da formalização do cânone e possibilitada, sobretudo, pela compreensão já arraigada no primeiro século de determinados livros como Escrituras e pertencentes a coleções.

Embora *Isaiah* seja um profeta anterior a *Yirmiyahu* e *Yiezekiel*, no *Baraita* ele aparece como o último livro dos Profetas Maiores devido ao seu conteúdo. O livro de *Shoftim* termina com um relato da destruição do Primeiro Templo, estendendo-se esse episódio no livro de *Yirmiyahu*, ao passo que *Yiezekiel* começa falando da destruição para terminar com a consolação. Como *Isaiah* é um livro repleto de consolação, acredita-se que ele foi colocado por último para trazer coerência à sequência dos eventos narrados. Ainda que esse método destoe da cronologia dos profetas, ele integra os livros na ideia⁹⁷ de uma coleção coerente assim pensada para compreender eventos marcantes na história judaica, além de refletir as alterações as quais os sagrados escritos judaicos ficaram subjugadas mesmo após as discussões de Jamnia ou a compilação da *Mishnah*, pois a forma como o temos hoje na *Tanakh* judaica, com o livro de *Isaiah* sendo anterior a *Yirmiyahu* e *Yiezekiel*, indica que a sua inviolabilidade ficou muito mais restrita ao âmbito do ideal, assim como vários outros fatores que deveriam conferir inviolabilidade a alguns escritos sagrados.

A despeito de uma suposta inviolabilidade que deveria reger os sagrados escritos, o *Sanhedrin* de Jamnia desponta como um evento que teria tentando efetivar essa ideia com a definição dos livros revelados por inspiração divina e reconhecidos em teor de sacralidade. O evento é geralmente reconhecido na historiografia das religiões como o responsável por definir o cânone judaico ou delimitar a tripartição da Escritura em *Torah*, *Neviim* e *Ketuvim*. Alguns autores (PARMELEE, 1984: 138; PELIRAN, 2005: 48; RYLE, 1895: 26-27) falam dos escritos como não sendo

⁹⁷ Trabalhamos a partir da nomenclatura *ideia* para nos referirmos às coleções de livros no século I EC, pela incapacidade que temos em asseverar a existência (em sentido material) dessas coleções, sendo-nos possível apenas identificar os primeiros traços dessa compreensão que tem, somente com a formalização da literatura rabínica, seu registro no século II EC.

claramente definidos até esse *Sanhedrin*, que teria elaborado uma lista⁹⁸ definitiva dos sagrados escritos e do pertencimento de cada um às categorias de *Torah*, *Neviim* e *Ketuvim*. O evento, no entanto, deve ser melhor compreendido na medida em que ele parece configurar muito mais um nome do que a efetivação de uma ideia, como nos lembra Ryle (1895: 26), e por não manifestar o uso do conceito de cânone como uma nomenclatura específica para uma coleção de livros sagrados e autoritários.

Na cidade de Jamnia⁹⁹ (localizada perto da costa sul da Palestina antiga), entre o final do século I EC e o início do II EC¹⁰⁰, um concílio rabínico teria decidido quais livros pertenceriam ao cânone hebraico e discutido sobre o mérito e autoridade de vários escritos que circulavam entre as comunidades judaicas do Antigo Oriente Próximo. A partir desse *sanhedrin*, os livros que integrariam as categorias de *Neviim* e *Ketuvim* teriam sido definidos para integrar a Escritura – a qual já tinha a *Torah* como Lei e livro fundamental –, ao passo que os apócrifos foram desconsiderados em absoluto (NEWMAN, 1976: 323). No entanto, o evento parece se ater, muito mais, às discussões sobre os livros pertencentes a *Ketuvim* (*TOSEFTA. Mas. Sanhedrin. VIII.1*).

A determinação da cidade de Jamnia como palco para um evento que parece ser de vital importância para a História Judaica (visto que teria estabelecido e oficializado o cânone hebraico) é senão curiosa na medida em que os grandes centros de estudo rabínico do período estavam concentrados na Babilônia e em Jerusalém. Embora a cidade seja mencionada no Antigo Testamento¹⁰¹, Jamnia era basicamente uma cidade gentia antes do período dos Asmoneus (140-37 AEC) e o fato de lá ter se estabelecido a famosa escola rabínica de Yochanan *ben Zakkai* e sediado, por duas vezes, o Grande *Sanhedrin*¹⁰² (*GUEMARAH. Mas. Rosh HaShana, III. 31a*), a cidade nunca chegou a se tornar completamente judaica.

O rabino Yochanan *ben Zakkai*, um tanaíta do judaísmo rabínico de tipo farisaico, foi de fundamental importância na transformação de Jamnia em um centro

⁹⁸ Cf. PARMELEE, A. *A Guidebook to the Bible*. New York: Harper and Brothers, 1948. pp.136-142.

⁹⁹ Hoje em dia, a região é correspondente à cidade de *Yavneh*.

¹⁰⁰ Não há consenso na historiografia sobre a precisão do ano em que ocorreu o *Sanhedrin de Jamnia*, sendo usados recorrentemente os períodos entre os anos 90 EC e 100 EC.

¹⁰¹ A cidade de Jamnia é citada somente no Antigo Testamento, não aparecendo em nenhum momento no Novo. Constatação que leva muitos estudiosos a reforçarem o argumento de que o *Sanhedrin* de Jamnia foi feito com a intenção de privar qualquer escrito pré-cristão ou cristão do cânone judaico, hipótese que nunca foi de todo provada (cf. CHARPENTIER, E. *Para Ler o Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1992: 31).

¹⁰² Tribunal Supremo da Antiga Israel que, após a destruição do Segundo Templo, foi sediado por Jamnia duas vezes.

de atividade rabínica pelo menos até o fim da revolta de *Bar Kovah* e muito provavelmente exerceu influência considerável na determinação dessa cidade como sede do Grande *Sanhedrin* (NEWMAN, 1976: 328). Segundo informa a tradição judaica, Jamnia teria sido concedida a Yochanan *ben Zakkai* pelo general (e futuro Imperador) Vespasiano (69-79 EC) num encontro que os dois tiveram com a fuga de Yochanan durante o cerco a Jerusalém pelos romanos. Com a ajuda de seus discípulos, o rabino teria escapado da cidade condenada num caixão quando, já em segurança, ele teria se livrado do disfarce e cruzado caminho com o general. Este último, tendo ficado surpreso com a sabedoria do rabino, prometeu-lhe um pedido logo que soube da morte de Nero (seu antecessor), como se segue:

Ele [Vespasiano] disse-lhe: Estou indo agora e vou mandar alguém para tomar o meu lugar aqui. Você pode, no entanto, me fazer um pedido e eu o concederei. Ele [Rabbi Yochanan *ben Zakkai*] lhe disse: Dá-me Jamnia e seus sábios e a família aprisionada de Raban Gamaliel e médicos para curar R. Zadoque, R. Yossef e R. Akiva.
(*GUEMARA. Mas. Gittin. IV.56b*).

O excerto “dá-me Jamnia e seus sábios” leva alguns pesquisadores¹⁰³ a crerem que a cidade de Jamnia já tinha uma concentração relevante de estudiosos rabínicos antes da implementação da Escola de Yochanan *ben Zakkai* e que a escolha do local pelo rabino não partiu de uma decisão que levasse em conta apenas a segurança da região, quando comparada a outras cidades da Antiga Palestina. No entanto, é possível que Yochanan tenha proferido essa sentença se referindo aos sábios farisaicos de uma forma geral, e não apenas se atendo àqueles que poderiam existir em Jamnia, pois os rabinos Tzadoque, Yossef e Akiva eram também fariseus e, assim como Yochanan, compunham o quadro de sábios residentes em Jerusalém até a destruição do Segundo Templo. E ainda que já houvesse alguma concentração rabínica em Jamnia, hipótese que não ousamos descartar, devemos nos ater à importância destes sábios para o judaísmo rabínico do séc. I EC e, até onde se sabe, essa relevância só começou a aparecer com os esforços de Yochanan *ben Zakkai*, visto que o *Talmud* não menciona sábios vindos desta região, que tenham tido grande importância, antes do período citado.

Não devemos desconsiderar de todo, também, a possibilidade de que Jamnia tenha atuado muito mais como uma cidade-fantasma do judaísmo rabínico,

¹⁰³ Cf. PELIRAN, J. *Whose Bible is it? A Short History of the Scriptures*. London: Viking Penguin, 2005. pp. 72-76.

consideração que surgiu, primeiramente, com Edward Ryle (1895: 26-27). Isto é, a cidade pode ter sido escolhida intencionalmente para chamar a atenção do Império ao tipo de atividade rabínica que ocorria ali, pressupondo algum tipo de controle romano sobre essas práticas, ao passo que os grandes e relevantes centros rabínicos passariam despercebidos aos olhos do Império, podendo gozar de uma maior autonomia.

A maior crítica a essa hipótese é o fato da cidade ter sediado, por duas vezes, o Grande *Sanhedrin* que, devido a sua importância, não parece ser apenas uma peça na camuflagem dos estudos rabínicos da época. Todavia, com a destruição do Templo, o Grande *Sanhedrin* havia perdido sua morada principal e teve sua autoridade diminuída, não se tendo um consenso, ainda, sobre o local de sua fixação. E os rabinos – aqueles que sobreviveram ao cerco de Jerusalém – que integravam o quadro dos 71 juizes, não perderam suas posições no *Sanhedrin* ou a fidelidade que prestavam a ele, independentemente do local onde o mesmo fosse reestruturado. O que leva a crer que a localização do grande tribunal de pouco interferia nas práticas internas a ele.

Tanto o *Sanhedrin* de Jamnia como definidor do cânone judaico quanto a própria noção de cânone que teria sido advinda deste evento não nos parecem afirmativos sobre a delimitação dos sagrados escritos judaicos no final do século I EC. Não somente o uso da palavra *cânone* como designação para uma autoridade de coleções de livros sagrados parece ser um fenômeno mais tardio na história judaica, como também a decisão dos livros que integrariam essas coleções (sobretudo no que se refere à *Neviim* e *Ketuvim*) parece ser advinda, com clara precisão nas fontes, somente com a compilação da *Mishnah*, na qual a ideia de reunião de escritos sagrados compilados num livro fundamental adquiriu uma forma definida (PELIRAN, 2005: 45). Nas discussões rabínicas de canonicidade da bíblia hebraica, o termo cânone – que no hebraico tem como equivalente a expressão *qeneh* – e seus derivados são usados apenas em traduções para outras línguas e com o desenvolvimento do termo nos círculos cristãos (NEWMAN, 1976: 347).

Até finais do século II EC, as discussões rabínicas sobre o teor de sacralidade, autoridade e delimitação dos sagrados escritos em coleções de livros giravam em torno dos conceitos de *ocultação* e *impureza* (NEWMAN, 1976: 347). Para tanto, entende-se que a ocultação, que precisa ser clarificada por meio da observância e estudo rígido, é parte indissociável dos sagrados escritos, o que faz com que estes

se tornem primordiais nas regras de conduta do indivíduo judeu (*Koheleth*, 11.9). A impureza¹⁰⁴, em outra instância, investigava o quão puros ou impuros eram aqueles que assinavam pela escrita de determinado livro. Esse último é um dos fatores determinantes, de acordo com a exegese hebraica, na inaceitação dos Apócrifos e da Hagiográfica como pertencentes aos sagrados escritos judaicas, visto que havia dúvida sobre a pureza judaica de muitos de seus autores.

É possível percebermos, entretanto, que o desenvolvimento de uma hermenêutica e exegética já estava presente nos sagrados escritos antes mesmo que a palavra cânone, ou suas derivações, pudesse ser aplicada como um conceito central para a definição de uma literatura sagrada, se instituindo como um evento bastante prematuro no desenvolvimento de uma literatura sagrada. Neste sentido, o *Sanhedrin* de Jamnia é destituído de todo o mérito pomposo sobre a definição do cânone judaico ou da delimitação dos sagrados escritos judaicos, e passa a integrar muito mais uma discussão a respeito da diferenciação entre as categorias de *Neviim* e *Ketuvim*, sem nem ao menos precisar os livros pertencentes a cada uma, mas apenas se abstendo de retirar qualquer conteúdo literário pré-cristão ou cristão da Escritura.

É preciso ter em mente, assim, que as discussões literárias sobre o teor de sacralidade de muitos escritos e o *Sanhedrin* de Jamnia marcam somente alguns dos eventos entre tantos outros (como o surgimento dos escribas no ano 300 AEC, a destruição do Segundo Templo e a reunião dos estudos da Lei oral) no processo que conduziu à formalização dos escritos sacro-legislativos judaicos em uma literatura fundamental para o judaísmo do circuito Jerusalém-Babilônia. Ademais, só podemos falar com exatidão da materialização de uma coleção definitiva de livros apenas no final do século II EC, com a *Mishnah*, que não somente já havia adquirido uma ideia clara e concisa sobre o estatuto de uma Escritura, como também dispunha de regras hermenêuticas oficiais para a qualificação de um escrito em determinada categoria. Neste sentido, a exegese parece ser, na sacro-literatura judaica, anterior ao cânone, proporcionando uma maior autonomia da escritura às demais esferas sociais, reafirmando a idealização da Lei como inalienável.

¹⁰⁴ O conceito de impureza na determinação dos sagrados escritos surgiu a partir de uma constatação rabínica. De acordo com uma antiga tradição, a *terumah* era guardada próximo ao *séfer Torah* sob o argumento de que ambos eram santos e por isso poderiam permanecer no mesmo espaço. No entanto, ratos foram atraídos ao local pelo cheiro exalado pela *terumah* e muitas partes do *séfer Torah* acabaram danificadas, tornando-o impuro. A partir de então, os rabinos viram que somente o fato de uma coisa ser santa não era o suficiente para que ela não pudesse ser profanada, mas também que ela deveria permanecer pura para assim ser aceita como sagrada (*MISHNAH. Mas. Shabbath*, 14a).

Diante das disparidades encontradas na tripla repartição do cânone judaico sob as categorias de *Torah*, *Neviim* e *Ketuvim* ao final do século I EC, é possível, no entanto, detectarmos a formação de cânone judaico normativo – ou rabínico –, no decênio final do século II EC e início do século III EC com a redação da *Mishnah*. O processo de compilação da *Mishnah* abarca cerca de cinco séculos, indo desde a reunião das leis orais pelos escribas, no ano 300 AEC, à redação da *Mishnah* por meio da iniciativa do tanaíta Yehuda *Hanasi*, na década final do século II EC. Segundo aponta *Devarim* (13.4), a *Mitsvah*, diferentemente da *Torah*, não teria sido redigida, ficando sujeita ao ensinamento oral, segundo ordenação divina.

Entretanto, a destruição do Segundo Templo e as várias divergências entre as práticas judaicas geradas com a diáspora, fazem surgir a necessidade¹⁰⁵ de compilação desses mandamentos orais no anseio em normatizá-los (MARIANO, 2013: 86-89). A compilação dos mandamentos orais em um livro – a *Mishnah* –, representa, ao final do século II EC e início do século III EC, a emergência e a oficialização do judaísmo rabínico de matriz farisaica, que pôde atuar diretamente nos sagrados escritos, formulando-os e definindo-os enquanto canônicos (MARIANO, 2013: 89-95).

A definição do cânone judaico normativo nas décadas finais dos séculos I EC e II EC inaugurou a oficialização das Escrituras que passariam a reger o judaísmo rabínico praticado pela maior parte das comunidades judaicas – uma vez que essas normas vigentes foram estabelecidas pelas grandes escolas rabínicas do período: a de Jerusalém e a da Babilônia – não sem, todavia, encontrar dificuldades de aceitação desses escritos entre as comunidades da diáspora, sobretudo nos conteúdos concernentes à *Mishnah* e à *Guemarah*. Ainda que ao final do século primeiro da era comum o judaísmo rabínico de matriz farisaica tenha ganhado espaço e estabelecido, gradualmente, as normas vigentes do judaísmo a ser praticado na ausência do Templo, não é possível identificarmos qualquer unidade literária e, conseqüentemente, ritualística entre as comunidades judaicas do alvorecer da era comum, nem mesmo entre aquelas da Palestina.

¹⁰⁵ De acordo com Maimônides, conhecido na historiografia sefaradita como o maior comentador da *Mishnah*, desde a época de Moshe até Iehuda *Hanassi* (chamado, após a compilação da *Mishnah*, de *Rabenu Hakadosh*, que quer dizer “Nosso mestre sagrado”) ninguém havia se dedicado a escrever um trabalho sobre a Lei oral. Em vez disso, o chefe do *Beit Din* (Casa da Lei ou Tribunal de pequeno porte) de cada geração anotava para si as tradições que ele havia escutado de seus mestres e as ensinava em público, oralmente (MAIMÔNIDES. *Mishné Torah*, Introdução).

A comunidade de Qumran é, sem dúvidas, a maior representante do contraste literário e da heterogenia dos judaísmos do pós 70, sobretudo entre as comunidades existentes na Antiga Palestina. Com uma origem envolta em hipóteses de difícil comprovação nas fontes, os quase 900 manuscritos encontrados na costa ocidental do Mar Morto demonstram a autonomia que algumas comunidades tinham sobre os escritos sagrados, definindo não só seus conteúdos, como o valor de sacralidade que se impunha aos mesmos. Um quadro que, se por um lado, acentua a necessidade de compilação da *Mishnah* por uma junta de rabinos farisaicos sob o argumento de criar uma unidade interpretativa e ritualística da *Mitsvah* diante da heterogenia em que essa se encontrava, por outro é um indicador da ilegitimidade e da inadmissão que esse evento, ao se propor normativo, tinha perante algumas comunidades que, ao não reconhecerem a prática filosófica e ritualística do circuito Jerusalém-Babilônia, acabavam por criar, em seus próprios domínios, aquilo que se acreditava ser a forma mais fiel da religião judaica.

É nesta perspectiva que James Vanderkam tem defendido o argumento de que o período do pós 70 viu circular uma amplitude de escritos autoritários que foram, por vezes, agrupados e reunidos em coleções concebidas como “reconhecidas e legítimas” para comunidades judaicas distintas (VANDERKAM, 2002: 91). Nesse ínterim, a comunidade do Mar Morto não somente aponta para o fato, quase irrefutável, de que o rabinato farisaico de Jerusalém e da Babilônia no período do Segundo Templo ainda não considerava a literatura revelada ou profetizada como integrantes de uma forma definida e fixa de texto. Muito embora esta literatura pudesse gozar de um amplo espaço de repercussão dentro da comunidade de Qumran e, possivelmente, também em outras comunidades judaicas pela diáspora mediterrânica e palestina.

Se Josefo se refere à *Torah* como uma coleção de livros autoritários para os fariseus, saduceus e essênios (*Antiquitates Judaicae*. XVIII, 760), algumas passagens sectárias de 1QS se referem não somente à *Torah* como livro normativo, mas também aos Profetas e, muito possivelmente – como a tradução de Vermes leva a crer – também ao livro da Regra da Comunidade ou *Serek ha-Yachad*:

O Mestre deve ensinar todos os san]tos a viverem [de acordo com o Livro] da Regra da Comunidade, para que eles possam buscar Deus com todo o coração e alma, e fazer o que é bom e certo perante Ele como Ele ordenou pelas mãos de Moshe e de todos os Seus servos, os Profetas.
(1QS I, 2-3)

“Preparai no deserto o caminho..., endireitai no deserto um caminho para o nosso Deus” (*Isaiah*. XI, 3). Este (caminho) é o estudo da Lei que Ele ordenou pela mão de Moshe, de acordo com tudo que foi revelado de geração em geração, e como os Profetas têm revelado pelo Seu Espírito Santo.
(1QS VIII, 14-16)

O Pergaminho do Templo (IIQT) também parece ter um espaço de autoridade bastante central na comunidade de Qumran. É o maior manuscrito encontrado na comunidade do Mar Morto, medindo cerca de 28 pés¹⁰⁶, e a maior parte do conteúdo do pergaminho lida com assuntos relativos à construção do Templo, cultos e sacrifícios especiais realizados no *shabath* e nas várias festividades anuais (VERMES, 2011: 191). Entretanto, a maioria das legislações prescritas nele dependem, direta ou indiretamente – como Geza Vermes e Florentino García Martínez levam a crer¹⁰⁷ –, dos livros de *Shemot*, *Vaykra* e *Devarim*, este último ocupando um espaço bastante central na composição de IIQT. Todavia, há também legislações de conteúdo não escritural.

Cinco cópias do IIQT foram encontradas na caverna 4 em estado de intensa degradação e datando provavelmente de meados do século I da era comum. Sob as nomenclaturas de 4Q365a, fragmento 1 (que corresponde ao IIQTS, XVII, II), o texto lida com a festividade do Pão de Ázimo ou *atzah*, e o fragmento 2 é correspondente ao IIQTS, XXXVIII, 4-15, ao passo que os outros três fragmentos não são encaixados no texto conhecido de IIQT, devido à degradação do material (VERMES, 2011: 192):

Eles deverão se regozijar porque a expiação foi feita para eles...Este dia [deverá] ser um encontro sagrado para eles, [uma regra eterna para todas as suas gerações] onde quer que eles habitem. Eles deverão se regozijar... [Deixe] que eles [preparem no décimo quar]to dia do primeiro mês [entre o crepúsculo e a madrugada da Páscoa de YHWH]. Eles deverão sacrifica-(lo) antes da oferenda da tarde e deverão (participar) do sacrifício...homens de 20 anos de idade ou mais deverão prepará-lo. Eles deverão comê-lo na noite dos tribunais sagrados. Deverão levantar cedo e cada um deverá se encaminhar a sua tenda...
No décimo quinto dia deste mês (haverá) um encontro sagra[do]. Você não deverá realizar nenhum trabalho nele. (Será) uma festa de sete dias de pão de ázimo para YHWH. Você deverá em cada um desses se[te] dias um holocausto para YHWH: dois novilhos, um carneiro, sete cordeiros sem danos e um bode para a oferta pelos pecados e a grão-oferta correspondente e a oferta de bebida correspondente [de acordo com o estatuto para os novilhos,

¹⁰⁶ A tradução de Geza Vermes traz a unidade de medida *pé* para referenciar as dimensões dos manuscritos. Na medida internacional, um pé corresponde a 0,3048 metros; assim, os 28 pés do Pergaminho do Templo equivalem a exatos 8,534 metros de comprimento.

¹⁰⁷ Conforme Geza Vermes e Florentino García Martínez argumentaram, a maior parte do conteúdo apresentado em IIQT parece ser uma reconstrução, por vezes direta ou parafraseada, de alguns livros da Escritura. Cf. VERMES, G. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin, 2011. pp. 191 e MARTÍNEZ, F. G. (*et all.*). *DJD, XXIII*. Oxford: Clarendon, 1998. pp. 357-414.

carneiros, cordeiros e o bode. No sétimo dia deverá haver uma assembleia para YHWH]. Você não deverá trabalhar neste dia.
(4Q365a, frag. 1 ou IIQTS, XVII, II)

Eles deverão comer...o pássaro, a rola e os pombos jovens...
Você deverá fazer um segundo [pátio] ao redor do [pátio] [int]erior, cem cúbicos de largura, e quatrocentos e oitenta cúbicos de comprimento no lado leste, e portanto deverá ser medido por largura e comprimento is todos os seus lados: para o sul, para o oeste e para o norte. Seus muros deverão ser de quatro cúbicos de largura e vinte e oito cúbicos de altura. Câmaras deverão ser feitas nas paredes do lado de fora e entre cada câmara deverá ter três [e meio] cúbicos.
(4Q365a, frag. 2 ou IIQTS, XXXVIII, 4-15)

E tal como o Pergaminho do Templo, Jubileus e Pentateuco Reescrito também são descritos como sendo tão antigos, em composição e conteúdo, quanto a *Torah*, ainda que não seja possível relacionarmos igualmente os conteúdos deles (VANDERKAM, 2002: 108)

Abraão foi considerado fiel a [D]eus...por prazer. E o Senhor abençoou [Isaac todos os dias] de sua vida. E ele gerou J[acob e Jacob gerou] Levi na terceira geração. [E todos os dias] de Abraão, Isaac, Jacob e Levi foram...anos.
(4Q226, frg. 7)

Aquela al[ma] será cortada...ele habitou em Haran por vinte [na]os. E [disse] Abraão a Deus, 'Eis que estou nu e é Eliezer, filho de minha casa, que há de herdar de mim'. [E o Senhor disse] a A[b]raão, 'Erga os olhos e olhe para as estrelas e veja e conte a areia que está à beira do mar e o pó da terra para saber se [eles podem ser con]tados. E Abraão acre[ditou] em Deus e isso foi considerado por ele como justiça. E um filho nasceu depois para Abraão e ele deu ao seu nome de Isaac.
(4Q225, frag. 2, I)

[E]noque após eles terem lhe ensinado...seis jubileus de anos...[t]erra para os filhos dos homens. E ele testemunhou contra todos eles...e contra os Sentinelas. E ele escreveu todos os...céu e os caminhos de seu anfitrião e os [me]ses...[q]ue os jus[tos] não podem desviar.
(2Q227, frg. 2)

...E [J]ac[ob] f[oi] deixado so[zinho] lá. E um homem lutou com ele. Quando o homem não prevaleceu contra Jacob, ele tocou sua coxa; e a coxa de Jacob saiu fora do lugar enquanto ele lutava com ele e ele o agarrou. E ele lhe disse, Qual o seu nome?...E ele o respondeu, Jacob. E ele lhe disse, Seu nome deverá ser Israel, porque você lutou com Deus e com homens e tem prevalecido. E Jacob perguntou [e] dis[se], Diga-me, ora, qual o seu nome. E ele disse, Por que você me pergunta o meu nome, e ele o abençoou lá. E disse a ele, 'Que o Sen[hor] te faça frutificar [e multiplicar]. [Que ele te conceda conh]ecimento e compreensão e te salve de toda a violência e...deste dia até as gerações perpétuas'. E ele seguiu seu caminho após o abençoar. E ele...[E] o Sol [se ergueu] sobre ele enquanto passava por Penuel, mancando por conta de sua coxa...naquele dia. E ele disse, Você não deverá comer o nervo do quadril que está sobre as duas cavidades da coxa até [este dia. (Êxodo. 4) E o Senhor disse] a Arão, Vá e se en[contre] com Moisés no deserto. Então ele foi e se encontrou com ele na montanha de Deus e o beijou. E Moisés disse a Arão todas] as palavras do Senhor que

havia sido enviadas a ele e todos [os sinais que lhe foi cobrado fazer. E] o Senhor [falou]-me dizendo, Quando você retirar as [pessoas de Israel]...vão como escravos e eis que estes serão [quatrocentos e] trinta [anos].. (4Q158, frgs. 1-2)

Entre os manuscritos do Mar Morto, ainda temos mostras de uma possível diferenciação entre *Torah*, *Neviim* e *Ketuvim* a partir da *Miqsat Ma'ase ha-Torah* (4QMMT), que faz referência direta ao livro de Moshe:

E além disso nós [temos escrito] para que vocês possam compreender {o Livro de Moisés} e os Livro[s dos Pr]ofetas e Davi[d e todos os eventos] de cada geração. (4Q397, 14-21)¹⁰⁸

“E isso [deverá acontecer] quando todas as {coisas} lhe [su]cederem no fim dos dias, a bênção e a maldição, [então você vai chamá-los à mente] e retorna[rá para Ele com todo o seu coração e alma” (*Devarim*. 30, 1-2) até o fim dos dias. [e isto está escrito no Livro] de Moshe e nos Livro[s dos Profeta]s que virão. (4Q398, 14-17, i)

E nós reconhecemos que algumas bênçãos e maldições que estão escritas no Li[vro de Mo]ises, virão. E isso no fim dos dias quando eles voltarão para Israel para [sempre]... e não retornarão. E os ímpios irão agir com iniquidade e...Lembre-se dos reis de Israel e compreenda suas obras, aquelas que cada um deles que temeu a To[rah foi salvo de problemas, e para aqueles buscadores da Lei, que [foram salvos de] suas iniquidades. (4Q398, 11-13)

Se, por um lado, algumas expressões e referências contidas em fontes judaicas datadas de 200 AEC a 100 EC, podem demonstrar alguma consciência sobre a bi ou tripartição dos sagrados escritos judaicos em largas coleções de livros bíblicos que detinham autoridade de Escritura (BARRERA, 2002: 128), essas não preenchem as várias lacunas na origem exata sobre a bi ou tripartição do texto sagrado e, menos ainda, sobre a definição de um cânone judaico de comum acordo para os vários judaísmos do mundo antigo. Ao passo que não temos a possibilidade sequer de afirmar o número de livros e a identidade textual dos escritos pertencentes às categorias de *Neviim* e *Ketuvim* antes do final do séc. II EC, podemos enxergar o período do Segundo Templo como um alocador das várias identidades literárias judaicas ainda instáveis e flexíveis, mas com projeções e volume literário consistentes para as definições futuras das literaturas autoritárias que passariam a reger as duas importantes comunidades literárias do mundo judaico antigo.

¹⁰⁸ Na tradução de Geza Vermes, o *Miqsat Ma'ase ha-Torah* seção C, o qual é chamada de Exortação, é seguido pelo manuscrito 4Q398.

CAPÍTULO 4

Lei oral na *Mishnah* e os Manuscritos de Qumran: Um Estudo Comparado da Jurisdição e das *Halakhot* de *Shabbat*

Ele ordenou pelas mãos de Moshe, [...] e esses são os pre[ceitos nos quais] o Mes[tre deverá caminhar].

4Q259, III, 9-11.

Diante da nossa proposta de compreender o processo de emergência do judaísmo rabínico, caracterizando-se como a forma dominante da vida judaica no pós 70, nos interessa incorrer sobre essa temática à luz de duas produções literárias contrastantes no conteúdo de *Mitsvah*: a *Mishnah* e os Manuscritos do Mar Morto. A primeira fonte, redigida entre o fim do séc. II EC início do séc. III EC, emergiu como uma iniciativa rabínica farisaica de compilação da *Mitsvah* para que esta não viesse a se perder; a segunda, com uma amplitude de manuscritos datados, principalmente, dos sécs. I AEC ao I EC, nos apresenta não somente os indícios mais antigos (que nos chegaram) sobre o texto bíblico e a Lei oral, como também uma filosofia e liturgias próprias à comunidade de Qumran.

A proposta de normatização da Lei oral com a redação da *Mishnah*, parece não ter encontrado um consenso que correspondesse às realidades das comunidades judaicas afastadas dos circuitos literários de Jerusalém e da Babilônia; fator corroborado pela presença do conteúdo de *Mitsvah* nos Manuscritos de Qumran, os quais apresentam interpretações diferenciadas da legislação oral. O processo de redação da *Mishnah* se instaurou, portanto, como um projeto que parece ter sido fundamentalmente guiado por iniciativas do rabinato farisaico jerusalemita-babilônico, pouco prezando por uma uniformidade que correspondesse à pluralidade sacro-literária do período.

Com este pano de fundo, nos propomos neste capítulo a uma análise comparada da jurisdição e das *halakhot* de *shabbat* presentes na *Mishnah* e nos Manuscritos de Qumran. Diante dos preceitos em comum que ambas as fontes apresentam e das interpretações que aplicaram à Lei oral, acreditamos encontrar mostras efetivas da conservação da Lei oral a partir de distintas práticas litúrgicas e jurídicas. Uma análise que nos conduz, também, aos esforços do judaísmo rabínico de Jerusalém e da Babilônia para criar uma forma oficial desses preceitos orais; fatores que resultaram na legitimação da literatura rabínica no discurso oficial e canônico, fecundando a nova configuração judaica que se estabeleceria normativamente a partir de então. A redação da *Mishnah* por meio de uma iniciativa rabínica farisaica, efetivou um momento no qual o texto rabínico passou a gozar de um *status* autoritário, comportando, juntamente com a Escritura, o novo *locus* institucional, patrimonial e coletivo judaico; permitindo a sobrevivência dos valores religiosos ainda que na ausência do espaço físico do Templo.

4.1 História Comparada e Escola Italiana de História das Religiões: Os Fundamentos Analíticos de nosso Estudo.

A consciência sobre a tipologia das fontes de nosso estudo – ambas literárias, de caráter sacro-legislativo –, impreterivelmente nos condiciona a uma reflexão sobre as análises e métodos adequados para o desenvolvimento de nossa pesquisa; é, pois, no anseio em apartar nossos argumentos dos pressupostos fenomenológicos e sistemáticos da História das Religiões – o primeiro compreendendo que as religiões e as formas de manifestação do religioso são fenômenos inatos ao homem, pré-existentes, *ab origine*; o segundo, amparando-se na premissa de que o estudo do religioso pode, e deve, ser interpretado e personificado a partir de fenômenos sociais e causais –, que condicionamos nossas fontes à uma metodologia comparada, partícipe da perspectiva historiográfica da Escola Italiana de História das Religiões. A escolha pela metodologia e perspectiva historiográfica citadas, se dá pela viabilidade tipológica de nossas fontes, visto que ao comportarem uma literatura sacro-legislativa, nos permitem encará-las como produtos condicionantes e condicionadores de uma determinada parcela do tecido social, sendo nossas documentações, portanto, imbuídas de simbologias, características e

discursos provenientes de espaços de poder tais quais: o religioso, o público, o político, o cívico e o legislativo.

Desde que o método comparativo ganhou espaço no campo sociológico, sobretudo a partir dos trabalhos de Max Weber (1889; 1891; 1904), nas décadas finais do séc. XIX e início do séc. XX, o comparativismo passou a ser empregado, também, em boa parte dos estudos históricos. Otto Hintze (1901), Louis Davillé (1913) e Lucien Febvre (1924), nas primeiras décadas do séc. XX, já se lançavam às possibilidades do método comparativo no campo da História, tendo como objetivo central demonstrar, por meio dos pontos de similitudes entre as sociedades, o discurso de superioridade empregado pelas nações – sobretudo as europeias (BUSTAMANTE; THEML, 2004: 10). Isto posto, o método comparativo parece ter sido inicialmente aplicado, no campo da História, com o anseio em dissolver o olhar hierarquizado das culturas europeias sobre outras; nasce, portanto, da relação colonizador-colonizado, vencedor-vencido, centro-periferia.

Tal como argumenta José d'Assunção Barros (2007: 142), foi justamente o culto exacerbado ao nacionalismo – o qual caracterizou a estrutura dos estados-nações nos séculos anteriores – e os consequentes registros de memória na construção de narrativas que legitimassem estes nacionalismos, que impulsionaram os primeiros esforços na sistematização de uma História Comparada; isto é, com uma proposta metodológica que vai além do puro comparativismo histórico. É neste sentido que a História Comparada de Marc Bloch se instaura um “História Comparada problema” (BARROS, 2007: 162), almejando postular as nuances de fronteira entre o comparativismo quase genuíno da narrativa historiográfica, com uma metodologia e técnicas de pesquisa efetivas e aplicáveis dentro das condições estabelecidas para a promoção da comparação documental e contextual.

A proposta de comparação de Bloch, quando publicada primeiramente no ano de 1928 com o título *Pour une histoire comparée des sociétés européennes*, na *Revue de Synthèse Historique*, logo ganhou aceitação entre muitos estudiosos pela defesa de que, embora o comparativismo esteja presente em muitas ciências e há muito tempo, quando aplicado à História, ele sofre mudanças semânticas e analíticas que devem respeitar as condições espaço-temporais do cientificismo histórico:

O que, dentro de nosso domínio, é comparar? Incontestavelmente é: fazer escolhas, em uma ou várias diferenças sociais, de dois ou vários fenômenos que pareçam, num primeiro momento, mostrar algumas analogias, descrever

as curvas de sua evolução, constatar as semelhança e as diferenças e, na medida do possível, explicar uns e outros. [...] O procedimento de comparação, assim entendido, é comum a todos os aspectos do método. Mas, conforme o campo de atitudes consideradas, ele é suscetível a duas aplicações totalmente diferentes para os princípios e os resultados. (BLOCH. *Pour une histoire comparée des sociétés européennes*, 1928: 17)

A defesa de Bloch de que a História Comparada “é capaz de revelar, entre as sociedades humanas, os procedimentos de interação desconhecidos, mesmo na presença de sociedades consideradas desprovidas de qualquer relacionamento” (1928: 42), logo associou o historiador francês como o proponente de uma metodologia que nos convida – ao historiador – a descobrir as frações de eventos e fenômenos antes insuspeitos, lançando à História sua perspectiva de diálogo entre fonte e fonte. Proposição esta que conferiu à Bloch a referência de São Marc Bloch, outorgada por Marcel Detienne em sua obra *Comparer l'incomparable* (2000: 45), não sem poupar algum criticismo ao comparativismo blochiano. Diferentemente de Detienne e Jean-Pierre Vernant (1962), que incutiram, no estudos das sociedades antigas, o comparativismo oriundo dos estudos antropológicos, possibilitando a comparação de estruturas distantes no espaço e no tempo; a História Comparada de Bloch se centrou nos procedimentos de comparação aplicada, substancialmente, às sociedades contíguas no tempo e/ou espaço, “constantemente influenciadas umas pelas outras, sujeitadas aos seus próprios desenvolvimentos [...], mas à ação das mesmas grandes causas, possibilitando-as retornar, pelo menos parcialmente, a uma origem comum” (BLOCH, 1928: 19).

É, portanto, que ao empregarmos às análises de nossas fontes a metodologia comparada partícipe da proposta blochiana, intencionamos construir uma narrativa historiográfica que visa, por meio de documentações contíguas no tempo-espaço, perceber – tal como postulou Bloch em seu artigo *Comparaison* (1930), divulgado no *Bulletin du Centre Internationale de Synthèse* – a comparação como uma ferramenta capaz de “aproximar duas ou mais coisas para que se determine os pontos de semelhança e diferença” (BLOCH, 1930: 32), e, a partir de então, perceber os movimentos dos fenômenos sociais e históricos mais complexos – os quais, de outra forma, dificilmente poderiam ser apreendidos. A escolha por uma História Comparada de viés blochiano à aplicação de nossas análises, não poderia ser diferente dado o fato de que tal proposta de comparativismo é a que melhor se encaixa nas proximidades de nossas fontes; entretanto, a aplicação deste comparativismo

encontra algumas limitações. Diante deste interposto, é crucial que se esclareça ao leitor as etapas analíticas de nosso estudo, bem como o desenvolvimento de uma metodologia comparativa aplicável às nossas fontes; a qual tenta conciliar a História Comparada blochiana com os postulados historiográficos da Escola Italiana de História das Religiões.

Muito embora o comparativismo habite o campo analítico de quase todas as ciências, a defesa pelo cientificismo histórico tem sua origem no século XIX, engajado, sobretudo, pelos intelectuais alemães e franceses. Foi no embate entre França e Alemanha – rivalidade esta que foi muito além do campo intelectual –, que Detienne afirmou que “a História, enquanto ciência, nasceu nacional” (2004: 31), e sob este argumento, sustentou que a inserção do comparativismo histórico deve ser advindo dos pressupostos antropológicos, visto que a Antropologia, diferentemente da História, é comparativa por natureza, e por isso seria mais aberta ao diálogo científico. Não obstante, o comparativismo antropológico foi empregado na História das Religiões e Religiosidades também com vários problemas; os quais, muitas vezes, conduziram os estudos sobre religiões e religiosidades à pressupostos fenomenológicos e factuais, parcamente contextuais, conjecturais e processuais.

Quando, no séc. XVIII, a Antropologia adquiriu o estatuto de ciência, muitos estudiosos do séc. XIX estavam cada vez mais inclinados a formular teses no campo da religião e religiosidades, amparados em estudos antropológicos. O filólogo, mitólogo e orientalista, Max Müller, com a sua ideia de “religião comparada”, foi o expoente na inauguração de uma *Ciência da Religião*, termo por ele cunhado. Interpretando os fatos religiosos segundo o pressuposto que o estudo do religioso pode ser personificado e visto como fenômeno (seja natural ou causal), Müller conseguiu enfocar paralelamente a linguagem e a mitologia, compreendendo está última como uma “doença da linguagem” na qual, quando assim entendida, transforma a religião em fenômeno personificado, uma vez que o símbolo passa a ser o simbolizado (MÜLLER, 1861: 28-32).

A partir de análises comparadas, sobretudo com religiões orientais, Müller defendeu o argumento de que as religiões dos “selvagens” (dos não ocidentais, daqueles que não têm uma matriz judaico-cristã), devem ser tratadas com o mesmo respeito que é reservado àquelas das civilizações “superiores” (ocidentais). Assim, a análise comparada – e antropológica – de Müller, subentende que todo tipo de religião, ocidental ou oriental, quando colocada sob os mesmos fundos teórico-metodológicos,

apontam resultados diferenciados que acabam “engessando” as religiões orientais – compreendidas “sub-religiões” – em contextos culturais cronológicos que lhes são estranhos, uma vez que partem da premissa ocidental.

Se a visão de um estudo comparado do religioso, para Müller, apontava um caminho adequado para se conferir às “sub-religiões” seus locais de importância junto as demais religiões ocidentais, para Edward Burnett Tylor (1866) a comparação só demonstrava o quanto as religiões primitivas constituíam formas muito rudes de religiosidade sem o advento do elemento cívico. Nesse percurso, no qual a Antropologia era usada como a ciência primeira para a especulação do religioso, A História das Religiões se instituiu a partir de duas perspectivas: uma romântica – condensada por Müller –, que faz dos primitivos os depositários do elemento fundamental (a religião) para a evolução das categorias de etnia, povo, nação; e uma positivista – exemplificada por Tylor –, que recusa a hipótese adâmica a partir da constatação de que a evolução da linguagem, assim como da religião, só são possibilitadas pela instauração de uma organização cívica em torno do religioso, ou vice-versa.

As primeiras teorias de análise acerca do religioso, no Ocidente, surgiram de especulações moldadas por essas duas matrizes: a romântica e a positivista; as quais, gradualmente, foram estabelecendo a representação de um passado no qual a religião, como linguagem, adquire um significado novo. Apesar das duas matrizes diferentes, tratou-se de detectar um processo histórico de degeneração ou de evolução que teria transferido o espaço do religioso, para o laico. Embora esse sistema de análise tenha emancipado o espaço do religioso – como área de estudo – sob diferentes aspectos, houve o dano grave de renegar às religiões suas dimensões históricas e de reduzi-las a sistemas classificatórios, legitimando ainda mais as religiões não ocidentais como *sub specie religionis*.

Em 1912, Émile Durkheim, ao lançar sua obra *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, substituiu o elemento *sociedade* pelo de *cultura* para o estudo do religioso. Compreendendo a presença do religioso na cultura australiana por meio de um ‘sistema totêmico’, Durkheim moldou o argumento de que a religião opera enquanto um sistema funcional e social que é sustentado pela superioridade moral da sociedade frente ao indivíduo. Assim, para Durkheim, a melhor maneira de acessar o religioso, enquanto tal, e não somente a religião, seria por meio de elementos culturais, uma vez que a sociedade ressignifica a religião segundo seus valores morais.

Rejeitando as proposições de Müller e as de Tylor, Durkheim tentou fundar sua análise a partir de dados históricos. O problema, no entanto, é que ele também não obteve muito êxito na medida em que reduziu o conceito de religião a uma ‘lei sociológica’, extraída de tudo que é encontrado em uma cultura determinada, transformando a religião em simples valores culturais; negligenciando aqueles propriamente históricos.

A relação entre religião e estrutura social proposta por Durkheim, incitou a necessidade da criação de uma História das Religiões voltada para o diálogo direto entre a sociologia e criticismo. Rudolf Otto, em sua obra *Das Heilige* (1917), utilizou-se da Ciência das Religiões para empreender uma análise teológica e, nesta direção, “ele encaminha para a fenomenologia grande parte da produção histórico-religiosa do séc. XX” (AGNOLIN, 2008: 18). Na tentativa de gerar uma unicidade e uma especificidade do religioso a partir da experiência, do fenômeno que o campo do sagrado exerce na emoção dos sujeitos, Otto tentou evidenciar o caráter emotivo e não racional do sagrado; “uma espécie de *a priori* kantiano que indica que o sentimento do sagrado preexiste no homem” (AGNOLIN, 2008: 18). A problemática de Otto revelava um contraditório positivismo: se existe um sentimento religioso que é inato aos sujeitos e se esse sentimento aponta para uma evolução das religiões “primitivas” até as “mais evoluídas”, então seria com o Cristianismo que o sagrado adquiriria sua forma mais evoluída, definida e pragmática.

Neste sentido, passou-se a configurar, a partir da fenomenologia, um processo de des-historificação da religião, o qual é bem explicitado por Gerard Van der Leeuw, em sua *Phänomenologie der Religion* (1933), que objetiva “fixar e ordenar o religioso recuperando-o através da fragmentação das documentações e subtraindo-o às interpretações naturalísticas, sociológicas e intelectuais” (AGNOLI, 2008: 19). Neste momento, o religioso ficou restrito ao papel dos teólogos e exegetas e o que interessava era, antes, o texto por si só. Se com Van der Leeuw a fenomenologia começa a procurar uma descrição e uma interpretação dos fenômenos religiosos tendo como objetivo captar o divino a partir da experiência do homem religioso, foi perceptível que a religião passou a ser utilizada como um objetivo: “não a objetivação da religião, mas da experiência religiosa” (AGNOLIN, 2008: 22).

Em tal busca, há um afastamento da História para se recuperar a significação universal com o intuito de se chegar à verdadeira essência da religião. Neste sentido, Mircea Eliade, em suas aclamadas obras *Le Myth de l'éternel Retour* (1949) e *Le Sacré et le Profane* (1957), sustenta o argumento de que a multiplicidade

dos fenômenos culturais torna-se a expressão de uma mesma essência religiosa. Assim, se a História é importante, por um lado; mais importante ainda é a descoberta da estrutura dos fenômenos religiosos. Um pensamento que encaminha a metodologia da fenomenologia da religião para uma busca pela essência que, de acordo com o autor, só é possível na medida em que há uma superação histórica dos fatos para que o “homem natural” possa se revelar o “homem religioso”. Para o autor, é no mundo da natureza que podemos procurar as manifestações do sagrado.

Se, para Eliade, o sagrado é uma realidade que não pertence ao nosso mundo e só podemos captá-lo por meio de suas manifestações, isto é, pela *hierofania*, então o sagrado fica limitado aos signos, ao “cívico”, e para captar o sagrado em sua essência original, seria preciso abstrair todos os signos. Uma proposta que, em prática, não é possível para os sujeitos históricos. Assim, Eliade sustenta a hipótese de que o símbolo se impõe por si mesmo, apagando a função do contexto histórico na constituição do símbolo para apontar em direção ao símbolo enquanto constituinte do contexto; proposta que, se efetivada, validaria não somente a des-historificação da religião e dos sujeitos nos espaços sociais, como negaria aos símbolos suas hermenêuticas constituintes. Neste sentido, os próprios conceitos de *essência* e de *sagrado*, defendidos por Eliade, poderiam facilmente se tornar abstratos e esvaziados.

No ano de 1925, por meio da revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (SMSR), nasceu na Itália – sobretudo com os trabalhos de Raffaele Pettazzoni –, a chamada *Escola Italiana de História das Religiões* (EIHR). Utilizando-se de métodos de comparação e com o auxílio de estudos antropológicos, a proposta da Escola Italiana era a de ressaltar, principalmente, a historicidade dos fatos (tão negligenciados pelas vertentes sistemáticas e fenomenológicas). Com uma formulação contrária à obra de Eliade, Pettazzoni enfatiza que “cada *phainomenon* é um *genomenon*”, levando a crer que cada fenômeno religioso não deve ser visto como o objetivo dos estudos em História das Religiões, uma vez que eles são, somente, o meio pelo qual podemos acessar e constituir a formação histórica, a existência e a repercussão desses (o fenômeno e/ou fato religioso) na narrativa historiográfica.

Com a proposta de conferir crítica histórica aos estudos bíblicos e à História das Religiões, a EIHR entende que a operação fenomenológica se configura como uma objetivação da religião; e uma vez que se compreende a religião a partir de um objetivo, de uma operacionalidade, ela deixa de ser História e se transforma apenas em exegese (interpretação do texto), em mitologia (texto *ab origine*), se reduzindo a

produtos e fenômenos culturais, deixando a categoria histórica reduzida. Assim, a proposta da EIHR foi justamente a de orientar os estudos históricos sobre o sagrado e sobre as religiões enquanto produtos culturais que, ainda que abarquem elementos cívicos, sociais, fenomenológicos e culturais, estes são redutíveis, em totalidade, à categoria histórica, e não elementos paralelos ou secundários a esta.

Se, por um lado, é impalpável isolar a religião de um determinado contexto cultural; por outro se impõe a necessidade de contextualizar (cultural e historicamente) o instrumento *religião* em seu berço ocidental. Dilatando o próprio conceito de religião até conseguir torná-lo historicamente funcional às culturas particularmente estudadas, a EIHR reprimiu o processo histórico do qual nasceu, e buscou se desenvolver a partir do conceito histórico e cultural de religião: um conceito ocidental que ampliou-se histórica e progressivamente por meio dos termos de comparação, a começar das origens cristãs de sua ressignificação, até os nossos dias. Assim, é preciso saber que, para a EIHR, o conceito de religião, tal como adotado pelo ocidente, obedece algumas premissas, a dizer: 1) Religião tem uma semântica própria quando refere-se a um denominador específico (religião romana, religião chinesa, e etc.), mas quando usado no plural 'religiões', o referencial é a cultura; 2) Religião, quando usada no singular e sem denominadores próprios, significa um espaço de ação (fenomenológico) que pode se tornar individual apenas em contraposição a um espaço cívico; 3) O plural 'as religiões' pressupõe um conceito de religião – mas simplesmente um conceito, e não necessariamente alguma coisa realmente existente que possa ser chamada de religião sem que referencie, com precisão, uma religião ou forma de religiosidade concreta. Todavia, existem correntes de estudos que “operam com o conceito ‘a religião’ como se ele tivesse também uma existência concreta” (BRELICH, 1965: 92), e tal perspectiva é aceitável dentro da dilatação das categorias de religião e religioso da EIHR.

Neste sentido, a EIHR entende que o nosso conceito de religião começou a ampliar-se, historicamente, por meio das categorias de comparação que se desprenderam do termo a partir de suas origens cristãs, sendo necessário, portanto, reivindicarmos a consciência de que, ao tratarmos de História da Religiões, em termos ocidentais, cristãos e enquanto categoria de estudo, implica saber que: o cristianismo adotou o termo *religio* para definir a si próprio; a palavra latina *religio* não significa religião; na acepção cristã, o termo *religio* foi adotado por todas as línguas europeias. Embora o termo religião tenha ganhado uma abrangência – tal como o consideramos

por meio do cristianismo –, é na reivindicação mitológica cristã que a História das Religiões se amplia – enquanto campo de estudo –, nas raízes judaicas, monoteísta e não ocidental da cristianização do termo religião.

A partir de tais premissas, entedemos que ao investigarmos documentos religiosos antigos, nossas problematizações e criticismo argumentativo comportam, antes, o campo da História, a partir do qual situa-nos – de acordo com a tipologia de nossas fontes – na área de antiguidade e religiosidades. É, portanto, que no intuito em compreender o processo de (re)configuração do judaísmo a partir de moldes rabínicos e legislativos no período pós 70, que lançamos mão de uma análise comparada de duas fontes contíguas no concernente ao conteúdo de *Mitsvah: Mishnah* e Manuscritos do Mar Morto; prezando por inserir nossas análises sobre a religião judaica e suas filosofias religiosas – farisaísmo e comunidade do Mar Morto –, a partir de um denominador histórico em comum: a legislação oral (ou *Mitsvah*)

É nesta perspectiva que nos tornamos integrados à proposta da EIHR e estabelecemos, por meio da análise comparada, as propriedades específicas de cada fonte, bem como o que elas apresentam em comum. Para tanto, apresentamos como proposta de análise central de ambas as fontes, o estudo de caso da jurisdição e das *halakhot* de *shabbat* presentes em cada umas das fontes e em seguida, a partir das semelhanças e diferenças apresentadas na legislação oral das documentações, analisamos o contingente de uma legislação oral “em comum” no alvorecer da era comum; levando à demonstração de que que embora as práticas judaicas tenham adquirido uma pluralidade impossível de condensá-las numa tradição judaica monolítica para o mundo antigo, as mesmas preservaram uma origem em comum: a Lei oral, e foi justamente no esforço pela manutenção dessa, que o judaísmo rabínico aflorou sua atividade literária e se emancipou com a forma normativa da vida judaica, sobretudo a partir do período pós 70.

4.2 A Lei oral na *Mishnah*

A análise da legislação no *corpus* documental mishnaico requer um exame sobre a presença da Lei oral em tratados que se ocupam de instância jurídica, legislativa e litúrgica, nos permitindo acessar as especificidades da *halakhah* na *Mishnah* por meio de uma fonte que reserva à Lei oral um espaço de lenta

mutabilidade, ritualismo e memória fixada. Com o objetivo de investigar a presença da legislação oral em uma fonte rabínica farisaica a partir de seu conteúdo de *halakhah*, conferimos ao nosso estudo de caso dois momentos de análise: um primeiro que se propõe à organização e ao funcionamento dos tribunais judaicos antigos, intencionando perceber a atuação específica de uma jurisdição rabínica farisaica que se fez dominante, no Oriente Próximo – especialmente a partir do séc. III EC –, por meio da normatividade empregada pelo judaísmo rabínico farisaico; e num segundo momento, damos destaque à legislação oral a partir das leis de *shabath*. Partiremos, para estes fins, das *mitsvot* presente nos *massehot: Sanhedrin*, que abarca um sistema jurídico e legislativo, e *Shabath*, relativo às leis de observância do dia do descanso.

4.2.1 Jurisdição no *Massehet Sanhedrin*

As decisões e interpretações rabínicas sobre a *Mitsvah* delinearam as causas e as condições à uma jurisprudência¹⁰⁹ judaica, inaugurando-a, juntamente com o livro de *Devarim*, como o mais antigo sistema legislativo e jurídico, se considerado desde seu período bíblico (*Devarim*, 31. 24-30). Foi somente com a tradição rabínica, entretanto, que a legislação de Moshe e a *Mitsvah* dispuseram de suportes para a aplicação normativa da Lei divina. Nos argumentos de José Faur (1993: 1657), a tradição rabínica é compreendida como uma fundação autoritária que fornece todo um aparato de “catalogação, datação e discussões que facilitam a interpretação legislativa e a consequente tomada de decisões para a aplicação jurídica, fornecendo um vínculo¹¹⁰ histórico para o judaísmo de qualquer tempo”. Tal fundação autoritária seria a responsável por reger o princípio divino da Lei, o qual compreende que essa não se encerra nas condições terrenas para sancioná-la, devido a sua potência celestial; neste sentido, a percepção rabínica sobre a escrita da Lei – isto é, a *Mishnah* – concebe que o processo de redação de um princípio legal

¹⁰⁹ O termo jurisprudência, originado no século XII como resultado da *commom law* inglesa – que desenvolveu um conjunto de decisões judiciais amparadas na tradição para a aplicação geral da lei –, passou a ser utilizado na historiografia judaica como um conceito para se referir às atribuições jurídicas dos tribunais judaicos antigos.

¹¹⁰ Este vínculo histórico, proporcionado pela tradição rabínica ao qual José Faur se refere, é compreendido como um eixo histórico que permite que qualquer judeu, em qualquer tempo e espaço, busque seus referenciais na tradição.

não o corrompe ou invalida, pois as atribuições celestiais da legislação sagrada fazem desta um modelo original, tradicional e inflexível, tal como apresentado no *Mas. Avoth*:

Moshe recebeu a *Torah* e a *Mitsvah* no Sinai e a transmitiu para Yehoshua, e este [a transmitiu] para os anciões, e estes [a transmitiram] para os profetas, e estes [a transmitiram] para os homens da Grande Sinagoga¹¹¹.
(*MISHNAH. Mas. Avoth*, l. 1)

Tal ênfase na inflexibilidade da Lei divina é conferida, inclusive, à proteção com a originalidade da legislação, outorgando a essa um princípio sagrado, regido por um passado originário e que se deve pressupor incorruptível: “O último [dos profetas] disse três coisas: seja paciente na [administração da] justiça; [faça] retornar muitos discípulos; [faça] a cerca da Lei.” (*MISHNAH. Mas. Avoth*, l.2); também Maimônides aponta a antiguidade e a originalidade do modelo legislativo judaico segundo o princípio sagrado da Lei proveniente do deus uno e potente, um pacto que teria se estabelecido como uma obrigação legal para aproximar as relações humanas com a divindade:

O fundamento de todos os fundamentos e o pilar da sabedoria é saber que existe um Ser Primário que trouxe toda a existência. Todos os seres do céu e da terra e tudo que há entre eles, só vieram a existir por meio da verdade do Ser. Este Ser, esta entidade, é o Deus do mundo e Senhor de toda a terra. Ele controla a terra com poder infinito e ilimitado. Esse poder [continua] sem interrupção porque a esfera está constantemente girando e é impossível que ela gire sem que alguém a faça girar.
(*MAIMÔNIDES. Mishné Torah, Sêfer Hamada, Hilkhoh Yesodei HaTorah*, l.1,5).

Sob esta perspectiva, a legislação faz parte da relação do deus uno com os escolhidos de Israel, visto que eles são a força motriz para reestabelecer a potência da divindade com a ordem no plano terreno. Para que a legislação possa operar com funcionalidade no tecido social, é necessário a construção de um sistema jurídico e legislativo capaz de fomentá-la, reforçando o pacto celestial com Israel. Destarte, é preciso ter em mente que o *Mas. Sanhedrin*, tratado mishnaico do qual extraímos nossas análises das *halakhah* para compreender o funcionamento da jurisdição judaica antiga, faz referência não somente ao Grande *Sanhedrin* dos 71, mas a todo um sistema jurídico; pois muito embora o conceito de *Sanhedrin* faça alusão, grosso modo, ao Grande *Sanhedrin* de Jerusalém (*Devarim*, 17.8-13), que teve seu espaço físico destruído juntamente com o Templo no ano 70 EC, o *Mas. Sanhedrin* nos permite evidenciar um sistema jurídico que foi vigente no judaísmo antigo, sobretudo na

¹¹¹ Referência ao Segundo Templo de Jerusalém.

Palestina, e que se dispunha em três tipos diferentes de tribunais: o Grande *Sanhedrin*, composto por 71 juízes; o *Sanhedrin* Menor, do qual faziam parte 23 juízes:

O Grande *Sanhedrin* tem [em sua composição] setenta e um membros. E o *Sanhedrin* Menor tem vinte e três. E como sabemos que o Grande *Sanhedrin* conta com setenta e um membros? Desde que foi dito: Reúna setenta *zakem*¹¹² entre o povo de Israel¹¹³. A partir de então, Moshe foi adicionado a eles, perfazendo um total de setenta e um. (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, l. 2a).

Quanto à presença do *Beit Din*, um tribunal de pequeno porte que dispunha de três juízes, as referências a este nos são apresentadas pela distribuição e a qualificação de determinados tipos de julgamentos e assuntos cíveis que ficavam sob a competência desse:

Casos monetários [devem ser julgados] por três juízes; Casos de furto e *mayhem*¹¹⁴, por três juízes; Pedido de indenização¹¹⁵ por dano completo ou por meio dano, por três. Restituição [por bens roubados]¹¹⁶ em até duas, quatro ou cinco vezes, por três; Casos de estupro e difamação¹¹⁷, por três; Assim diz R.Meir¹¹⁸. Mas os sábios dizem que um caso de difamação requer um tribunal de vinte e três, pois pode envolver um custo capital. (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, l, 2a).

A delimitação no número de três juízes, no caso do *Beit Din*, nos permite aferir que devido sua menor estrutura – funcionando, muito provavelmente, junto às sinagogas de comunidades judaicas de pequeno porte –, não se exigia que os juízes fossem *daianim*¹¹⁹, mas que ao menos um deles fosse rabino e os demais instruídos

¹¹² Diz do *zakem* aquele que é ancião – e por isso pode ser juiz; ou o homem de idade instruído no estudo e observância da Lei.

¹¹³ *Bamidbar*, 11.16.

¹¹⁴ Assalto a uma pessoa, envolvendo lesão corporal (*Vayikra*, 24.19).

¹¹⁵ Os pedidos de indenização são, geralmente, feitos pela compra de um animal agressivo. Neste caso, entende-se que o proprietário que repassa o animal tem responsabilidade sobre seu crescimento e por isso sabe de sua agressividade, tornando o pedido da indenização legítimo diante da desonestidade do vendedor (*Shemot*, 21.35).

¹¹⁶ De acordo com a Lei, “se um homem roubar um boi, ou uma ovelha, ou uma cabra e abatê-los ou vendê-los, ele deverá pagar cinco gados pelo boi roubado e cinco ovelhas pela ovelha roubada” (*Shemot*, 21.37). A discussão rabínica sobre bens roubados (e a restituição advinda desse ato) é, portanto, sobre animais roubados, visto que tem como referencial a ordenação prescrita no livro de *Shemot*.

¹¹⁷ “Se um homem procurar uma donzela virgem que não está desposada e se apoderar dela, caso eles sejam descobertos, o homem deverá dar ao pai da moça cinquenta pratas e tomá-la por esposa, pois ele a afligiu e não poderá abandoná-la jamais.” (*Devarim*, 22.28).

¹¹⁸ “Assim diz R.Meir”, indica a maioria consensual da opinião dos sábios sobre esses tipos de julgamentos, resumida somente no nome de R. Meir (139-163 EC) por este ter sido o mais célebre sábio da quarta geração dos *tanaim*.

¹¹⁹ Plural de *daian*, homens instruídos no mais alto nível de interpretação e observância dos sagrados escritos judaicos. Para acender ao título de *daian*, era necessário alta instrução sacro-legislativa, constituir família e ser pai de, no mínimo, dois filhos; pois só a partir desses critérios o julgamento de

na observância da Lei. Embora a *Mishnah* não ofereça maiores informações sobre sua institucionalização, é possível perceber, entretanto – devido a recorrência de casos de instância civil e criminal julgados pelos *bateh dinim*¹²⁰ –, que se tratava de um tribunal relativamente fácil de ser instaurado, devido as poucas exigências na qualificação dos juízes e na simplificação da organização institucional do mesmo.

Cada qual desses três tribunais, com suas competências e características particulares, compunham assembleias e constituíam espaços institucionais responsáveis pela promulgação de leis e julgamentos de casos civis, casos capitais e políticas de interesse da Antiga Israel; entretanto, a determinação da *Mitsvah* é que nenhum tribunal – *Sanhedrin* Menor e *Beit Din* – poderia ser instaurado sem a permissão do Grande *Sanhedrin*: “[...] *Sanhedrin* pequenos para as tribos/comunidades podem ser instituídos somente por uma corte de setenta e um.” (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, I, 2a). Neste caso, as prerrogativas para o tipo de tribunal que poderá ser instaurado em cada cidade e/ou comunidade, também comporta uma decisão do Grande *Sanhedrin*, que sanciona os tipos de tribunais a ser instaurados devido ao tamanho da comunidade ao qual correspondiam e aos tipos de casos julgados por cada um:

Qual deve ser a população de uma cidade para se fazer elegível um *Sanhedrin* [menor]? cento e vinte. R. Nehemiah diz: duzentos e trinta, para que cada membro [do *Sanhedrin*] fique responsável por, pelo menos, dez [pessoas].

(*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, I.6).

Ambos casos civil e capital demandam inquérito e exame, como está escrito: “Só há uma maneira de legislar” (*Vaykra*, 24.22). Qual a diferença entre caso civil e caso capital? Processos cíveis [são julgados] por três; casos de pena capital [são julgados] por vinte e três. Ações civis podem ser abertas tanto para absolvição quanto para condenação; encargos de capital devem ser abertos para absolvição¹²¹, mas não para condenação.

(*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, IV.32a).

um *daián* tornava-se legítimo e, segundo o pensamento rabínico, justo (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin*. IV.3b).

¹²⁰ Plural de *beit din*.

¹²¹ Entende-se por absolvição, em casos de custo capital, uma penalidade que é cumprida mediante pagamento de custo financeiro. Por isso não há condenação, já que o próprio valor a ser pago pressupõe que a pessoa será absolvida de uma infração no cumprimento do custo capital. Todavia, há um limite de prazo para que a penalidade seja cumprida, e o prolongamento deste é desfavorável ao litigante, acarretando num acréscimo do valor a ser pago ou resultado em penalidades que não envolvem mais a absolvição do litigante mediante pagamento de custo capital, mas apenas a condenação por enforcamento, apedrejamento, decapitação e queima (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin*, VII.49b).

A disposição autoritária do Grande *Sanhedrin* sobre os demais tribunais, é resultado de um sistema jurídico hierárquico que confere a esse uma instância suprema devido ao seu funcionalismo junto ao Templo:

O *Sanhedrin* é disposto de forma semicircular para que eles [os juízes] possam ver uns aos outros, e dois juízes escrivães¹²² permaneciam antes deles [dos setenta e um juízes], um à direita do semicírculo e outro à esquerda, e anotavam os argumentos de absolvição e os de condenação. R. Judah disse: [havia] três [juízes escrivães]: um registrando os argumentos de absolvição; um segundo, para os argumentos de condenação; um terceiro, para registrar os argumentos de absolvição e condenação.”
(*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, 36b)

O espaço físico do Grande *Sanhedrin* era disposto de modo que uma parte do salão *Lishkah Hagazith*¹²³ integrasse o Templo, e outra parte desembocasse para fora deste, conferindo duas entradas: uma interna ao Templo e a outra externa. O salão distinguia-se dos demais existentes no Templo (que eram destinados a rituais) por ter a parte externa de sua construção talhada com ferramentas de ferro, e as demais partes feitas de material rochoso bruto, pois a presença do ferro profanava o local (*Shemot*, 20.22). A essa diferença arquitetônica no salão do *Sanhedrin*, quando comparado aos demais salões do Templo, estudiosos a veem como uma alteração intencional para refletir o tipo de assunto tratado pelo tribunal: civil e político; ao passo que as duas portas representariam o elo da instituição secular com a Lei divina – e por isso o *Sanhedrin* estava inserido, em partes, dentro do Templo (STRACK; STEMBERG, 1996: 7).

Também a escolha dos juízes que compunham o Grande *Sanhedrin* gozava de uma particularidade frente aos outros tribunais. Os setenta e um *daianim* que integravam o Grande *Sanhedrin*, levando em consideração o nível de sabedoria de cada um deles, elencavam entre si um *Nasi*¹²⁴, o qual atuava como o chefe supremo; e um *Avi Beit Din*, que ocupava a função do *Nasi* na falta deste e era seu principal conselheiro (*MISHNAH. Mas Sahedrin*, l. 19a). Ambos os cargos eram vitalícios, a menos que o titular optasse por repassar o cargo, o que se dava mediante

¹²² Embora a *Mishnah* mencione que os dois escrivães eram também juízes, estes não parecem estar incluídos no quadro dos setenta e um juízes que compunham o Grande *Sanhedrin*, tratando-se, provavelmente, de juízes mais novos e que ainda não tinham adquirido grande prestígio. Tampouco temos oportunidade de afirmar que o cargo específico para escrivão existisse no *Sanhedrin* Menor e no *Beit Din*.

¹²³ Salão das Pedras Lavradas.

¹²⁴ Em tradução literal, quer dizer Príncipe. Diz do *Nasi*, o chefe supremo do Grande *Sanhedrin*.

nova assembleia que discutia sobre o grau de legitimidade desses representantes, bem como o prestígio com que contavam, fosse o de nascimento ou o de observância da Lei:

Três fileiras de sábios se assentavam na frente deles [dos setenta e um juízes], cada um conhecendo seu próprio lugar. Nos casos em que fosse necessário ordenar outro [juiz], este era nomeado entre [aqueles da] primeira fileira, e neste caso um [juiz] da terceira [fileira] se movia para a segunda, e um membro da assembleia era selecionado e assentado na terceira [fileira]. Ele não se sentava no lugar vagado pelos primeiros, mas naquele adequado para ele;
(MISHNAH. Mas. Sanhedrin, 37a).

Quanto à escolha dos juízes responsáveis pelo *Beit Din*, a *Mishnah* indica que:

Ações civis [devem ser julgadas] por três. Cada [juiz] escolhe um e os dois escolhem conjuntamente um terceiro: assim mantém R. Meir. Mas a regra dos sábios é: dois juízes nominam o terceiro. Cada parte pode contestar o juiz escolhido pela outra, assim diz R. Meir. Mas os sábios dizem: quando é assim? Somente se o objetor adicionar prova de que eles são parentes ou inelegíveis; mas se ele [o juiz] se encaixar ou for reconhecido pelo *Beit Din* como *mumhin*¹²⁵, ele não poderá ser desqualificado.
(MISHNAH. Mas. Sanhedrin, 23a).

A autoridade do Grande *Sanhedrin* frente aos demais tribunais e a competência que este tem na decisão final dos julgamentos, é possível de ser percebida também pela decisão suprema do Grande *Sanhedrin* quando diante de situações de impasse e irresolução por parte do *Beit Din* e do *Sanhedrin* Menor, tal como indica a *mitsvah* sobre os tipos específicos de caso que cada tribunal pode julgar:

[...] Casos envolvendo flagelação, [devem ser julgados] por três; mas R. Ishmael disse por vinte e três; a intercalação do ano [deve ser julgada] por três: assim diz R. Meir. Mas R. Simeon bem Gamaliel diz que o assunto deve ser [inicialmente julgado] por três, discutido por cinco e determinado por sete. Se, entretanto, [o assunto] for determinado por três, [a decisão] é válida. A colocação das mãos dos sábios [sobre a cabeça] de um sacrifício comunitário e a quebra do pescoço do cordeiro, requer três [juízes] para o assunto. A realização da *halizah*¹²⁶ e a decisão sobre *mi'un*¹²⁷ é [julgada] por três. O boi a ser apedrejado, [o julgamento sobre essa questão se dá por um tribunal] de vinte e três. [...] Uma tribo, um falso profeta e um alto sacerdote poderão somente ser julgados por uma corte de setenta e um. Guerra por livre escolha poderá ser sancionada somente pela autoridade de um tribunal de setenta e

¹²⁵ O *mumhim* (*especialista*) é o juiz imbuído de autoridade máxima no conhecimento da lei a ser aplicada num determinado caso, devido a sua especialidade na lei em questão (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin*, III.1a).

¹²⁶ Separação de cônjuges.

¹²⁷ Mulher menor de idade. A decisão sobre *mi'un*, neste caso, se refere ao casamento ou separação de uma mulher menor de idade.

um. Nenhuma adição à cidade de Jerusalém ou ao Templo da Corte (*Sanhedrin*) pode ser sancionada sem aprovação de um tribunal de setenta e um.
(*MISHNAH. Mas. Sanhedrin, I, 2a*).

As penalidades aplicadas aos casos também ficavam restritas aos tribunais conforme o tipo de crime incorrido. Neste caso, penalidades de morte poderiam ser estabelecidas pelo Grande *Sanhedrin*, pelo *Sanhedrin* Menor, e também pelo *Beit Din*, se não houvesse conflito de julgamento por parte deste último:

Quatro [tipos] de morte são confiadas ao *Beit Din*: apedrejamento, queima, assassinato [por punhal ou espada] e estrangulamento. R. Simeon enumerou-as assim: queima, apedrejamento, estrangulamento e assassinato, que é uma maneira de apedrejamento.
(*MISHNAH. Mas. Sanhedrin, 49b*).

O julgamento específico para cada caso, atendia, entretanto, algumas prerrogativas gerais. No decurso do processo de julgamento, deveria se proceder com a análise do caso pelos juízes competentes e mediante o exame das testemunhas; entretanto, como alguns julgamentos exigiam prolongamento na averiguação do caso, a determinação da *Mitsvah* é que cada tribunal deveria iniciar o julgamento de um caso em um dia e prosseguir com o mesmo somente sob circunstâncias que não afetassem o cotidiano secular de alguns mandamentos:

Ações civis serão julgadas de dia e concluídas de noite. Mas as taxas de capital deverão ser julgadas de dia e concluídas de dia. Ações civis podem ser concluídas no mesmo dia com um veredicto favorável, mas no dia seguinte, o veredicto deverá ser [apenas] desfavorável. Provas não serão analisadas em véspera de *shabath*, e *yom tov*¹²⁸. Nos casos civis e em casos de pureza e impureza, começaremos [com o parecer] do [juiz] mais eminente; e em despesas de capital começaremos [com o parecer] daqueles [juizes] ao lado. Podem ser elegíveis para tratar de encargos capitais, apenas os sacerdotes¹²⁹, os levitas e os israelitas fruto das relações matrimoniais sacerdotais¹³⁰.

Para o exame das testemunhas, embora a *Mishnah* não especifique quem poderia ser considerado como tal, ela é enfática ao relatar que testemunhos que indicam apenas uma testemunha, são menos legítimos do que aqueles que indicam a presença de mais testemunhas envolvidas, como se segue:

¹²⁸ Aqui, a referência ao *yom tov* é para qualquer festividade judaica.

¹²⁹ Entende-se por sacerdote, tanto o *Cohen Gadol* quando o *Mashua Cohen*.

¹³⁰ Os israelitas fruto do matrimônio de um sacerdote, ainda que fossem leigos na Lei, podiam atuar como juizes para tratar de um caso que envolvesse encargo capital, visto que caracterizavam descendentes puros, isto é, desde que fossem de linhagem sacerdotal e nascidos em território da Palestina antiga (*GUEMARAH. Mas. Meggilah, 21a*).

Como as testemunhas são examinadas? Elas são trazidas a uma sala e lá instaladas. Em seguida, a testemunha mais velha é trazida para junto deles¹³¹ [os juízes] para que estes possam lhe perguntar: como você sabe que uma pessoa deve [dinheiro] à outra? Se ele responder: “Ele, particularmente, me disse: aquele [o acusado] me deve”, ou “Ele me disse que aquele [o acusado] lhe deve”, sua declaração não terá valor a menos que ele [a testemunha] diga: “Em nossa presença o acusado confessou dever-lhe duzentos *zuz*”¹³². Em seguida a segunda testemunha é admitida e examinada de igual maneira. A partir dos registros de declaração, os juízes discutirão o caso. (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, III. 29a).

Os [juízes] examinavam as testemunhas [de casos capitais] fazendo [as seguintes] perguntas: Em qual ano [se deu o ocorrido]? Em qual mês [se deu o ocorrido]? Em qual dia do mês [se deu o ocorrido]? Em qual hora [se deu o ocorrido]? E em qual lugar [se deu o ocorrido]? (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, 40a).

As provas deveriam ser apresentadas até no prazo de 30 dias, contando-se a partir do momento em que o caso era levado ao tribunal. Todas as provas apresentadas dentro desse prazo exerciam influência no veredicto, mas aquelas apresentadas após o prazo final eram desconsideradas:

Sempre que ele [o litigante] trouxer provas, elas poderão interferir no veredicto. Mas se eles [os juízes] disserem a ele [o litigante]: “Todas as provas que você conseguir poderão ser apresentadas em até trinta dias”. Se ele [o litigante] morrer dentro desse prazo, isso interfere no andamento do caso, mas se ele [o litigante] morrer após esse prazo, isso de nada interfere no veredicto. Mas Rabban Simeon *ben* Gamaliel disse: “O que ele [o litigante] deve fazer se não encontrar provas favoráveis dentro de trinta dias, mas só depois?” Se eles [os juízes] lhe falarem: “Traga testemunhas” e ele responder: “Eu não tenho nenhuma”, ainda que posteriormente ele tenha adquirido uma prova, ela não terá valor. (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, III. 31a).

Após inquérito das provas apresentadas, do debate interno dos juízes sobre o caso e da análise dos registros das testemunhas, a qual era feita sob o rigor de questionamentos que pudessem apontar um falso testemunho dado:

¹³¹ A *Guemarah* do *Talmud bavli* discute a referência ao pronome “deles” usados nessa *mishnah*. No original, o pronome utilizado é, precisamente, o *הם* (hem), que quer dizer “eles”, não se utilizando, em nenhum momento, o termo *daian*, que explicitaria que as testemunhas fossem interrogadas diretamente pelos *daianim*. No entanto, o consenso geral dos sábios é de que o *hem* esteja se referindo mesmo aos juízes, ainda que nem todos fossem *daianim*, visto que não há menção de nenhuma outra categoria atuando dentro dos tribunais que pudessem suprir a atividade de inquérito das testemunhas (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin*, II.31a), mas apenas a de escrita desse inquérito, que ficava por conta dos escrivães no Grande *Sanhedrin*.

¹³² Medida monetária judaica antiga.

Como se influenciava [inspirava¹³³] a testemunha com temor¹³⁴? As testemunhas em casos de custo capital eram trazidas e interrogadas: “Talvez o que dizes é apenas baseado em conjecturas¹³⁵, ou boatos, ou evidência da boca de outra testemunha, ou até mesmo da boca de uma pessoa de confiança. Talvez vocês não saibam que, em última instância, examinaremos todas as provas por averiguação e por inquérito.”
(*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, 33a)

Chegava-se, por fim, ao veredicto, quando os juízes retornavam ao espaço público do julgamento para deferir sobre a absolvição ou condenação do acusado:

Chega-se ao veredicto quando eles [os juízes] são readmitidos e o juiz *sênior*¹³⁶ diz: “você é responsável pelo dano” ou “você não é responsável pelo dano”. E como sabemos que ele [o juiz], ao sair, não deve dizer: “eu fui a favor da absolvição enquanto que meus colegas foram a favor da condenação, mas o que podia eu fazer diante da maioria?” Como está escrito, ‘não serás fofocueiro entre teu povo¹³⁷. Aquele que anda sobre fofocas descobre segredos¹³⁸.
(*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, 43b).

A partir de então, prosseguia-se para a penalidade a ser aplicada em cada julgamento, conforme veredicto. As penalidades de restituição capital poderiam ser absolvidas mediante restituição de encargo capital, conforme indicado: “Ações civis podem ser abertas tanto para absolvição quanto para condenação; encargos de capital devem ser abertos para absolvição, mas não para condenação.” (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, IV.32a); penalidades de morte, entretanto, eram conferidas mediante veredicto de condenação sem chance de absolvição, e a *Mitsvah* indica a presença de procedimentos adequados para cada uma delas, sem que fosse possível realizá-los de outra forma. Execução por queima, deveria ser executada da seguinte forma:

¹³³ No original encontra-se o verbo *lehashpia'*, relativo a induzir/influenciar. No entanto, como o verbo *induzir* é considerado inadequado para tratar de textos jurídicos e legislativos, visto que a lei não pode lidar com inferência por meio da indução e dedução, mas apenas a partir da averiguação dos fatos, fizemos uso da tradução literal do original seguida de nossa tradução, entre colchete, a qual utilizamos em consonância com a tradução para o inglês, que usa o termo *inspired*.

¹³⁴ Isto é, como se explicitava para a testemunha que ela não deveria ocultar nem adicionar nenhum fato no testemunho, que não aqueles dos quais ela tivesse conhecimento (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin*, IV. 37a).

¹³⁵ Entende-se por conjectura a dedução de uma situação com base em indícios sem que a pessoa tenha presenciado um fato, interinamente (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin*, IV. 37b).

¹³⁶ Embora a *Mishnah* não apresente dados sobre a eleição do juiz *sênior* ou se havia uma hierarquia própria para os juízes envolvidos em um julgamento, é muito provável que o juiz *sênior* não constituísse um cargo, em específico, mas apenas uma situação de fala, na qual um juiz dava andamento ao julgamento apresentando todas as parcelas envolvidas no caso e suas posturas; decisão essa que parece ser interna aos juízes, possivelmente levando-se em consideração a maior idade e o maior título de estudo da Lei.

¹³⁷ *Vaykra*, 19.16.

¹³⁸ *Mishleh Shelomoh*, 11.13.

A maneira pela qual a queima é executada é a seguinte: aquele que foi condenado é enterrado em adubo até suas axilas, e envolvem um tecido com material duro enrolado em outro tecido maleável para que se possa enrolá-lo no pescoço [do acusado], e então os dois lados do tecido são puxados em direções opostas, forçando [o acusado] a abrir a boca. Um pavio é colocado dentro de sua boca e aceso, queimando o corpo por dentro. (MISHNAH. Mas. Sanhedrin, 52a).

Para execuções de assassinato por espada, a *Mitsvah* assinala que o procedimento para tal deveria ser constituído dos seguintes rigores:

Execução por espada é realizada da seguinte forma: o condenado é decapitado por espada, [com a ação realizada] por autoridades civis. R. Judah disse: esta é uma desfiguração oculta; mas se sua cabeça foi debruçada sobre um bloco e cortada por um machado, eles [os sábios] argumentam: nenhuma morte é mais desfigurada que essa. (MISHNAH. Mas. Sanhedrin, 52b).

Quanto à referência da *Mitsvah* para apedrejamento, sabe-se que este pode ser seguido por enforcamento (MISHNAH. Mas. Sanhedrin, 49b) e neste caso, a decisão geral dos sábios é que a execução por enforcamento poderia ser aplicada somente aos blasfemos e idólatras, excetuando-se as mulheres do enforcamento:

Todos aqueles que foram apedrejados foram [posteriormente] enforcados: esta é a perspectiva de R. Eliezer; os sábios dizem: somente o blasfemo e o idólatra são enforcados. Um homem é enforcado com sua face em direção aos espectadores, mas uma mulher com sua face em direção à forca: esta é a perspectiva de R. Eliezer. Mas os sábios dizem: um homem é enforcado, mas não uma mulher. (MISHNAH. Mas. Sanhedrin, 45b).

A *Mishnah* menciona ainda outros tipos de penalidade, como estrangulamento, flagelamento e tortura. Para essas, as referências nos são dadas conforme o tipo de crime cometido, como é possível perceber pelas seguintes *mishnayot*:

Os seguintes são estrangulados: aquele que ataca seu pai e mãe; ou que sequestra um judeu [para vender como escravo]; um ancião rebelde contra a decisão do *Beit Din*; um falso profeta; aquele que professa em nome de um ídolo; aquele que comete adultério; testemunhas que dão falso testemunho [sobre adultério] de uma filha de sacerdote e seus amantes. (MISHNAH. Mas. Sanhedrin, 84b);

Aquele que foi flagelado por duas vezes [e então cometeu transgressão novamente] é colocado pelo *Beit Din* em uma célula e alimentado repetidamente com pão e cevada até que seu estômago estoure. (MISHNAH. Mas. Sanhedrin, 81b).

Transgressões litúrgicas consideradas graves, também eram severamente punidas com penalidades de morte, sobretudo àquelas que envolvessem questões de gravidade de primeira instância, como a profanação do *shabath*: “Aquele que profana o *shabath* [é apedrejado], pois é uma ofensa punida por extinção, se deliberada, e por uma oferta de pecados, se desconhecido [o motivo da profanação] (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin, 66a*)”; e dos serviços sacerdotais:

Se alguém rouba o *kiswah*, ou blasfema por encantamento, ou coabita com uma mulher pagã, é castigado pelos zelotas. Se um sacerdote realiza o serviço do Templo com impureza, seus irmãos sacerdotes não o carregam de lá até o *Beit Din*, mas o jovem sacerdote o retira da Corte do Templo e racham seu crânio com pauladas. Um leigo que realiza os serviços do Templo, Rabbi Akiba disse: ele é estrangulado; mas os sábios dizem: [sua morte] está nas mãos dos céus. (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin, 81b*).

Há, porém, os casos nos quais, devido à inadequação do sistema jurídico, algumas sentenças podem se modificar quando misturadas às sentenças de acusados mais graves. Isso se dá em detrimento da adoção da pena mais branda para acusados com sentenças diferentes, quando estes ocupam a mesma cela até o dia da condenação; tal decisão sobre a penalidade a ser acatada para sentenças diferentes de acusados que dividiram o mesmo espaço, versa sobre o rigor ou a amenidade das penalidades aplicadas, e para que não se cometa transgressão, imputando às acusações mais brandas penas mais graves, a regra geral adotada é que se impute a todos a pena mais branda que tiver sido conferida a um daqueles que se misturou com os demais:

Se um assassino se mistura com outros, estão todos exonerados [da pena primeiramente prevista]. R. Judah disse: eles estão colocados em uma cela. Se um número de condenados difere em suas sentenças de morte, eles se tornam similares aos outros [devido à aplicação] da pena mais branda. Se os condenados à apedrejamento [se misturam] com outros condenados à queima, R. Simeon disse: eles são apedrejados, porque a queima é [uma pena mais] severa; mas os sábios dizem que eles [devem] ser queimados, porque apedrejamento é mais severo. R. Simeon disse a eles: queima não era [a mais] severa, não poderia ser decretada para uma filha adúltera de sacerdote. Eles replicaram: apedrejamento não era mais severo, [pois] essa não poderia ser a penalidade de um blasfemo e idólatra. Se um homem condenado à decapitação se misturou com outros condenados à estrangulamento, R. Simeon disse: eles foram [todos] decapitados; os sábios dizem: eles foram estrangulados. (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin, 79b*).

Ademais, outra punição prevista para casos de transgressão com a Lei, tem sua sentença prevista no plano celestial. Para estes tipos de casos, os mesmos não

competem ao julgamento dos tribunais, pois a sentença dos transgressores fica a cargo do pacto celestial, privando-os da glória da divindade:

Toda Israel tem uma porção no mundo vindouro, como está escrito: “tuas pessoas são todas justas; eles herdarão esta terra para sempre, o ramo de minha plantação, o trabalho de minhas mãos, para que eu possa ser glorificado” (*Isaiah*, 60.22). Mas os seguintes não têm porção no mundo vindouro: aqueles que mantêm que a ressurreição não é uma doutrina bíblica; que a *Torah* não foi divinamente revelada, e um *epikoros*¹³⁹. R. Akiba adicionou: aqueles que leem livros não-canônicos¹⁴⁰, também aquele que sussurra [um encanto] sobre uma ferida e diz “não vou trazer nenhuma daquelas doenças que trouxe aos egípcios: porque Sou o Senhor que te cura”.
(*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, 90a).

O rigor com o cumprimento da legislação oral por meio de um sistema jurídico que possa conferir aplicabilidade à mesma, bem como as conseqüentes punições para quando essas forem transgredidas, é tanto evidenciado pela disposição institucional e organizacional dos tribunais judaicos antigos, quanto pela severidade no julgamento dos casos de transgressão com a *Mitsvah*, tornando-a operante no tecido social. A este estreitamento da legislação oral com a esfera terrena, o *Mas. Sanhedrin* nos dá um bom indício do mesmo, quando trata do preceito de *tefillin*¹⁴¹:

Há uma grande rigor em relação aos ensinamentos dos escribas à respeito da *Torah*. Se um [ancião rebelde] diz: não há preceito de *tefillin*, de forma que uma lei bíblica possa ser transgredida, então ele está isento [de culpa e punição]. Mas se [os sábios concordam que há preceito de *tefillin*] agregando cinco compartimentos [de interpretação, ou *Guemarah*] às palavras dos escribas, então ele [o ancião rebelde] é responsável por cometer transgressão.
(*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, 88b)

A este preceito, indicado na *Torah* (*Shemot*, 13. 9,16; *Devarim*, 6.8, 11.18) e no *Talmud* (*MISHNAH, Mas. Sanhedrin*, 88b; *Mas. Menachoth*, 34b; *GUEMARAH, Mas. Sanhedrin*, 89b), entende-se que, por meio de uma simbologia presente na forma de fitas de couro envolvendo o braço dos sujeitos de sexo masculino, a presença deste ritual nas rezas do *shemah* é *mitsvah*, uma vez que foi repassada por Moshe para

¹³⁹ Aquele que insulta um sábio, é chamado de *epikoros* (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin*, 99b).

¹⁴⁰ Uma vez que a redação da *Mishnah* é datada do séc. IV e.c, a nomenclatura que aparece nos textos massoréticos é a de livros não-canônicos. Entretanto, uma vez que, tal como temos discutido ao longo deste trabalho, a definição do que era ou não considerado canônico no período de circulação da Lei oral, encontra várias disparidades e falta de referenciais nas fontes, cremos que a alusão que se faz, nesta *mishnah*, sobre livros não-canônicos, versa sobre a literatura gnóstica; isto é, textos de teor sagrado que circulavam no período pós 70, e que foram considerados heréticos pela ortodoxia da Igreja.

¹⁴¹ Plural de *tefillah*, que quer dizer proteção/guarda/cerca.

lembrar ao sujeito judeu que o deus uno de Israel os salvou do cativeiro no Egito, pois somente Ele é uno, potente e divino; indicando a importância desta prática no cotidiano judaico na medida em que ela reforça a ligação do judaísmo com a instância divina. Muito embora o referencial para essa ideia e prática, na *Torah*, não seja o termo *tefillin* – pois este só passou a ser utilizado com o *Talmud* –, e sim *totafot*¹⁴², que indica uma prática imutável, e por isso compreendida no âmbito legislativo (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin, 4b*), a *mitsvah* é enfática ao declarar que o preceito de *tefillin*, um dos mandamentos mais importantes conferidos à Moshe, é passível de condenação e julgamento quando diante da interpretação rabínica acatada como a consensual e normativa, comete-se transgressão com essa *mitsvah*. Uma preocupação de proteção com a *mitsvah* que permeia toda a Mishnah, inclusive no tocante à atuação de uma jurisdição para se promover a legalidade de aplicabilidade da Lei oral.

Neste sentido, a importância na organização e efetivação de um sistema jurídico que pudesse suprir a potencialidade da legislação sagrada – a qual se converte, também, em terrena – foi de vital importância na sobrevivência dos valores religiosos judaicos, pois mesmo quando diante da destruição do Grande *Sanhedrin* dos 71 que funcionava junto ao Templo, o tribunal supremo pôde ser reestabelecido, ainda que apartado da instituição templária. Para garantir a inviolabilidade da Lei, as instituições rabínicas, que vão desde Escolas de Sábios¹⁴³, sinagogas e tribunais judaicos, são baseadas em três suportes de autoridade: são instituições que se dizem fidedignas com a transmissão e a autenticidade da tradição recebida no Sinai; têm autonomia para promulgar novos estatutos e designar legislações que garantem a proteção da Lei; e são imbuídas de autoridade para interpretar as sagradas escrituras.

¹⁴² Plural de *totafah*, que quer dizer imutável.

¹⁴³ Quase nada se sabe sobre os precursores do sistema de ensino rabínico- os quais as Escolas de Sábios (ou rabínicas) geralmente estão associadas- no período pré 70. No entanto, como a *Torah* ordena que o pai instrua religiosamente seus filhos homens, falando-lhes na língua hebraica e ensinando-lhes toda a *Torah* (*Devarim, 46*), alguns estudiosos veem o surgimento das Escolas de Sábios como uma necessidade para suprir essa obrigação diante da incapacidade de muitos pais de família em conduzirem esse estudo. A tradição rabínica atribui a primeira escola para meninos a Simeon *ben Shetah* (120-40 AEC), um *Mashua Cohen* (Alto Sacerdote) nos períodos anteriores à revolta contra Roma. Yehoshua *ben Gamala*, outro *Mashua Cohen* no pós 70, teria levado a iniciativa de Simeon adiante, mas esta não teria vingado devido ao caos e à situação política do pós 70 (*GUEMARAH, Sanhedrin, 17 b*). Só podemos falar da existência de Escolas de Sábios totalmente organizadas, por assim dizer, no primeiro século da era comum, com a reestruturação do judaísmo (em moldes rabínicos) a partir da reunião dos estudos da Lei oral, que atribui grande importância às Escolas de Sábios (*STRACK;STEMBERGER, 1996: 8*).

Essas condições de autonomia, embora sejam complementares, são centrais às escrituras, reafirmando o domínio destas no âmbito cívico e legislativo judaico.

O que é curioso notar nesse quadro de jurisprudência e legislação competidas ao *Sanhedrin*, é que a dinâmica jurídica interna aos tribunais menores são sempre reafirmadas e amparadas por aquela vigente no Grande *Sanhedrin*, pois ainda que com a destruição do Segundo Templo o Grande *Sanhedrin* tenha perdido sua morada principal, o fato dele estar associado à institucionalização do Templo, o coloca em um patamar de hierarquia suprema e legitimadora, tendo autoridade para sancionar a institucionalização dos demais tribunais. Notório também é o fato de que a institucionalização dos *Bateh Dinim* parece ter sido um fenômeno à parte na autoridade imputada ao Grande *Sanhedrin*, visto que muitas comunidades da diáspora mediterrânica, que sequer conheciam ou partilhavam do sistema jurídico e legislativo rabínico da Antiga Palestina, tinham o *Beit Din* como tribunal ou assembleia responsável por lidar com assuntos civis. O que provavelmente se deve a uma ordenação da *Torah*, que prevê que toda cidade judaica deve se desenvolver junto a uma sinagoga e a um tribunal de três (*Devarim*, 16.18).

Podemos inferir, portanto, que a presença da *Mitsvah* na *Mishnah* no tocante aos assuntos de competência jurídica e legislativa, indica a atuação de um o sistema legislativo na Palestina antiga que contou, para sua implementação e legitimação, com a emergência de uma literatura legislativa rabínica, validando-a no âmbito sacro-literário e comportando uma esfera normativa da Lei oral, ainda que, inicialmente, essa estivesse atrelada somente ao circuito literário do rabinato farisaico de Jerusalém e da Babilônia. Neste sentido, o estudo de caso das *halakhot* presentes *Mas. Sanhedrin*, tratado que se propõe a comportar assuntos legislativos de âmbito cívico e político, não nos fornece informações condizentes somente à realidade de um tribunal jurídico judaico antigo, mas antes, à três realidades distintas dessa jurisdição distribuídas entre o Grande *Sanhedrin*, os *Sanhedrin* Menores e os *Bateh Dinim*. Neste sentido, a compilação do *Mas. Sanhedrin* a partir da *Mishnah* erige-se como um evento excepcional da autoridade e legitimidade rabínica frente à Lei, dado o momento em que esta necessita de toda uma exegese propícia à sua transformação em modo de vida judaica, adaptável às realidades das comunidades judaicas antigas, sobretudo do Oriente Próximo. Nos atrevemos a dizer, pois, que se trata de uma iniciativa que legitima e define o alargamento do conceito de Lei também à literatura rabínica, que

tem seus esforços iniciados desde o ano 300 AEC, com a reunião dos estudos sobre a Lei oral.

4.2.2 Legislação Oral: As *Halakhot* de *Shabbat*

Ao investigarmos a presença da legislação oral na *Mishnah* por meio das *halakhot* contidas no *Massehet Shabbat*, temos a oportunidade de acessar, em uma das leis mais primordiais do mandamento divino, a efetivação prática da legislação oral no tecido secular. A regularidade na prática das leis de *shabbat* e as especificidades destas, conferiram às mesma um tratado específico na *Mishnah*, nos permitindo ver nas *halakhot* da legislação de *shabbat* um espaço de sobrevivência e continuidade da lei oral. Para tanto, no intuito de perceber as especificidades dessas leis no texto mishnaico, nosso estudo se centrará na análise de quatro tipos de leis de observância ordenadas no *shabbat*: (1) leis de carregamento e fronteira; (2) leis de ascendimento das velas e cuidados com o fogo; (3) leis de leitura de textos; e (4) leis de pureza e imersão.

4.2.2.1 Leis de Carregamento e Fronteira:

As especificações quanto às leis de carregamento estão associadas ao mandamento prescritos no livro de *Shemot*: “Ninguém deverá deixar o seu lugar no sétimo dia” (16:29). A interpretação rabínica tradicional condicionou as leis de carregamento e fronteira, no *Shabbat*, à ideia de exercício físico gerado pelo corpo, visto que a noção de movimento implica na mutabilidade da ação corpórea, retirando-a de seu estado estático. Tal aceção fez com que esse tipo de lei passasse a ser chamada, recorrentemente, de leis de carregamento; associação essa reforçada especialmente pelo constante uso, no *Talmud bavli*, do verbo הוציא (trazer/carregar para fora) de raiz יצי, o qual significa “ir para fora” ou “mover em direção à”, indicando a ideia de trabalho e movimento do corpo. As leis de carregamento foram derivadas do mandamento prescrito no livro de *Shemot*, o qual utiliza o verbo יציאות, de mesma raiz, mas com o significado de “indo para fora”; levando a crer que a tanto o mandamento prescrito em *Shemot* quanto as *halakhot* presentes na *Mishnah*,

abrangem a ideia de movimentação do corpo e de objetos, associados aos limites de fronteira no espaço de realização do *shabbat*.

A partir desta associação, a *Mishnah* indica que as realizações de transporte de objetos no *shabbat* de um lugar para outro, bem como os limites dessa ação, comportam duas categorias: mover de dentro para fora (do local de assentamento do sujeito) e mover de fora para dentro (do local de assentamento do sujeito):

As realizações de transporte no *shabbat* são [de] duas [categorias], na qual uma é sobre o que está fora [do local onde o sujeito está assentado] e outra sobre o que está dentro [do local onde o sujeito está assentado]. O que isso quer dizer? [Se] o servo está [do lado] de fora e o mestre da casa está [do lado] de dentro, [quer dizer] que se o servo estender suas mãos para dentro [da casa], ou se ele tomar [um objeto] desta e leva-lo para [o lado] de fora, o servo é o responsável [por transgredir a proibição de carregamento] e o mestre da casa está isento [de transgressão]. [Se] o mestre da casa estende suas mãos para fora e coloca [um objeto] nas mãos do servo, ou [se] ele tira um objeto [do lado] de fora e [transporta-o] para dentro, o mestre da casa é o responsável pela transgressão e o servo isento [de transgressão]. E [se] o servo estende suas mãos para dentro e o mestre da casa toma [um objeto das mãos] do servo, [carregando-o] para dentro, ou [o mestre da casa] entrega ao servo [um objeto] de dentro [e o servo o carrega] para fora, ambos estão isentos [de transgressão].

(*MISHNAH. Mas. Shabbat*, cap. I, 2a).

O excerto acima, indica que a ideia de transporte de utensílios de um local para o outro, se torna transgressão na medida em que o sujeito ultrapassa os limites de sua fronteira de assentamento para transportar objetos. Se um servo, assentado do lado de fora da casa de um mestre, estende suas mãos para dentro da casa e toma um objeto, levando-o para fora, ele estará cometendo transgressão ao romper os limites de fronteira de tudo que se pode transportar em seu local de assentamento para a realização do *shabbat*, e a mesma regra vale para o mestre da casa, visto que este ocupa um lugar de assentamento diferente daquele reservado ao servo, e por isso há um limite de fronteira em seu espaço de realização do *shabbat*. Entretanto, ambos estarão isentos de transgressão se estenderem as mãos para os limites de fronteira de seus assentamentos e o sujeito no lado oposto tomar este objeto e transportá-lo, entendendo-se que não há transgressão, neste caso, porque o transporte do objeto não forçará o sujeito a ultrapassar os limites de sua fronteira. Neste sentido, a proibição sobre o transporte de utensílios de um lugar para outro na *halakhah* apresentada acima, parece ser mesurada, substancialmente, pelos limites de fronteira daquilo que se considera o local no qual o sujeito está assentado para

realizar o *shabbat*, ficando a ideia de movimentação e exercício do corpo, pouco utilizada como norma quando comparada aos limites de fronteira da mesma.

Uma vez que essa lei de carregamento não parece ser explícita sobre as ordenações de movimentação do corpo dentro do local de assentamento, mas apenas para fora dos limites de sua fronteira, a *guemarah* explicita que:

[um] rabino perguntou à rabbi [Hiyya]: se o vizinho de alguém carrega com ele comida e bebida, [ou se] ele não carrega nada [com ele], qual é a lei? A lei é a de carregamento de um corpo [da] mesma forma como [a de] carregamento de objeto, e assim o sujeito é o responsável pela transgressão. [...] Ele é responsável [pela transgressão] e não é como [a regra para o uso apenas d]a mão. Qual é o razão? Seu corpo está em repouso, enquanto sua mão não está em repouso.
(*GUEMERAH. Mas. Shabbat, 3a*).

A interpretação de rabbi Hiyya tenta aplicar ao carregamento de objetos dentro dos limites de fronteira, a mesma lei válida para fora dos limites de fronteira. O referencial utilizado para medir a ideia de movimentação e transporte, aqui, é o exercício realizado pelas mãos para transportar objeto. Assim, quando Hiyya diz que “seu corpo está em repouso enquanto sua mão não está em repouso”, entende-se que se o corpo de um indivíduo se movimenta dentro dos limites de fronteira de seu assentamento, não há transgressão nisso, visto que se considera que o indivíduo está em repouso. Mas se há esforço em suas mãos para transportar objetos, mesmo que seu corpo esteja em repouso – isto é, dentro dos limites de fronteira –, então há transgressão, pois há esforço sendo aplicado em suas mãos para transportar qualquer coisa que não somente o corpo do indivíduo.

A interpretação de rabbi Hiyya, advinda da transição entre o período tanaíta e amoraíta (180 – 230 EC), tenta lançar luz à aplicabilidade do princípio de movimentação para um corpo dentro de seus limites de fronteira, visto que a *mishnah* é explícita sobre essa regra somente para fora dos limites de fronteira. Uma vez que nos escapa, na legislação oral advinda da *Mishnah*, a presença de uma lei com rigores próprios para qualificar transporte quando dentro dos limites de fronteira, a *halakhah* estabelecida por Hiyya assume como norma para o transporte de objetos dentro dos limites de fronteira, a mesma regra válida para transporte fora dos limites de fronteira. Entretanto, em ambas a regra para o que se considera transporte com as mãos, não demonstra consenso ou maiores especificações.

Uma outra lei sobre carregamento reforça a interpretação de *rabbi Hiyya* sobre os motivos de transgressão para o transporte de objetos dentro dos limites de

fronteira: “Um alfaiate não deve sair com sua agulha próximo da chegada da noite, a menos que ele se esqueça e saia, nem um escriba com sua pena; e não se pode procurar em suas vestimentas [por insetos]” (*MISHNAH. Mas. Shabbat*, 11a). Sabe-se que esta lei se aplica ao transporte dentro dos domínios de fronteira, visto que faz referência às práticas de preparação para a realização do *shabbat*. Assim, se um sujeito que é alfaiate, escriba, ou atua em qualquer outro ofício, deixa seu local de trabalho para se dirigir ao seu local de assentamento para a realização de *shabbat*, ele não deverá transportar com ele nem mesmo uma agulha, pois se o fizer, estará transportando um objeto para o local de realização do *shabbat*, o que é indevido conforme as prescrições das leis de carregamento. Entretanto, o sujeito estará isento de transgressão caso transporte o objeto sem a intenção de fazê-lo, visto que pode simplesmente ter esquecido o mesmo em seus pertences e vestimentas.

Quanto à proibição de procurar por insetos nas vestimentas, novamente a *halakhah* foca sua interpretação na ideia de transporte com as mãos, pois o indivíduo, ao realizar esta ação, retira sua mão da condição de repouso para transportar algo ‘para fora’ ao remover os insetos ou qualquer outra coisa de sua vestimenta durante o período de *shabbat*. Há aqui, portanto, um paralelo da proibição de carregamento dentro dos limites de fronteira e fora deste, pois se o sujeito transporta algo em seu corpo, em suas vestimentas, e tenta removê-lo, retirando-o ‘de dentro para fora’, ele estará realizando trabalho e a proibição quanto a isso incide em mesmo grau para dentro ou fora dos limites de fronteira. Sob esta perspectiva, ainda que não haja na *Mishnah* uma *mitsvah* explícita ou específica para carregamento dentro dos domínios de fronteira, a *halakhah* toma como prática o princípio geral explicitado para a proibição fora dos domínios de fronteira, utilizando-o como regra de prática e interpretação quando na ausência de mandamentos específicos.

Ao passo que a legislação de carregamento e fronteira apresentada no *Mas. Shabbat* é constituída de apenas uma *mitsvah*, a qual é reforçada como lei devido a sua prévia ordenação no livro de *Shemot*, as *halakhot* sobre as determinações práticas da mesma incidem, em contrapartida, sobre os fundamentos exegeticos da interpretação rabínica tanaíta e amoraíta. Neste sentido, a *halakhah* mishnaica para as leis de carregamento e fronteira, é constituída como regra interpretativa geral a partir de um princípio em específico, condicionando à interpretação rabínica um espaço de autoridade tão grande quanto o da *Mitsvah*.

4.2.2.2 Leis de Ascendimento das Velas e Cuidados com o Fogo

As leis de acendimento das velas e cuidados com o fogo, integram 30% das leis de *shabbat* prescritas no *Mas. Shabbat*, visto que o acendimento das velas para a realização do *shabbat* e as regras de cuidados com o fogo, são essenciais para a leitura dos textos sagrados e para a realização das rezas. A própria ideia de *shabbat* é medida pelo encerramento da luz do dia – isto é, uma vez que o *shabbat* se inicia ao cair da noite da sexta-feira e se encerra ao cair da noite do sábado. Tais acepções para se medir o tempo de duração do *shabbat* foram formuladas, na *Mishnah*, a partir das prescrições extraídas dos livros de *Bereshit*: “a tarde/noite e a manhã foram o primeiro dia” (1:5); *Devarim*: “Vocês deverão oferecer o sacrifício de páscoa à tarde/noite, quando o Sol se pôr” (16:6); e *Shemot*:

Lembre-se do *shabbat* mantendo-sagrado. Por seis dias você deverá trabalhar e cumprir todo o seu serviço, mas o sétimo dia é *shabbat* para o Senhor. Nele você não deverá realizar nenhum trabalho, nem você, nem seu filho ou sua filha, nem o seu servo homem ou mulher, nem os seus animais, nem estrangeiros assentados na sua cidade. Em seis dias o Senhor criou o céu e a terra, o mar e tudo o que há neles, mas ele cessou no sétimo dia. Então o senhor abençoou o dia de *shabbat* e tornou-o sagrado. (20: 8-11).

Entretanto, o termo bíblico geralmente associado à ideia de fim e início do *shabbat*, é לילה ירד (*laylah yarad*) o qual significa, literalmente, “descer da noite”, levando à interpretação de que o *shabbat* se inicia no pôr do Sol da sexta-feira e se encerra no pôr do Sol do sábado, visto que estes integram os momentos nos quais a noite está despontando e a luz do dia perdendo espaço para a escuridão, completando o ciclo de um dia todo. Ao passo que o termo *shabbat* (שבת) indica uma ação e tem o significado de cessar/interromper/quebrar, a noção central do mesmo está associada à ideia de interromper os trabalhos no sétimo dia e santificá-lo, dedicando-o à deidade israelita. Não obstante, quando associado ao período de sua realização, o termo *shabbat* caracteriza também o encerramento do sexto dia de trabalho para dar espaço ao sétimo dia, configurando, neste sentido, que se estabeleça um critério preciso para a definição de quando um dia termina e o outro começa. Uma vez que o termo *laylah yarad* sempre aparece como referência ao período de realização do *shabbat*, entende-se que embora o *shabbat* se inicie durante o pôr do Sol, é o cair da noite – o qual indica a ausência de luz do Sol – que define o ascendimento das velas, o início das rezas e as bênçãos essenciais para a realização deste dia santo.

Assim, a iluminação gerada por meio do fogo para a realização do *shabbat*, bem como os cuidados com o fogo para a leitura de textos e o preparo das comidas, ocupam leis centrais no *Mas. Shabbat*, posto que a ausência de luz e a proibição de trabalho e transporte, durante o *shabbat*, impedem que as velas sejam apagadas – ainda que se faça uso da luz do dia –; que se utilize do fogo para cozimento ou preparo de comidas durante o período do *shabbat*, ou que se faça a leitura de alguns textos sob a luz gerada pelas velas durante a realização do *shabbat*. A primeira lei sobre cuidados com o fogo, no *Mas. Shabbat*, nos apresenta a proibição sobre a utilização do fogo queimando em brasas para preparo das comidas:

Carne, cebola, e ovo não podem ser assados a menos que se faça isso durante o dia. Pão não pode ser colocado no fogo antes do cair da noite, nem bolo [pode] ser colocado na brasa, a menos que se faça isso durante o dia. [...] O sacrifício/oferta deve ser colocado no forno apenas antes do cair da noite, e o fogo deve ser aceso com faíscas na pira da câmara [de madeira].
(*MISHNAH. Mas. Shabbat*, 19b)

A proibição sobre o preparo e cozimento das comidas durante o período do *shabbat*, integra parte da ideia central da *halakhah* sobre as leis de carregamento – uma vez que não se deve realizar transporte com as mãos mesmo dentro do local de fronteira –, e está associada também à ideia de pureza, pois o cozimento da comida no fogo durante o *shabbat* pode torná-la impura devido às cinzas das brasas. Assim, a presença do fogo e de velas faz-se primordial para a realização do *shabbat* e, não obstante, as leis sobre o tipo de cuidado com o mesmo incidem sobre várias categorias, pois ao mesmo tempo em que o fogo se faz necessário, ele pode facilmente se tornar impuro ou inadequado para algumas práticas sagradas. Aos artefatos indicados para o ascendimento de velas e de fogo no *shabbat*, a *halakhah* enfatiza que:

Com o que nós devemos acender e com o que nós não devemos acender? Não devemos acende-las com estopa, pávio em bastão, pávio único, algas marinhas, resina¹⁴⁴, cera, óleo de queima, gordura [extraída] da cauda [de um animal sacrificado], sebo. Nahum¹⁴⁵, o Mede, disse: nós devemos acende-las com gordura cozida.
(*MISHNAH. Mas. Shabbat*, cap. II, 20b).

¹⁴⁴ A *guemarah* do *Talmud bavli* indica que a especificação para resina, neste caso, é somente o piche (*GUEMARAH. Mas. Shabbat*, 20b).

¹⁴⁵ Rabino tanaíta que viveu durante o séc. I EC, tendo vindo de Media – região à nordeste do Iran – para Israel.

A especificação sobre o que se deve acender, não é clara na *mitsvah* sobre a ordenação de acendimento de fogo para o preparo das comidas do *shabbat* – o qual permanece queimando em brasas ainda que durante o período do *shabbat* – e velas. Todavia, a *halakhah* parece focar essa prática para o acendimentos das velas, devido as especificações dos materiais que cita e à ausência de referências sobre o uso de lenha para o acendimento do fogo das comidas. Destarte, ao passo que *rabbi* Nahum indica que o acendimento das velas deve ser realizando com gordura cozida (sem, contudo, especificar se a origem dessa gordura deve ser animal ou vegetal), a *halakhah* seguinte apresenta outras possibilidades:

Não se deve acender [as velas do *shabbat*] com óleo da queima [utilizado] nos festivais. *Rabbi* Ishmael disse: não se deve acender [as velas] com o *'itran*¹⁴⁶, para que se possa honrar o *shabbat*; mas os sábios permitem que se faça [o acendimento] com todos os óleos, com óleo de gergelim, óleo de castanha, óleo de rabanete, óleo de peixe, óleo de cabaça, *'itran* e nafta. *Rabbi* Tarfon¹⁴⁷ disse: se deve acender com óleo de oliva, somente. (*MISHNAH. Mas. Shabbat*, 24b).

Aqui, duas *halakhot* são apresentadas, sendo a última tomada como regra prática normativa estabelecida a partir da compilação da *Mishnah*. A menção à: “os sábios permitem que se faça [o acendimento] com todos os óleos”, é um indicativo das *halakhot* que foram utilizadas, de forma geral, para a *mitsvah* de acendimento de velas no *shabbat* durante todo o período em que este mandamento se manteve apenas em sua forma oral. No entanto, a menção à interpretação prática de *rabbi* Tarfon sobre a utilização apenas de óleo de oliva para o acendimento das velas no *shabbat*, elenca-a como *halakhah* normativa para a *mitsvah* de acendimento de velas, especialmente quando a *mishnah* não apresenta contestação sobre esta prática e o azeite de oliva é considerado em maior grau de pureza do que outros óleos para a realização do *shabbat*.

Há de se considerar, pois, as regras de pureza também envolvidas no acendimento das velas do *shabbat*, devido à importância sacra desta prática. Fator este tão relevante, que quando não cumprido adequadamente, é motivo de julgamento e punição pela deidade: “Por três pecados as mulheres morrem no parto: porque elas

¹⁴⁶ Tipo de resina orgânica utilizada para o acendimento em substituição ao óleo.

¹⁴⁷ Rabino amoraíta e sacerdote que viveu em Jamnia entre 70 EC e 135 EC, tendo participado dos estudos que reuniram a Lei oral na compilação da *Mishnah*.

não foram observantes [com as leis de] *niddah*¹⁴⁸, *hallah*¹⁴⁹, e [porque não realizaram] o acendimento [das velas] no *shabbat* (*MISHNAH. Mas. Shabbat*, 31b). A *halakhah* a seguir indica a importância do acendimento das velas para que se oficialize o início do *shabbat*, dando assim espaço à realização das demais tarefas que se deve cumprir no *shabbat*:

Na véspera do *shabbat*, logo antes do cair da noite, um homem deve dizer três coisas em sua casa: nós prestamos o dízimo? Nós preparamos o pátio¹⁵⁰? Acenda as velas [do *shabbat*]!. Quando há dúvida se é noite ou não, aquele que certamente [não prestou o dízimo] não pode ser dizimado, utensílios não devem ser imergidos, e as luzes [do *shabbat*] não devem ser acesas.
(*MISHNAH. Mas. Shabbat*, 34a).

Até que se tenha certeza que já é noite – isto é, após o pôr do Sol –, as velas do *shabbat* não deverão ser acesas e, portanto, nenhuma outra prática a ser realizada no *shabbat* deverá ser cumprida, uma vez que ficam impedidas caso o acendimento das velas não seja realizado, indicando que não há como se cumprir a *mitsvah* de guardar o *shabbat*. Vale ressaltar, outrossim, os motivos práticos da *mitsvah* de acendimento das velas no *shabbat*, visto que na ausência da luz solar, é necessário uma fonte de luz para que se faça a leitura dos textos sagrados, tornando-se esta fonte de luz também santificada e associada à prática da leitura dos textos sagrados.

Ainda que nos falte, nas *mitsvot* do *Mas. Shabbat*, mandamentos precisos sobre a leitura de textos sagrados sob iluminação das velas, duas *halakhot* nos dão mostras da associação estabelecida entre a sacralidade destes com a iluminação gerada pelo fogo: “[...] o *hazzan*¹⁵¹ deve ver onde as crianças leem, mas ele não deve ler” (*MISHNAH. Mas. Shabbat*, 11a). Diferentemente dos adultos, não se exige que as crianças cumpram as leituras sagradas do *shabbat* e façam as rezas. Neste sentido, enquanto o *hazzan* está no mesmo ambiente que as crianças, supervisionando-as no período do *shabbat* – caso este seja realizado dentro de uma sinagoga –, ele pode ficar sob a mesma iluminação onde as crianças leem, mas ele não deverá ler sob

¹⁴⁸ Referente às leis de remoção/separação (נדח) que as mulheres devem cumprir durante seus períodos menstruais.

¹⁴⁹ Referente às leis de oferta de pão, sementes e levedura (הלח) que se deve prestar nas celebrações sagradas.

¹⁵⁰ A referência à pátio, aqui, indica o local de assentamento onde o sujeito deverá realizar o *shabbat*. Este poderá ser privado – em casa de família, ou em acampamento comunitário, com a participação de outros membros da comunidade. Neste sentido, preparar o pátio significa deixar pronta todas as tarefas necessárias para que se realize o *shabbat* adequadamente.

¹⁵¹ Supervisor dos estudos das crianças nas sinagogas.

aquela luz, porque não se faz a leitura dos textos sagrado sob luzes que não foram acesas para este fim próprio; fator este que aproxima a noção da pureza dos textos sagrados, ao acendimentos das velas para este fim.

Uma outra *mitsvah* sobre a preservação dos textos sagrados, indica que estes devem ser mantidos longe do fogo, ainda que tenham se tornado impróprios para uso ou que não se faça a leitura dos mesmos durante a realização do *shabbat*.

Todos os sagrados escritos devem ser salvos do fogo, não importa se nós os lemos ou não; ou mesmo se eles foram escritos em qualquer [outra] linguagem, eles deverão ser escondidos [do fogo]. E por que nós não lemos [certos tipos de sagrados escritos]? Por conta da negligência do *Beit ha-Midrash*.

(*MISHNAH. Mas. Shabbat*, cap. XVI, 115a)

Uma vez que o mandamento, aqui, incide sobre a preservação dos sagrados escritos, mantendo-os a salvo do fogo – visto que a queima ou o descarte de qualquer escrito sagrado são encarados como atos pecaminosos, devido a sacralidade de seus conteúdos –, vale pensarmos a *halakhah* da *mitsvah* de preservação dos sagrados escritos, sob dois focos: por que alguns sagrados escritos não devem ser lidos no *shabbat*, e a qual negligência do *beit ha-midrash* a *halakhah* se refere? Perguntas que, quando elencadas, conferem ao ascendimento de velas e cuidados com o fogo o propósito de servirem à leitura dos textos sagrados.

4.2.2.3 Leis de Leitura de Textos Sagrados

A associação sobre as regras de cuidados com o fogo e pureza com a leitura dos textos sagrados, no *shabbat*, nos condiciona a tratar as questões acima dando algum espaço à discussão mishnaica sobre a categoria de autoridade primária de alguns sagrados escritos – assunto este já tratado anteriormente em nosso terceiro capítulo e brevemente retomado aqui. Ressaltamos, para este fim, o consenso de que, na *Mishnah*, os livros pertencentes à *Torah* e à *Neviim* abrangem um maior espaço de autoridade do que àqueles pertencentes à *Ketuvim*:

Nós aprendemos [que]: todos os escritos sagrados devem ser salvos do fogo, não importa se nós os lemos ou não, e [mesmo] que eles tenham sido escritos em qualquer [outra] linguagem. Certamente [onde se diz:] “não importa se os lemos”, refere-se à *Neviim*; e [onde se diz:] “não importa se não os lemos”, refere-se à *Ketuvim*. E [onde se diz:] “mesmo se eles foram escritos em

qualquer [outra] linguagem, significa que eles não devem ser lidos publicamente [em outra linguagem].
(*GUEMARAH. Mas. Shabbat*, cap. XVI, 115a).

Embora os livros pertencentes à *Ketuvim* sejam também sagrados, o consenso sobre a autoridade e sacralidade dos mesmos em grau análogo àqueles pertencentes à *Torah* e *Neviim*, ainda não estava estabelecido durante o período em que a *Mitsvah* se manteve em sua forma oral. Para se evitar transgressão quanto a leitura de textos não sagrados durante o *shabbat*, a *halakhah* indica que deve se manter todo e qualquer escrito sagrado longe do fogo, ainda que não se faça a leitura de alguns deles durante o *shabbat*. A mesma lei vale para a escrita em outras línguas – que não o hebraico e o aramaico – dos sagrados escritos; pois ainda que a leitura dos textos sagrados em outras línguas seja uma proibição, sobretudo no *shabbat*, o conteúdo dos mesmos é ainda sacro, e por isso eles devem ser igualmente salvos do fogo.

À transgressão sobre a leitura pública de textos sagrados no *shabbat*, a *halakhah* aponta a negligência sobre a leitura de alguns textos sagrados, tomando como referência a variedade de escritos sagrados encontrados, por exemplo, no *beit ha-midrash*. Com o significado literal de Casa de Estudo (בית מדרש), o *beit ha-midrash* funcionava junto às sinagogas – mas em um local reservado para este fim – e tinha como propósito o estudo e a interpretação dos sagrados escritos, caracterizando também um espaço de biblioteca pública comunitária. Durante a realização do *shabbat* nas sinagogas, a leitura pública dos sagrados escritos poderia ser negligenciada caso se fizesse a mesma a partir de cópias em outras línguas, tornando-se essa possibilidade uma transgressão e negligência, passando assim a ser utilizada como referência para a proibição sobre a leitura pública – a qual acarreta, inevitavelmente, na oralidade da mesma – de textos sagrados em outras línguas no *shabbat*. Entretanto, para estudo e interpretação, textos sagrados redigidos em outras línguas ocupavam também o espaço do *beit ha-midrash* e das sinagogas, e a leitura dos mesmo em outros períodos que não no *shabbat*, era permitida:

“Por que nós não os lemos”...Eles aprenderam sobre esta regra durante o tempo do *beit ha-midrash*, mas [nós] podemos [lê-los] fora do período do *beit ha-midrash*. Mas Shemuel¹⁵² disse: não podemos lê-los no *shabbat*, mesmo

¹⁵² Rabino talmudista que viveu em Nehardea, na Babilônia, entre os anos de 165 a 254 EC. Integrou a primeira geração dos rabinos amoraítas.

fora do *beit ha-midrash*. Mas isso não é assim, pois Nehardea foi a cidade de Shemuel, e em Nehardea eles interpretaram a lição prescrita [na *Torah*] com a *mitsvah* do *minhah*¹⁵³ de *shabbat*.
(*GUEMARA. Mas. Shabbat*, 116b)

A interpretação da referida *guemarah* à proibição do *beit ha-midrash*, apresenta diferentes *halakhot* derivadas do mandamento de não ler alguns textos sagrados no *shabbat*. A menção de que *rabbi* Shemuel, residente em Nehardea, declara a possibilidade de que alguns sagrados escritos não podem ser lidos durante o *shabbat*, nem mesmo fora do *beit ha-midrash*, reforça diferentes consensos sobre o que poderia ser considerado um escrito sagrado ou não. Visto que em Nehardea, enquanto o que poderia ser considerado um escrito sagrado passível de leitura, no *shabbat*, parece caracterizar todos aqueles utilizados também para a realização do *minhah*, isto é, estreitando-se essa noção de texto sagrados somente para aqueles pertencentes à *Torah*; a regra geral colocada como prática acata que a proposição de *rabbi* Shemuel não está de toda correta, e por isso é possível fazer a leitura de alguns sagrados escritos fora do *beit ha-midrash*.

Há, pois, uma relação direta entre a noção de pureza e sacralidade, com os cuidados previstos para a leitura de textos sagrados durante a realização do *shabbat*. Ainda que o consenso sobre a sacralidade de alguns escritos pertencesse à *Ketuvim* já estivesse previsto durante o período de compilação da *Mishnah*, os mesmos não pareciam integrar, em igual medida, a autoridade daqueles pertencentes à *Torah* e *Neviim*. Lançamos mão, aqui, de uma *halakhah* apresentada no *Mas. Yadayim* – tratado relativo às regras de pureza com as mãos – no intuito de elucidar as leis de pureza sobre leitura de textos sagrados durante o *shabbat*:

[...] Uma única folha na qual estão escritas 85 cartas, como muitas estão na seção inicial, tornam as mãos impuras. Todos os sagrados escritos tornam as mãos impuras. *Shir ha-Shirim* e *Qoheleth* tornam as mãos impuras, mas há uma discussão sobre *Qoheleth*. *Rabbi* Yosef diz: *Qoheleth* não torna as mãos impuras, mas há uma discussão sobre *Shir ha-Shirim*. *Rabbi* Simeon diz: [a regra sobre] *Qoheleth* é uma das questões do *beit ha-Shammai* e um dos rigores de *beit* Hillel. *Rabbi* Simeon *ben* Azzai disse: “eu recebi uma tradição de 71 anciões no dia em que eles apontaram *rabbi* Eleazar *ben* Azariah com o líder da Academia e [no dia] em que [eles apontaram] que *Qoheleth* e *Shir ha-Shirim* tornam as mãos impuras”. *Rabbi* Akiba disse: Nenhum homem em Israel discutiu sobre *Shir ha-Shirim* tornar as mãos impuras. Para o mundo todo ele [*Shir ha-Shirim*] não é tão valioso quanto o dia em que *Shir ha-Shirim* foi dado a Israel; todos os escritos são sagrados,

¹⁵³ Reza realizada no período da tarde, a qual utiliza o pôr do sol como referência para o início da mesma. É associada também à oferta de cereais (*Bereshit*, 4; 24:63).

mas *Shir ha-Shirim* é o mais sagrado deles. Então se há discussão, ela deve ser [apenas] sobre *Qoheleth*.
(*MISHNAH. Mas. Yadayim*, cap. III, V).

A apresentação da ideia de impureza, quando relacionada ao contato com os sagrados escritos, está associada à sacralidade e a potência dos mesmos. Assim, as mãos de um indivíduo estão sempre impuras e é preciso purificá-las – derramando-se água nelas e proferindo-se bênçãos durante este processo – antes do contato com os sagrados escritos (*MISHNAH. Mas. Yadayim*, cap. II, 3). No entanto, a acepção rabínica entende que alguns escritos podem tornar a mão impura, visto que não são considerados puros o suficiente em seu caráter de sacralidade. Uma vez que a menção a “todos os sagrados escritos tornam as mãos impuras” parece ser contraditória, levando a crer que qualquer escrito sagrado pode tornar as mãos impuras, a hipótese mais viável para se interpretar o referido excerto, neste caso, é restringindo-o à categoria de escritos sagrados pertencentes à *Ketuvim*, pois a *mishnah* em questão traz discussões apenas sobre *Qoheleth* e *Shir ha-Shirim* – ambos pertencentes à *Ketuvim* –; e nenhuma outra *mishnah* nos oferece indicativos de que a *Torah* e *Neviim* podem tornar as mãos impuras.

Posto que a discussão central sobre o caráter de pureza de alguns sagrados escritos, quando em contato com as mãos, podem torná-las impuras, a legislação oral apresentada por meio desta *mishnah* demonstra não haver consenso sobre a autoridade sacra de alguns escritos, sobretudo àqueles pertencentes a *Ketuvim*. Sabe-se, de acordo com a *Guemarah (Mas. Megilah, 7a)*, que as primeiras discussões sobre *Qoheleth* ser considerado um livro sagrado, surgiram entre as escolas de *beit Shammai*¹⁵⁴ e *beit Hillel*¹⁵⁵. Enquanto a interpretação de Shammai considera que *Qoheleth* não deveria ser considerado um livro sagrado em igual medida que os demais – não integrando, por conseguinte, o cânone judaico –; a interpretação de Hillel, por outro lado, o considera sagrado e incluso no cânone judaico devido ao seu conteúdo sacro. A base da afirmação de Shammai para a sustentação de que *Qoheleth* não foi, primeiramente, considerado um livro sagrado, centra-se na

¹⁵⁴ Escola de pensamento e interpretação das *halakhot* advindas da Lei oral judaica, fundada por *rabbi Shammai* no séc. I AEC, em Jerusalém.

¹⁵⁵ Escola de pensamento e interpretação das *halakhot* advindas da Lei oral judaica, fundada por *rabbi Hillel* no séc. I AEC, em Jerusalém. A escola de Hillel divergia da de Shammai nas *halakhot* adotadas para a interpretação das *mitsvot*.

guemarah do *Mas. Shabbat*, que afirma que *Qoheleth* contém declarações contraditórias:

Os sábios desejaram esconder o livro de *Qoheleth*, porque suas palavras se auto contradizem; mas então, por que eles não o esconderam? Porque ele começa com ensinamentos sagrados e termina com ensinamentos sagrados. Seu começo é ensinamento sagrado, como está escrito [...].
(*GUEMERAH. Mas. Shabbat*, 30b).

Assim, ao passo que Shammai entende que *Qoheleth*, em essência, não é um livro sagrado de grande autoridade, devido as contradições que apresenta, o mesmo teria sido incluso no cânone judaico devido aos ensinamentos sagrados que contém em sua abertura e encerramento. Neste sentido, embora *Qoheleth* tenha passado a integrar o cânone judaico, ele parece comportar, de acordo com as *halakhot* de Shammai e Hillel, uma categoria de menor autoridade que *Shir ha-Shirim*, pois a *mishnah* indica que nunca houve uma grande contestação sobre a categoria sagrada de *Shir ha-Shirim*; ao contrário de *Qoheleth*, que é sagrado devido seu conteúdo de inspiração divina, *Shir ha-Shirim* teria sido inspirado pela sabedoria de Shelomoh, não se contestando, pois, seu caráter de autoridade. A autoridade de *Shir ha-Shirim* parece ter sido tão abrangente, que alguns sábios consideram que *Qoheleth* foi aceito no cânone por conter a sabedoria de Shelomoh: “Foi ensinado que *Qoheleth* não torna as mãos impuras, porque ele contém a sabedoria de Shelomoh” (*GUEMERAH. Mas. Megilah*, 7a).

A definição do que pode ser considerado sacro em grau de pureza o suficiente para que se realize a leitura de alguns textos durante o *shabbat*, demonstra um condicionante da associação entre textos sagrados com o dia santificado. Um fundamento que não incide sobre outra noção, senão a de pureza; tudo que se possa duvidar disto em primeira instância – com discussões sobre a aceitação de alguns escritos enquanto sagrados ou não –, pode refletir em transgressão nas regras de trabalho aplicadas à realização do *shabbat*, levando as *halakhot* da *Mishnah* sobre leitura de textos sagrados, no *shabbat*, a adotarem como restrição à regra de textos sagrados de autoridade, aqueles pertencentes à *Torah*, *Neviim* e, embora muitos dos textos pertencentes à *Ketuvim* já tivessem espaço no cânone judaico quando da compilação da *Mishnah*, *Shir ha-Shirim* parece ser o único a gozar de um espaço central enquanto texto sagrado de autoridade.

4.2.2.4 Leis de Pureza e Imersão

As leis de pureza e imersão na *Mishnah* estão associadas, principalmente, como as restrições que se deve manter com situações que podem profanar o *shabbat* devido a impureza que acarretam. Associadas à nomenclatura בורר (*borer*), que indica a noção de árbitro/mediador/juiz, as leis de pureza e imersão configuram àquelas nas quais o sujeito judeu se coloca como o mediador entre os limites de tudo que possa tornar impuro um trabalho durante a realização do *shabbat*. Devido as especificidades e complexidade deste tipo de lei, nos faltando, no *Mas. Shabbat, halakhot* que explicitem as condições de pureza ou impureza para todo tipo de trabalho; temos, contudo, uma ideia geral da abrangência das leis de pureza e imersão devido à pluralidade de assuntos com os quais lidam. Uma das primeiras *halakhot* do *Mas. Shabbat* traz os cuidados com a pureza que se deve manter quando em contato com alguns ofícios:

Não se deve sentar à frente de um barbeiro próximo do [serviço] de *minhah*¹⁵⁶ antes que se tenha rezado, nem se pode entrar nos banhos, no curtume, nem [mesmo se pode] comer por uma causa legal [antes que se tenha rezado]; ainda que eles tenham começado, não precisam interromper. Um deve quebrar a leitura do *shemah*, mas não [da] oração. (*MISHNAH. Mas. Shabbat*, cap.I, 9b).

Embora haja uma falta de consenso na interpretação dos rabinos sobre as especificações relativas ao ofícios de barbeiro e curtumeiro presentes nesta *halakhah*, há uma consonância de que a deia central do mandamento gira em torno da preservação da pureza do indivíduo antes da realização do serviço de *minhah*:

Rabbi Aba *ben* Yakob disse: Afinal, isso se refere [à prática de] cortar o cabelo, e por que não devemos sentar à frente de um barbeiro [para que ele possa cortar nosso cabelo]? Não devemos fazê-lo por precaução de que as tesouras estejam quebradas. E nem devemos entrar nos banhos para não suarmos. E por que não devemos fazer isso [antes do serviço de *minhah*]? Para evitar desmaio [ocasionado pelo calor e o suor dos banhos]. E por que não se deve entrar no curtume [antes do serviço de *minhah*]? Para que não se veja as mercadorias arruinadas, o que pode [deixar o indivíduo] incomodado. E por que não se pode comer? Não se pode comer nem mesmo uma refeição pequena para evitar que se prolongue nela, o que pode atrasar a reza de *minhah*. (*GUEMERAH. Mas. Shabbat*, 9b).

¹⁵⁶ Serviço de oferta da tarde, isto é: a segunda das três rezas diárias que se devem fazer diariamente.

Isso posto, a *halakhah* parece abranger uma ideia geral de que toda e qualquer prática que possa atrasar o indivíduo de sua obrigatoriedade com as rezas diárias do *minhah*, devem ser evitadas; no entanto, não há restrições para tais práticas após a realização do serviço de *minhah*. Ainda que com uma proposta prática de livrar o indivíduo judeu da transgressão para com o serviço de *minhah*, a *guemarah* parece apontar também a relação da reza com a preservação da pureza do indivíduo antes de iniciá-la, visto que a presença de cabelos que possam cair pelo corpo durante o um corte de cabelo, a sujeira que pode se acumular na roupa caso se visite um curtume, e o suor causado pelo calor dos banhos, podem trazer impureza ao indivíduo antes da realização da reza de *minhah*, e enquanto prática sagrada, esta deve ser realizada dentro das ideias de pureza.

O ideal de pureza associado à realização das rezas e à realização do *shabbat*, tem como propósito afastar as práticas sagradas de qualquer condição que possa trazer impureza às mesmas, evitando-se que o *shabbat* e as coisas santas sejam transgredidas. A proibição sobre a profanação das coisas santas por contato com impurezas, abrange, neste caso, as relações diretas com os textos sagrados e as rezas, bem como toda e qualquer prática que se realize durante o *shabbat*. A *halakhah* sobre os cuidados com as cinzas ocasionadas pelo carvão e o ascendimento de fogo, aponta essa ênfase no âmbito geral: “se uma parte [de algum utensílio] está limpa de carvão, deve-se beber nele [no utensílio] no *shabbat*. Mas como um vaso suspenso, mesmo se o carvão tiver sido removido [dele], não se deve beber dele [no *shabbat*] (*MISHNAH. Mas. Shabbat*, 41a).

Ao que leva crer a *halakhah*, é possível se beber de vasos que estão livres de carvão ou cinzas; entretanto, mesmo que um vaso não tenha tido contato direto com o carvão e as cinzas, já que foi colocado suspenso no fogo, ainda assim não se deve beber dele ou utilizá-lo para nenhum fim durante o *shabbat*, pois este esteve em contato com carvão e, ainda que não se possa ver as impurezas, presume-se que o mesmo não é mais puro ou limpo para a participação nas práticas sagradas ou durante o *shabbat*.

A preocupação com a preservação da pureza durante a realização do *shabbat* parece abranger, grosso modo, uma ideia geral sobre o ideal de pureza, fazendo com que estas práticas se estendam também para fora dos trabalhos realizados no *shabbat* e inserindo-as como práxis partícipes do cotidiano judaico.

Assim, é possível detectar o ideal de pureza regendo todas as *halakhot* do *Mas. Shabbat*, muito embora o foco para o tipo de trabalho prescritos nas mesmas seja plural, a condição de pureza parece ser um fator inerente a essas, tal como podemos observar por duas distintas leis que enfatizam arquétipo de pureza de algumas práticas, ainda que essas incidam sobre propósitos diferentes:

Onde nós podemos armazenar [comida], e onde nós não podemos [armazenar comida]? Não devemos armazená-las em mofo, sal, lima/limão, ou areia, mesmo se molhada ou seca; nem em palha, folhas de uva, lã ou ervas, quando elas [as ervas] estiverem misturadas; mas devemos armazenar [comida] nelas [nas ervas] quando elas estiverem secas.
(*MISHNAH. Mas. Shabbat*, Cap. IV, 47b)

Deve-se guardar uma folha de pergaminho junto com o pergaminho, e o recipiente do *tefilin*¹⁵⁷ junto com o *tefilin*, mesmo se ele [o recipiente do *tefilin*] conter valia. E como devemos armazená-los? [o pergaminho e o *tefilin*]. Em vasos fechados.
(*MISHNAH. Mas. Shabbat*, 116b)

A primeira lei, referente ao armazenamento das comidas, sobreleva os tipos de materiais que devem ser evitados na conservação das comidas no intuito de salva-las de impurezas. Uma vez que os materiais descritos nesta *halakhah* não são adequados para o armazenamento e conservação de alimentos por um tempo duradouro, devido a degradação rápida que ocasionam, este ideal de pureza é prescrito, sobretudo, para a realização do *shabbat*, visto que na impossibilidade de se manter as comidas em contato direto com o fogo e devido a extensão do dia santo, deve-se utilizar alguns meios de conservação para os alimentos, mas na medida que alguns materiais podem degradar em um período curto, estes devem ser evitados para que a comida mantenha-se também pura.

A mesma intenção de um ideal para o armazenamento de sagrados escritos, prefigura na segunda *halakhah*. A menção de que uma folha de pergaminho deve ser colocada junto com as demais partes do pergaminho, apresenta a ideia de que o armazenamento de um pergaminho utilizado para a leitura, durante o *shabbat*, deve se fazer em contato com as demais partes do pergaminho, pois uma vez que se trata de um escrito sagrado, somente o recipiente sagrado do qual ele foi retirado é isento de impurezas, reforçando-se a ideia de que o pergaminho deverá retornar para

¹⁵⁷ Oriundo da raiz תפילין (prece), o *tefilin* designa duas caixas de couro – dentro das quais encontra-se excertos da *Torah* – anexadas cada qual à tiras de couro. O acessório é utilizado pelos homens para a recitação diária do *shemah* da manhã e da tarde, entretanto, seu uso é dispensado na realização do *shabbat* e na celebração do *yom tov*.

o local de onde foi retirado, não podendo ser colocado em qualquer outro recipiente ou local. A menção ao *tefilin* obedece também à mesma regra, uma vez que este consiste em excertos da *Torah* inseridos em duas caixas pequenas conectadas à fitas de couro para que se possa envolver as caixas com os excertos sagrados ao redor dos braços e cabeça em todas as rezas do *shemah*.

Ao passo que a primeira *halakhah* apresenta o ideal de pureza na conservação das comidas em um período curto de tempo, ficando essa *halakhah*, muito provavelmente, atrelada aos trabalhos prescritos no *shabbat* e nos impossibilitando afirmar que a mesma regra era adotada para a conservação de alimentos em qualquer outro período que não no *shabbat*; a segunda *halakhah* referente aos casos de pureza e imersão apresenta como exemplo a regra de armazenamento para o *tefilin*, mas uma vez que não se faz uso do *tefilin* durante a realização do *shabbat* – pois a ideia central deste acessório é lembrar o sujeito judeu da grandeza da divindade israelita e de reforçar o pacto celestial com a mesma, tornando-se desnecessário o uso do acessório no *shabbat*; visto que este é o momento próprio de lembrar à divindade e honrá-la –, é curioso o porquê de uma legislação que não se prevê praticável durante a realização do *shabbat*, foi inserida no *Mas. Shabbat*.

Embora nos falte maiores exemplos sobre leis de *shabbat* com a mesma prerrogativa da *halakhah* de conservação do *tefilin*, trazemos à tona duas possibilidades de leitura para esta particularidade: 1) dado o fato de que a *Mishnah* consiste na redação das *mitsvot* – as quais se mantiveram oralizadas por séculos –, muitas *halakhot* adquiriram interpretações distintas, tornando um trabalho árduo qualificar, em alguns casos, a quais tipos de leis as mesmas se referem; 2) a recorrência das práticas de *shabbat* e suas leis, acabaram por inserir muitas delas no cotidiano judaico, tornando o ideal de pureza um arquétipo a ser seguido mesmo para as práticas realizadas fora do período do *shabbat*, pois este ideal passou amparar a maior parte dos hábitos judaicos no intuito de se evitar qualquer transgressão.

Ambas as vias parecem ser complementares, e possivelmente essa seja a leitura mais razoável ao considerarmos uma lei de *shabbat* que não é presente, enquanto prática, na realização do *shabbat*. Destarte, ainda que desconsideremos a particularidade da lei de conservação de pureza do *tefilin*, o que é manifesto nas leis referentes à pureza e imersão é a abrangência que as mesmas carregam, sendo estereotipadas para além dos ideias de pureza erigidos enquanto leis durante a

realização do *shabbat*. Ao passo que as leis de *shabbat* giram em torno dos cuidados que se deve ter com a purificação do dia santo – assim compreendido por ser dedicado à bênçãos divinas e, portanto, reforçando o contato com a palavra divina, isto é, o texto sagrado –, a aproximação da ideia de pureza parece reger, grosso modo, toda e qualquer prática necessária para que o sétimo dia, o dia do descanso, seja dedicado à palavra sagrada, ao texto sagrado. Uma dependência que insere todas as leis de *shabbat* em seus ideias de leis de pureza, os quais são regidos pela/o palavra/texto sagrada/o.

4.2.3 Jurisdição e *Halakhot* de *Shabbat* na *Mishnah*: Conclusões Gerais do Estudo de Caso

Diante da nossa intenção em perceber, a partir das *mishnayot* presentes no *Mas. Sanhedrin* e das *halakhot* do *Mas. Shabbat*, a presença e/ou a continuidade da legislação oral na *Mishnah*, demonstrando assim uma pluralidade de interpretações e práticas que foram atuantes antes da compilação normativa da lei oral, nosso estudo de caso a partir das *halakhot* apresentadas nos dois tratados mencionados acima, nos dão indícios efetivos sobre a atuação da lei oral no plano terreno, sendo convertida como prática normativa – sobretudo após a compilação da *Mishnah* –, e da influência do rabinato farisaico de Jerusalém e da Babilônia na eleição das *halakhot* que passaram a comportar um espaço de maior autoridade e legitimidade que outras.

Ao identificarmos a lei oral no *Mas. Sanhedrin* a partir da disposição e organização do sistema jurídico judaico antigo, encontramos a *mitsvah* presente em um espaço de lenta mutabilidade e como lei fixada. Percebemos, pois, que a lei oral aponta a existência de todo um sistema jurídico e legislativo que teria sido originado da palavra divina e instaurado no plano terreno a partir de uma exegese legislativa. O *Sanhedrin* comporta, neste aspecto, todo um sistema jurídico disposto em três tipos de tribunais, cada qual qualificado devido às suas estruturas administrativas e tipos de crimes passíveis de julgamentos pelos mesmos. A justiça divina, entretanto, goza também de seu espaço de autoridade *ab origine* quando diante de crimes que, segundo as *mishnayot* apontam, não competem ao plano terreno (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, 90a).

Destarte, as interpretações rabínicas apresentadas por meio das *halakhot* do *Mas. Sanhedrin*, trazem à tona a estruturação de um sistema legislativo e jurídico que, devido à complexidade que abarca, teve que contar com o auxílio de uma literatura rabínica para sua implementação e funcionamento, visto que as leis que comporta e a decisão sobre os crimes que julga, são medidas diante da interpretação rabínica acatada como a mais consensual ou de autoridade, demonstrando um comprometimento jurídico com as sagradas escrituras e, sobretudo após a compilação da *Mishnah*, apresentando um processo de transformação na literatura rabínica para que essa pudesse integrar também seu espaço de sacralidade junto aos textos sagrados e suprir uma atuação prática e normativa no ideal de vida judaico.

O *Mas. Shabbat*, por outro lado, ao apresentar as leis de trabalhos relativas ao dia do descanso, evidencia-nos uma pluralidade de *halakhot* difundidas no cotidiano judaico devido à recorrência do *shabbat* e das práticas necessárias à sua realização, nos permitindo notar traços da lei oral a partir de um tratado que, diferentemente do *Mas. Sanhedrin*, comporta um espaço de rápida mutabilidade, visto que está atrelado ao campo das práticas habituais e cotidianas. Identificamos, pois, por meio das *halakhot* expostas nas leis de a) carregamento e fronteira; b) acendimento das velas e cuidados com o fogo; c) leitura de textos sagrados; e c) pureza e imersão, algumas particularidades inerentes às mesmas.

a) Nota-se, a partir das leis de carregamento e fronteira, que quando na ausência de leis específicas para o transporte de objetos, adota-se a regra geral extraída a partir de outra *mitsvah*, passando-se a interpretar, então, a prática a ser adotada por meio de um critério de derivação de um princípio geral explicitado em outra *mitsvah*, como a exemplo da lei de carregamento de objetos para dentro dos limites de fronteira. Uma vez que não há uma *mitsvah* específica para este tipo de trabalho, adotou-se, entre a interpretação rabínica farisaica, o consenso de que o mesmo princípio de interpretação para as leis de carregamento de objetos para fora dos limites de fronteira, deveria ser acatado como norma interpretativa devido à ausência de uma *mitsvah* específica para esta lei. Um fator que condiciona, na *Mishnah*, um espaço de autoridade conferido à interpretação rabínica, colocando-a em tamanha importância quanto a lei oral.

b) O notório espaço conferido às leis de acendimento das velas e cuidados com o fogo, parece ser atrelado, antes, à necessidade desta prática para a leitura dos textos sagrados e para o desenvolvimento de quaisquer outros trabalhos a serem

realizados no *shabbat*, demonstrando os motivos elencados na importância desta prática, tal como o a menção, na *halakhah*, de que o não acendimento das velas, ou o acendimento indevido das mesmas – isto é, caso se burle as ideias de pureza –, impede que o *shabbat* seja realizado (*MISHNAH. Mas. Shabbat*, 11a). Os vestígios sobre uma pluralidade de *halakhot* existentes antes da normatização da lei oral, nos são apresentados por meio da *halakhah* de materiais utilizados para o acendimentos das velas e do consenso rabínico farisaico na eleição do azeite de oliva para este propósito, excetuando-se outros tipos de produtos. Temos, pois, não somente a indicação de uma pluralidade interpretativa sobre essa prática antes da compilação da *Mishnah*, como a legalidade da interpretação rabínica (farisaica) na deliberação de quais tipos de materiais podem ser considerados puros ou impuros para a lei de acendimento das velas.

c) Por meio das práticas elencadas como passíveis de pureza ou impureza, no tocante à leitura de textos sagrados no *shabbat*, podemos aferir que mesmo diante de uma consensual aceitação, no início do séc. III EC, sobre muitos – ou quase todos – dos livros pertencentes à *Ketuvim* já serem considerados sacros, as *halakhot* das leis de *shabbat* não preveem que leitura dos livros pertencentes à *Ketuvim* possam ser realizadas no *shabbat*, pois tal prática pode trazer impureza ao dia santo devido ao caráter de sacralidade dos mesmos ser considerado em menor grau de autoridade que aqueles livros pertencentes à *Torah* e *Neviim*. Destarte, ao mesmo tempo que as *halakhot* de leitura de textos sagrados no *shabbat* indicam a presença de uma aceitação dos livros pertencentes à *Ketuvim* já integrando o cânone judaico no decênio final do séc. II EC no início do séc. III EC, elas apontam a falta de participação destes textos e a menor influência que os mesmos tinham nas práticas consideradas como mandamento de primeira instância – como a exemplo do *shabbat* –; ficando estes escritos sagrados, portanto, apartados de práticas sagradas declaradas como *mitsvah*, no intuito de não submeter o sujeito judeu à transgressões inconscientes ou negligentes. As interpretações rabínicas sobre o caráter de sacralidade e autoridade de *Qohelet* e *Shir ha-Shirim*, advindas do *beit Shammai* e *beit Hillel*, também indicam as discussões sobre o caráter de sacralidade de alguns livros pertencentes à *Ketuvim* já tomavam espaço, no séc. I AEC, dentro do circuito literário de Jerusalém e,

posteriormente, também da Babilônia, uma vez que o Talmud *bavli* adotou, como regras basilares, as interpretações advindas de ambas as *baitim*¹⁵⁸.

d) Ao abarcarem uma pluralidade de assuntos, as leis de pureza e imersão agregam, de modo sumário, o ideal de pureza que rege todas as demais leis do *Mas. Shabbat*, erigindo-se como o alicerce do arquétipo de pureza quando aplicado ao plano terreno. Com o fito de tornar as possibilidades de transgressão dos mandamentos divinos cada vez mais apartados da prática cotidiana, as leis de pureza quando aplicadas à realização do *shabbat*, acabam por indiciar o ideal de santificação mesmo para práticas que devem ser realizadas fora do período de *shabbat*, como a exemplo da lei de *tefilin* (*MISHNAH. Mas. Shabbat. 116b*) que menciona os cuidados que se deve manter para se resguardar este acessório sagrado de impurezas, ainda que o mesmo não seja utilizado nos trabalhos do *shabbat*; fatores que nos fazem notar a uma falta de especificidade para leis concernentes apenas à pureza – visto que o ideal se faz presente também nas demais leis apresentadas anteriormente – e à miscelânea com a preocupação dos rigores de pureza para as demais práticas cotidianas atreladas ao âmbito sagrado.

Em súpula, ao passo que a presença das *halakhot*, nos *massehot Sanhedrin* e *Shabbat* nos permitem esboçar a presença e possíveis modificações da lei oral a partir de dois tratados que as conservam no âmbito da jurisdição e lenta mutabilidade – tal como o faz o *Mas. Sanhedrin*; e no âmbito da legislação divina incidindo sobre a prática recorrente e mutável – como a exemplo do *Mas. Shabbat*, temos a oportunidade de lançar à legislação oral os traços de sua trajetória oralizada – quando muitas *halakhot* apresentavam dissimetria nas interpretações acatadas para determinadas práticas – e, ao mesmo tempo, podemos perceber o desempenho rabínico farisaico na adoção de uma normatividade – elencada segundo os princípios interpretativos das escolhas rabínicas de Jerusalém e da Babilônia – para que alguns mandamentos sagrados passassem a dispor de um critério prático padronizado. Se não em prática, pelo menos em teoria, por meio da emancipação do texto rabínico junto ao caráter sagrado de alguns escritos.

4.3 A Lei oral nos Manuscritos de Qumran

¹⁵⁸ Plural de *beit*. Casas.

Ao analisarmos as *halakhot* dos manuscritos de Qumran por meio de um código penal e das leis de *shabbat*, nos deparamos com a presença da lei oral a partir de escritos não bíblicos disseminadas em dois tipos de textos literários: legislativo e sectário; permitindo-nos enxergar traços das *mitsvot* judaica por meio de uma produção rabínica que, embora carregue alguns traços de paralelismo estilístico com àquela produzida pelo rabinato de Jerusalém e da Babilônia, de muitos se difere desta no tocante à interpretação das práticas sagradas, fator este que se elencou como um dos motivos principais para o auto exílio no deserto da Judeia, fomentando a produção literária que passou a ser característica da comunidade de Qumran.

Buscamos ver, assim, a *mitsvah* judaica por meio das *halakhot* presentes nos manuscritos de Qumran. Num primeiro momento, damos atenção às particularidades de uma jurisdição em Qumran por meio de manuscritos que identificam um código penal atuante nos períodos asmoneu (150 – 30 AEC) e herodiano (30 AEC – 70 EC), com o intuito de perceber, em escritos sectários e legislativos, a dinâmica outorgada à lei oral em âmbito jurídico; num segundo momento, nossas análises se atêm às leis de *shabbat* e aos tipos de trabalho enfocados por essas. Acreditamos que os dois eixos de análise nos possibilitam notar – tal como procedemos com a *Mishnah* – as realidades inerentes às práticas cotidianas da *mitsvah* em Qumran no tocante aos assuntos legislativos e sagrados. Visto que as *halakhot* aqui elencadas datam de um período no qual os estudos sobre a lei oral estavam sendo feitos e coletados pelos rabinos tanaítas, perceber a presença de distintas interpretações sobre a *mitsvah* por meio do conteúdo literário do Mar Morto, nos possibilita lançar novas luzes ao processo de redação da *Mishnah* e de ascensão do judaísmo rabínico farisaico normativo.

4.3.1 Jurisdição nos Manuscritos de Qumran

A presença de um sistema jurídico e legislativo operante na comunidade do Mar Morto nos é apresentada, sobretudo, por meio dos manuscritos provindos das cavernas 1, 4 e do Cairo Damasco. A distância temporal entre estes documentos e a falta de linearidade estilística entre os mesmos, não nos permite, com precisão, reconfigurar traços suficientemente legítimos da realidade jurídica que se instaurou em Qumran; não obstante, os mesmos nos oferecem pistas, em linhas genéricas, que

levam a crer que a jurisdição aplicada em Qumran em muito se diferenciou daquela vigente no rabinato farisaico de Jerusalém e da Babilônia. Neste sentido, ao passo que nossa proposta de análise comparada entre ambos os sistemas jurídicos não possa trazer tantas informações sobre as particularidades presentes em Qumran, ela lança luz às diferenças que se fizeram notórias entre ambos os sistemas, especialmente no papel conferido à figura do sacerdote-juiz. Para a execução de nossa proposição, partimos, primeiramente, dos indícios presentes no Cairo Damasco (XIV, 18b-22) e em 1QS (VII-VIII) que nos dão pistas sobre uma organização jurídica; em seguida, no anseio em perceber a atuação dos juizes na jurisdição de Qumran, utilizamos, especialmente, os manuscritos 4Q266 5 ii e 4Q2665 ii, os quais apresentam a figura do juiz como sacerdote; e por fim, trazemos alguns casos de inquérito e julgamento que nos são apresentados por meio dos manuscritos 4Q266 10; 4Q266 11; e 4Q270 7.

Conforme leva a crer o Cairo Damasco, a organização jurídica e legislativa de Qumran, ao contrário daquela vigente nas demais comunidades judaicas da Judeia antiga, não pareceu contar com uma forma sistêmica de tribunais e de instituições voltadas para este fim específico. Na medida em que a proposta comunal do assentamento do Mar Morto visou, dentre outras asserções, se manter apartada de cargos e condutas que poderiam corromper o judeu observante; não há a instauração de todo um sistema jurídico desenvolvido para operar sobre categorias criminais específicas, tal como se observa no rabinato farisaico. Em Qumran, ao passo que nos faltam nomenclaturas específica para qualificar diversas atuações do corpo jurídico no tecido social, *latu sensu*, o Cairo Damasco parece conceder à função jurídica o nome de Regra da Assembleia (XIV, 18b), levando-nos a intuir que o intrincamento entre o corpo jurídico e todas as demais esferas sociais se deu de forma resoluta em Qumran: “Qualquer pessoa que entre na Assembleia deverá atuar de acordo com suas [o sacerdote/juiz] palavras, cada qual [de acordo] com seu nível (CD, XIV, 10)”. Neste sentido, a Assembleia à qual o Cairo Damasco se refere parece comportar toda a esfera social da comunidade, e a Regra desta seria a forma jurídica com que alguns assuntos pertinentes ao âmbito penal incidem.

Também a Regra da Comunidade declarada em 1QS, aponta para o fato que de que a comunidade de Qumran deveria comportar uma plantação duradoura, um casa sagrada e uma assembleia sagrada suprema para os filhos de Aram:

Quando eles estiverem em Israel, o Concelho da Comunidade deverá ser estabelecido em verdade. Ele deverá ser uma plantação duradoura, uma casa sagrada para Israel, e uma assembleia de sacralidade suprema para Aram.

(1QS, VIII, 5-8)

Neste sentido, a comunidade se ocuparia de três instâncias administrativas essenciais: os organismos responsáveis pelo plantio e colheita da vida agrícola e pastoreia; de uma casa sagrada – constituída na forma de sinagoga – para comportar as tarefas rabínicas; e de uma Assembleia de sacralidade suprema para Aram, direcionada para os serviços sacerdotais e a qual, conforme leva a crer 1QS, também atuava como casa de jurisdição:

Eles {os sacerdotes} deverão testemunhar a verdade nos julgamentos, eles serão os eleitos de Boa Vontade que expiarão a Terra e farão pagar os iníquos. [...] Eles deverão ser uma oferta agradável, uma expiação para a Terra e um julgamento determinante da iniquidade, e então não haverá mais iníquos.

(1QS, VIII, 8-10)

As funções operadas pela Assembleia, entretanto, parecem ser plurais. Na medida em que os sacerdotes são também juizes e inquiridores, até mesmo o ingresso de membros na comunidade ficava à cargo da Assembleia e de decisão sacerdotal. A hierarquia social dos sacerdotes, também é evidenciada pela posição destes na comunidade:

Eles deverão ser registrados por nome: primeiro os sacerdotes, segundo os levitas, terceiro os israelitas, e quarto os prosélitos/convertidos. E eles deverão ser inscritos por nome, um após outro: primeiro os sacerdotes, segundo os levitas, terceiro os israelitas, e quarto os prosélitos/convertidos. E eles deverão sentar e ser questionados em todos os assuntos.

(Cairo Damasco, VIX, 1-5).

Para a função de juiz responsável por inquirir os membros da comunidade em todos os assuntos que forem necessários ou pertinentes, o Cairo Damasco aponta a figura do sacerdote como a designada para este fim:

E o sacerdote que é apontado [para comandar] a Assembleia deverá ser de trinta a sessenta anos, instruído no Livro da Meditação e em todos os julgamentos da Lei, bem como [se espera do mesmo] que este saiba pronunciar/sentenciar os julgamentos corretamente.

(Cairo Damasco, XIV, 6-8).

Não há, entretanto, uma maior clareza sobre a que se refere o Livro da Meditação, na medida em que as três únicas referências que temos a ele são originadas de manuscritos distintos. Há, porém, a possibilidade de detectar que em todos os momentos nos quais o Livro da Meditação é citado, ele está sempre associado à instrução que os membros da Assembleia devem ter neste e à exigência dos sacerdotes como homens versados também no estudo do Livro da Meditação, tornando-se este base fundamental para a comunidade de Qumran: “[os juízes] deverão ser eleitos pela Assembleia por um tempo definido, sendo quatro provindos da tribo de Levi e Aram, e seis de Israel. E eles deverão ser instruídos no Livro da Meditação e na Regra da Comunidade (CD, X, 6)” ;“Onde há dez, eles não deverão ter falta de um sacerdote instruído no Livro da Meditação; e eles deverão ser governados por ele (CD, XIII, 2)” ; “Eles deverão instruir o jovem no Livro da Meditação e deverão ensinar a ele, de acordo com sua idade, os preceitos da Assembleia. Ele deverá ser educado nos seus estatutos por 10 anos (1QSa I, 6-7)”.

Nossa sugestão é, pois, que o Livro da Meditação se trata de uma regra sectária que se configurou de importância tamanha para a comunidade do Mar Morto como qualquer outro livro sagrado de caráter legislativo, pois se exige a instrução dos jovens e dos sacerdotes neste. Assim, ao passo que a sistêmica comunal da Assembleia converge atribuições sacerdotais ao tecido jurídico, o Livro da Meditação parece se erigir como uma espécie de Regra Comunal responsável por operar, no âmbito secular, a ordem da comunidade e os desígnios daquilo que se considera adequado e inadequado, proibido e permitido.

Se a figura do sacerdote é elencada, no Cairo Damasco, como a responsável por inquirir, instruir e julgar, não temos a possibilidade de medir todas as qualificações designadas estritamente à ela, especialmente quando, no mesmo manuscrito, uma outra figura inquiridora nos é apresentada: o Guardião (מבקר):

O Guardião de todos os campos deverá ser de trinta a cinquenta anos, deverá ser aquele que conheceu todos os segredos dos homens e todas as linguagens de seus clãs. Quem quer que entre na Assembleia deverá fazê-lo de acordo com suas palavras [do Guardião]. E quem quer que tenha qualquer coisa a dizer em matéria de qualquer caso ou julgamento, deverá dizê-lo ao Guardião.
(CD, XIV, 10-12).

A sugestão de Geza Vermes (2011: 28-29) sobre a função relegada ao Guardião, indica que este seria o cargo de maior nível hierárquico da comunidade e

sendo utilizado como sinônimo para Mestre (משכיל). Assim, o Guardião ou Mestre seria o sacerdote, pregador, instrutor e juiz, mas principalmente responsável por instruir os membros em temas relativos aos ensinamentos da seita e à fidelidade à ela, ao passo que os demais sacerdotes ficariam responsáveis pelos ensinamentos bíblicos e por alguns julgamentos (VERMES, 2011: 128). Enquanto a interpretação de Vermes toma como base, especialmente, a descrição apresentada sobre o Guardião na seção Exortação (CD, *Exortação*, I-VIII) do Cairo Damasco, é curioso notar que na seção dos Estatutos a figura do Guardião não parece ter uma atuação tão ampla enquanto juiz, se reservando mais essa função aos sacerdotes.

Neste sentido, parece haver uma distinção na esfera jurídica sobre as funções atribuídas ao Guardião/Mestre e aos demais sacerdotes. Ao passo que ambos são sacerdotes e atuam como juízes – mas não somente enquanto tais –, a figura do Guardião/Mestre parece reforçar a ideia do sacerdote-juiz e, ao mesmo tempo, indica a presença de uma hierarquia sacerdotal também no âmbito jurídico: o guardião pode julgar e tem a palavra final, mas se ocupa, primeiramente, de assuntos relativos ao ingresso de novos membros na seita e à fidelidade que estes têm com essa. Aos demais sacerdotes, se reservam assuntos sagrados e relativos ao âmbito criminal. O que nos escapa dizer, entretanto, são as delimitações entre as funções sacerdotais e a autonomia que os diversos níveis de sacerdotes têm, em âmbito jurídico, para a resolução de casos e aplicação de sentenças.

A atuação dos sacerdotes enquanto juízes, em Qumran, nos é fornecida principalmente por meio do Cairo Damasco e de manuscritos provindos da caverna 4, os quais apresentam indícios sobre as regras de iniciação para o cargo do sacerdote e a importância do Guardião/Mestre para a comunidade:

[Que possam escutar] cada um de acordo com seu espírito. Eles {os novos membros da comunidade} deverão renunciar {à vida mundana} por decisão do Guardião. [Esses são os preceitos] nos quais todos os prosélitos de Israel deverão [cami]nhar. Os filhos de Tzadok, os sacerdotes, pois que são os prosélitos de Israel [na interpretação da] última Lei. E esses são os preceitos para o Me[stre] no qual [ele deverá caminhar] por toda Israel, pois o Se[nhor] não salvará aqueles que [não caminham] no Seu caminho perfeita[mente]. (4Q266 5 I).

Tal como Vermes (2011: 28; 128) indicou, a figura do Guardião e do Mestre, aqui, parecem ser equivalentes; e o termo prosélito (מומר) parece fazer menção não a todo e qualquer novo membro que queira ingressar na comunidade – tal como

geralmente se aponta –, mas à conversão dos filhos de Tzadok na interpretação da Lei da Nova Aliança, aquela que, conforme os preceitos da comunidade indicam, só é possível longe da vida mundana e corruptível. A figura do Guardião/Mestre enquanto sumo sacerdote-juiz e guia para os caminhos da salvação, é um ponto chave na compreensão da dinâmica sacerdotal de Qumran; entretanto, se temos a possibilidade de elencar uma figura sacerdotal de maior hierarquia – tal como parece ser a do Guardião/Mestre – e a partir dela identificar que houve uma dinâmica sacerdotal na comunidade, nos escapa a possibilidade de reconfigurar, com maior rigor, toda a sistêmica sacerdotal de Qumran e a distribuição das atividades competentes aos diferentes níveis de sacerdotes. Podemos, não obstante, afirmar que a eleição de sacerdotes, em Qumran, seguia a tradição toraica que prevê legitimidade sanguínea do cargo à todos os descendentes de Aram, muito embora estes pudessem ser desqualificados da função mediante situações específicas:

Quem quer que fale muito rápido ou com voz interrupta e não quebra suas palavras para tornar [sua voz] audível, não deverá ler o Livro da Lei para que não haja equívoco em matéria essencial. Aquele entre os filhos de Aram que foi tomado como prisioneiro, [ele está] corrompido com impureza. Ele não deverá se aproximar do sacerdócio. Ele não deverá comer das [comidas] sagradas. Qualquer filho de Aram que se recusa a servir [aos seus], a ensinar aos seus a Regra da comunidade e também os trai, [ele não deverá se aproximar do sacerdócio]. E [qualquer] filho de Aram cujo nome tenha sido rejeitado pela verdade, [ele não deverá se aproximar do sacerdócio]. Aquele que na teimosia de seu coração comer da [comida] sagrada de Israel, da Assembleia dos filhos de Aram, ele deverá se tornar culpado de sangue. Essa é a regra para habitar nos sagrados campos de Israel.
(4Q266 5 ii)

4Q266 5 ii nos indica a função do sacerdote enquanto sujeito versado no ensinamento da Lei (*Torah*), e também nas regras concernentes à comunidade, se tratando, pois, de um cargo que concilia ambas as funções: sagrada e sectária. Embora o manuscrito em questão não ofereça mostras sobre a especificação apenas do Guardião/Mestre enquanto responsável pelos ensinamentos sectários, sabemos, conforme indicado no Cairo Damasco, que o sacerdote responsável por comandar a Assembleia, isto é, o Guardião/Mestre, deve ter de 30 a 60 anos e ser instruído no Livro da Lei e da Meditação (Cairo Damasco, XIV, 6-8), fazendo-se estes critérios essenciais para a eleição do Guardião/Mestre. Também a decisão conferida pelo Guardião/Mestre, se torna o veredicto final:

A comunidade deverá estar disposta a aceitar Seu julgamento, como Ele ordenou pelas mãos de Moshe. [...] E quem quer que rejeite essas regras que seguem os preceitos encontrados na Lei de Moshe, não deverá ser contado entre os filhos de Sua verdade. Como rebelde, ele deverá ser excluído da comunidade. O sacerdote dirigente da comunidade deverá falar sobre ele {o excluído} [...] e o homem banido deverá partir, e quem quer que concorde com ele, coma com ele e o cumprimente, o caso deverá ser reportado ao Guardião {para que} se julgue o mesmo. (4Q266 11, 5-9; 12-16).

Uma vez que o julgamento conferido pelo sacerdote é feito tomando como base os desígnios prescritos na Lei de Moshe, no texto sagrado por excelência, a função do sacerdote enquanto juiz parece se legitimar pela potência da palavra divina. O sacerdote-juiz que opera na posição de Guardião/Mestre seria, assim, mais um instrumento que faz cumprir a fidelidade para com a Lei de Moshe – a qual, interpretada pelos “filhos da Luz”, “mantenedores da Aliança”, “filhos de Tzadok” (1QS I 1-2; 1QS III 3; 4Q258; 4Q256), adquire algumas interpretações particulares em Qumran. Não há contestação no veredicto do Guardião/Mestre, pois não se contesta a palavra divina; uma ideia que, em Qumran, faz depositar na figura essencial do sacerdote-juiz um mediador e um intérprete de ambas as esferas: celestial e secular.

Se o Guardião/Mestre é a instância máxima do corpo sacerdotal e jurídico de Qumran e sua eleição, ao que levam crer os manuscritos, se dá por deliberação dos demais sacerdotes, não conseguimos remontar as atuações dos demais níveis sacerdotais em Qumran. Sabemos, de acordo com o Cairo Damasco, que a Assembleia comporta um número de dez juizes eleitos por um tempo definido e provindos quatro da tribo de Levi e Aram, e seis de Israel (CD, X, 6). Embora não tenhamos dados sobre como se dava o processo de inquérito e julgamento, os manuscritos 4Q266 10-11 e 4Q270 7 nos indicam as penalidades aplicadas nos casos de violação às regras comunais, ficando os julgamentos de matéria comunal inquiridos e sentenciados pelo Guardião/Mestre:

[Por] duzentos dias [ele deverá ser excluído] e por cem dias ele deverá cumprir penitência. Se foi um caso grave e ele carrega rancor, [ele] não deverá retornar [para a comunidade]. [E quem quer que] tenha insultado seu companheiro sem razão [deverá ser excluído] por um ano e cumprir penitência por seis meses. Quem quer que tenha falado uma palavra tola, deverá cumprir penitência por vinte dias e ser excluído por três meses. E quem quer que [in]terrompa as pala[vras] de seu companheiro] deverá cumprir penitência por dez dias. E [quem quer que] de]ite e durma durante a reunião da Assembleia, deverá ser excluído por trinta dias [e] cumprir penitência por dez dias. E [aquele] que sair [do encontro da Assembleia] sem motivo mais do que três ve[zes] em uma se[çã]o, ele deverá [cumprir penitência por] dez dias. Mas se ele deixou a se[çã]o enquanto [eles estavam

debatendo] ele deverá cumprir pena por 3[0] dias. E quem quer que caminhe antes de [seu] companheiro, seja em casa ou no campo, ele deverá ser excluído por seis [meses]. E quem quer que coloque sua mão sob sua roupa e essa é tão pobres que é possível ver a nudez através dela, ele deverá ser apartado por trin[ta] dias e cumprir penitência por dez. E quem quer que gargalhe tolamente fazendo sua voz audível, deverá ser excluído por trin[ta] dias e cumprir penitência por quin[ze] dias. E quem quer que use sua mão esquerda para gesticular com ela, ele deverá cumprir penitência por [dez dias]. E quem quer [insul]te seu companheiro, eles deverão excluí-lo da pureza por um ano.
(4Q266 10).

Parte da reconstrução do texto (as quais são apresentadas entre colchetes) é formulada por meio de paralelos com o texto de 1QS (colunas III a VII), o qual apresenta as Regras da Comunidade de forma mais bem detalhada e preservada. Assim, na medida em que os fragmentos de 4Q266 (bem como 4Q270) são cópias do texto da Regra da Comunidade previsto em 1QS, temos com clareza que as penitências apresentadas em 4Q266 10 são relativas aos crimes de matéria sectária que possam infringir contra a conduta ideal da comunidade. A diferença entre as penas aplicadas para crimes considerados de maior ou menor grau, parecem ser medidas, principalmente, pelas transgressões que podem afetar as regras comunais de Qumran e a participação adequada dos membros na comunidade. O ideal de irmandade se faz presente na medida em que há punições para transgressões que possam incidir sobre condutas hierárquicas entre os membros da comunidade. Também o compromisso para com as atividades da Assembleia são passíveis de punições caso descumpridas a Regra:

[Quem quer que tenha caluniado a Assembleia] não deverá retornar nova[mente]. O homem cujo espírito tremeu {e ele caminhou em escuridão} deverá {ser excluído por dois anos} e cumprir pena por sessenta di[as]. [Após dois anos] a Assembleia deverá rever se[u] ca]so e [se ele for admitido novamente] ele deverá ser inscrito [de acordo com seu nível] e questionado sobre a lei. E [quem quer] que tome a comida de {de outra pessoa} sem que isto seja uma regra, deverá devolver a comida para a pesso. E quem abordou sua mulher, sem que isto seja uma regra, para fornicação, deverá deixar {a comunidade} e não retornar novamente. Se ele falou contra as mães, deverá cumprir penitência por dez dias. Essas são as re[gras] nas quais se deverá caminhar. [Para quem qu]er que venha ser [gui]ado por um sacerdote.
(4Q270 7)

A descrição de 4Q270 frag. 7, ao apresentar as diversas regras que devem ser cumpridas por todo e qualquer membro que entre na comunidade para buscar uma vida guiada “pelos caminho da luz” (1QS, ii, 15), indica que estas são ordenadas e direcionadas pelo/s sacerdote/s. Ao passo que nos falta, em 1QS, a menção de regras relativas à blasfêmia contra mãe, essa seria possivelmente a única regra que,

em 4Q270 7, é apresentada de forma mais particular àquelas que temos no texto de 1QS. Ademais, é possível notar, por meio das Regras de 1QS e de 4Q270 7, que as sentenças de banimento não são tão comuns e somente quando acometidos crimes considerados de alta gravidade, tais como traição dos preceitos da comunidade e fornicção sem que esta esteja prevista dentro da regras imputadas pela vida comunal.

Ao passo que se torna difícil afirmar as atribuições concedidas aos diferentes níveis sacerdotais em Qumran, podemos, diante do quadro jurídico possível de ser reconstruído na comunidade do Deserto da Judeia, notar que ainda que Qumran não contasse com um sistema jurídico de amplitude e complexidade compatíveis às comunidades farisaicas, a existência de um corpo administrativo responsável por gerir o funcionamento sacerdotal na comunidade se deu de forma resoluto em Qumran e disposto na forma de uma Assembleia de Sacralidade fomentada pelos filhos de Aram – sacerdotes. Trata-se, pois, de um organização que, disposta de forma jurídica, administrativa e possivelmente também institucional, comportava funções sacerdotais e jurídicas que pudessem reger a ordem sectária da comunidade. Não nos convém, entretanto, afirmar que o entrelaçamento entre as funções sacerdotais e jurídicas em Qumran se deu de forma tal que todos os sacerdotes eram convertidos em juizes eram, especialmente quando as fontes são ainda bastante nubladas quanto à dinâmica sacerdotal do Mar Morto. Se, por um lado, podemos identificar que houve essa dinâmica e que ela contou com uma amplitude relevante; por outro nos escapa a possibilidade de reestruturar as particularidades dessa dinâmica com maior precisão.

Ao identificarmos que a particularidade jurídica de Qumran é a de somar à função sacerdotal atribuições tais quais a de instrutor, inquiridor, e juiz; não estamos com isso afirmando que o sacerdote de Qumran era, em primeira instância, o sujeito versado em uma amplitude de outras funções ou que todos os sacerdotes fossem também juizes; estamos, antes, conferindo aos manuscritos seu espaço de fala no concernente a uma atividade jurídica que, em Qumran, se desenvolveu de forma bastante particular no correspondente aos preceitos de uma comunidade que, apartada da vida corruptível e mundana que se julgava ter em Jerusalém e fundada sobretudo por um corpo sacerdotal, inseriu nas diversas funções comunais um papel de maior dimensão à figura do sacerdote.

4.3.2 As *Halakhot* de *Shabbat*

Conquanto a presença de leis de *shabbat* parece ser, de acordo com muitos estudiosos, recorrente nos manuscritos de Qumran, o exercício de qualificação das mesmas enquanto leis propriamente de *shabbat* não é tarefa fácil de se registrar. A maior parte das leis de *shabbat* em Qumran seria, na verdade, integrante do Documento de Damasco, um documento híbrido que contém parte de leis e estatutos encontrados em três cavernas de Qumran – cavernas 4, 5 e 6 –, datando do séc. I AEC; e parte advinda do material encontrado na *genizah* da sinagoga de *ben Enzra*, no Cairo, no ano de 1896/, datando dos séculos XI e XII EC. Composto de 28 leis e estatutos, somente as 12 primeiras leis do Documento de Damasco seriam advindas da descoberta realizada em Qumran; às outras 16, acredita-se serem cópias da produção do Mar Morto, mas compostas nos sécs. XI e XII EC. Uma vez que a deterioração do material encontrado em Qumran acaba por utilizar o conteúdo encontrado na sinagoga do Cairo para preencher as lacunas de interpretação do texto, qualificar a leis presentes neste documento como leis de *shabbat*, torna-se um exercício árduo e muitas vezes duvidoso; quanto às leis que explicitamente são de *shabbat* – por mencionarem essa terminologia –, estas integram a segunda seção do documento, a qual data do baixo medievo; fator que condicionaria muitos problemas à nossa análise caso utilizássemos essas leis na interpretação primária de nossa proposta.

Isso posto, elencamos, pois, ao exercício de nossa análise, três tipos de trabalhos derivados das leis de *shabbat* resultantes dos manuscritos encontrados na caverna 4 (e provindos do séc. I AEC), a dizer: lei de carregamento e fronteira, presentes nos manuscritos 4Q251 frg I ; lei de leitura de textos sagrados no *shabbat*, identificada no manuscrito 4Q264a frg I; e leis de pureza e imersão, constatadas nos manuscritos 4Q274 frg I i; 4Q274 frg 2 i; 4Q274 frg 3 i-ii; e 4Q421a. Na ausência de leis identificáveis como de ascendimento das velas e cuidados com o fogo, nosso estudo de caso sobre as leis de *shabbat* em Qumran não se centra sobre esta categoria de lei, muito embora seja possível encontrarmos alguns traços desta no concernente às leis de pureza e imersão.

4.3.2.1 Leis de Carregamento e Fronteira: 4Q251 I

26 fragmentos de textos híbridos datados do fim do séc. I AEC foram encontrados na caverna 4 de Qumran. Conforme as análises paleográficas demonstraram, 4Q251 parece ser datado do período herodiano primitivo, muito possivelmente por volta do ano 30 AEC¹⁵⁹. O documento, composto originalmente em hebraico, exhibe *halakhot* que lidam, sobretudo, com assuntos relativos aos trabalhos realizados no *shabbat*, penas por injúrias, colheita das primeiras frutas e união matrimonial. Tal como apresentado primeiramente na *editio princeps* de Erik Larson, Manfred R. Lehman and Laurence Schiffman (DJD XXXV, pp. 25-51), os fragmentos fazem alusão à passagens extraídas da *Torah*, especialmente *Shemot* (16.29), a partir de uma variação textual, além de apresentarem paráfrases exegéticas. Dentre as *halakhot* de trabalhos no *shabbat* indicadas nos fragmentos, uma – presente no fragmento I – faz referência à lei de carregamento e fronteira, no *shabbat*:

Moshe	1
...	2
[nenhum homem deverá] bater [em] animal e retirar água de uma cisterna...	3
[nenhum] homem deverá retirar qualquer coisa de seu lugar no <i>shabbat</i> ,	4
[de fora da casa para dentro dela] e de dentro da casa para fora de[la]...	5
para que ele possa interpretar e ler no Livro nos dias do s[<i>habbat</i>]at...	5
(4Q251 Frg I)	

O conteúdo apresentado entre colchetes configura nossa interpretação – feita em associação à lei de carregamento e fronteira indicada na *Mishnah* (*Mas. Shabbat*, cap. I, 2a) – da parte que nos falta devido a degradação do material. O reforço à proposta interpretativa dessa reconstrução se dá mediante a linha 4 do fragmento – quando lido no original –, pois que especifica a condição de retirada de um objeto de dentro da casa para fora desta. Ao apresentar a preposição ׀ anexada à conjunção ׀ (ve = e), a qual pode ser lida como “e a partir” ou “e do lado oposto”, o texto original, ao citar que objetos não devem ser retirados de dentro da casa para fora, parece demonstrar a mesma ideia, mas em sentido contrário, quando menciona a conjunção ׀ו. Assim, a mesma lei especificada no *Mas. Shabbat* para carregamento de objetos dentro e fora dos domínios de fronteira, parece prefigurar também nesta *halakhah* de Qumran se assumirmos que a partícula conjuntiva ׀ו indica que a mesma ideia apresentada após ela aparece também na ideia anterior, mas com sentido contrário. Temos pois, no manuscrito original:

¹⁵⁹ Para *editio princeps*, cf: LARSON, E; LEHMANN, M. R; SCHIFFMAN, L. H. DJD, XXXV, pp. 27. In. BAILLET M; MILIK J. T; DE VAUX R. *DJD III*. Oxford: Claredon Press, 1962.

	ח]משה	1]
	ות כול]	2]
בהמה ולמשוך מים מבור	לש]	3]
	המשיכה ש] אל] יוצא איש ממקומו כל השבת	4]
	מן החוץ אל הבית]ומן הבית אל הח]ןץ] לו לדרוש ולקרא בספר	5]
	ב]שב]ת	5]

Tal como se verifica na linha cinco, o texto original apresenta, por meio da sentença וּמִן הַבַּיִת אֶל הַחֹץ (de dentro da casa para fora de[la]), que objetos não devem ser retirados de seu espaço dentro da casa ou para fora dela, uma vez que a conjunção וּמִן, tal como acreditamos, denota a que a mesma ideia, com sentido contrário, precede à lei de carregamento de objetos no *shabbat*, indicando que a *halakhah* em questão adota que os limites sobre as leis de carregamento de objetos, no *shabbat*, se dão em detrimento do espaço de fronteira de assentamento do sujeito durante a celebração do *shabbat* e, neste sentido, o transporte de objetos de ‘fora para dentro’ e de ‘dentro para fora’ pode ser passível de transgressão quando ultrapassados os limites de fronteira. A noção de fronteira, associada sobretudo ao conceito de “tirar de dentro para fora”, parece ser a mediadora para as leis de carregamento e fronteira durante o *shabbat*, e se considerarmos que a mesma ideia, em sentido contrário – isto é, mover de dentro para fora – precede à elucidação desta lei, então temos a especificação sobre esta lei para ambos os domínios de fronteira – o que está de fora, e o que está de dentro – do local de assentamento do sujeito judeu durante a celebração do *shabbat*.

O mesmo princípio de retirar “de dentro para fora” e de “fora para dentro” aparece também no Documento de Damasco. De produção mais tardia, os documentos encontrados em uma sinagoga do Cairo apresentam as leis e estatutos do *shabbat* em formas que muito se assemelham àquelas encontradas nas cavernas 4 de Qumran. Em CD XI, nos é informado que “nenhum homem deverá retirar qualquer coisa para fora da casa ou trazer qualquer coisa de fora para dentro desta, e se ele está em uma tenda, ele não deverá trazer nada de fora para dentro ou de dentro para fora” (CD A, XI, 15a), explicitando os dois sentidos de transporte de objetos durante o período do *shabbat* e levando a crer, por meio da referência à tenda, que tal regra vale para qualquer tipo de assentamento no período do *shabbat*: definitivo ou provisório.

O princípio de transporte de objetos durante a realização do *shabbat*, é também verificável a partir da proibição de retirada de água da cisterna durante o

período do *shabbat*, o qual é indicado na linha 3 de 4Q251 frg I – 2: ולמשוך מים מבור; a partir do qual se lê, literalmente, “e retirar água de uma cisterna”. No entanto, uma vez que a partícula negativa nos falta – possivelmente devido a degradação do material –, assumimos que a menção à retirada de água de cisternas é uma proibição de *shabbat* – caracterizando o princípio das leis de carregamento e fronteira – devido aos paralelos que temos com as leis de *shabbat* apresentadas no Documento de Damasco: “ele deverá beber onde ele está assentado, mas ele não deverá retirar água de um cisterna ou vaso” (CD A, XI, 13b). A mesma associação com as leis de *shabbat* extraídas do Documento de Damasco, aparece na menção, ainda na linha 3, do verbo של e do substantivo המה acrescido da preposição ב, a partir dos quais se lê: “bater/açoitar” e “no animal”. Quando mencionada essa proibição de *shabbat* no Documento de Damasco, temos que: “nenhum homem deverá levantar sua mão contra um animal para açoitá-lo com seu punho” (CD A, XI, 14a), relatando a mesma proibição evidenciada em 4Q251 frg I – 2, 3. A *halakhah* de *shabbat* que proíbe o açoite de animais, é extraída do mandamento revelado no livro de *Shemot*, no qual se proíbe a utilização de animais para trabalho no sétimo dia: “[...] o sétimo dia é *shabbat* para o Senhor. Você não deverá realizar qualquer trabalho nele. Nem você, [...] nem os seus animais” (*Shemot*, 20.8).

Em sequência, na linha 5, a indicação de “para que ele possa ler no livro no *Shabbat*”, ainda que pareça, *a priori*, uma continuação da ideia anterior, levando a crer que há uma associação da lei de carregamento e fronteira, no *shabbat*, com a leitura de textos sagrados, o referido excerto apresenta múltiplas confusões e não nos permite aferir, por meio de maiores informações, que a lei de carregamento e fronteira integra também as leis de leitura de textos no *shabbat*, tal como defendemos nas *halakhot* de *shabbat* presentes *Mishnah*. O primeiro problema que se elenca na sustentação dessa afirmativa, é o fato do termo utilizado em referência ao que poderia qualificar um escrito sagrado, ser o somente ספר, o qual apresenta o significado geral de livro, sem especificar se a referência, aqui, é somente à *Torah* ou à demais livros sagrados. Dado o fato de que o substantivo ספר é geralmente utilizado, em escritos judaicos antigos, como referência à *Torah*, poderíamos supor, por meio de linhas genéricas, que a indicação aqui é à *Torah*. Entretanto, como a lei de leitura de textos sagrados demonstra, conforme apresentado nas fontes posteriores: *Mishnah* (*Mas. Shabbat*, 115a); Josefo (*Contra Apion*, 1.2); Documento de Damasco (1QS VIII, I), que a leitura de textos sagrados no período de *shabbat* abarca, especialmente, aqueles

pertencentes à *Torah* e *Neviim*, definir se a referência aqui à terminologia רפּו abarca somente a *Torah*, nos escapa de maiores rigores de análise devido à ausência de dados.

Compreendemos, portanto, que diante das possibilidades viáveis apresentadas pela *halakhah* de carregamento de objetos e fronteira no período do *shabbat*, é possível perceber nesta o princípio de “mover para fora” e “mover para dentro” como os delimitadores das noções de fronteira para transporte de objetos durante o *shabbat*. Se, por um lado, a *halakhah* em questão parece versar sua interpretação de fronteira para o local de assentamento do sujeito durante a realização do *shabbat* – seja esse local definitivo ou provisório –; por outro ela não nos oferece nenhum indicativo sobre qual a lei adotada para transporte de objetos dentro dos limites de fronteira, não nos permitindo ter uma maior clareza sobre essa especificidade da lei, exceto quando adotadas à interpretações mais tardias das leis de *shabbat* provindas do Documento de Damasco. Observação que vale também para a leitura de textos sagrados no *shabbat*, pois na medida em que o único termo adotado, na *halakhah* de Qumran, parece abranger uma noção geral da ideia de livros e os quais não podemos supor abranger somente a *Torah* e *Neviim* – especialmente quando diante da falta de consenso, no séc. I AEC, sobre as definições de livros sagrados e da alta produção de escritos sectários em Qumran –, acabam por ofuscar qualquer afirmativa de que as leis de *shabbat*, em Qumran, demonstram homogeneidade com outras comunidades judaicas antigas no tocante à leitura de textos sagrados.

4.3.2.2 Lei de Leitura de Textos Sagrados: 4Q264a I-2

Um fragmento descoberto na caverna 4 de Qumran de composição datada do período herodiano, por volta das últimas décadas do séc I AEC, apresenta as proibições de *shabbat* para leitura de textos sagrados e discursos. Redigido em hebraico e com um conteúdo de caráter legislativo, pois que trata da *halakhah* relativa à uma lei de *shabbat*, 4Q264a frg I-2 demonstra um paralelo forte com *Isaiah*:

Se você mantiver o seu pé longe de profanar o *shabbat* e de fazer o que desejas no Meu dia santo, se você chamar o *shabbat* de deleitoso e o dia do Senhor de honrável, e se você honrá-lo ao não seguir teu próprio caminho,

fazer o que deseja a tua vontade ou proferir palavras ociosas, então você encontrará regozijo no Senhor.
(Isaiah, 58.13);

e com o Documento de Damasco encontrado na *genizah* de uma sinagoga no Cairo: “Nenhum homem deverá proferir qualquer coisa em vão ou palavras ociosas no dia de *shabbat*.” (CD, X, 18), tal como foi primeiramente apresentado na *editio princeps*¹⁶⁰ de Joseph M. Baumgarten (1999). 4Q264 frg I-2, assim como os dois documentos citados acima, faz referência à leitura e discursos de textos no *shabbat*:

[le]r no rolo de um perg]aminho o que	1
está escrito nele no dia (de <i>shabbat</i>)	1
Eles deverão lê-lo e estudá-lo.	2
Nenhum homem deverá fazer planos [com a sua] bo[ca]	2
[ou falar] sobre qualquer assunto de trabalho, riqueza ou ganhos	3
[...] no dia de <i>sha[bb]at</i> . E ele não deverá prof[e]rir uma pala]vra, exceto para	4
[falar das coisas sagradas como lei e para louvar ao Senhor	5
Ele talvez professe uma [palavra] (com o propósito) de comer e beb[er]	5
(4Q264a frg I-2).	

Dado o fato de que a proibição de *shabbat* presente em 4Q264a frg. I-2 incide sobre as mesmas proibições relatadas em Isaiah (58:13) e no Documento de Damasco (X, 18), referindo-se às proibições de determinados tipos de estudos e discursos que não devem ser proferidos diante da palavra divina – isto é, o texto sagrado –, Alex P. Jassen tem argumentado que a *halakhah* de 4Q264a abarca um mandamento essencialmente negativo devido à proibição em primeira instância que apresenta e aos paralelos com as duas outras fontes, as quais também indicam um mandamento negativo (JASSEN, 2014: 96). Neste sentido, se a *halakhah* em questão apresenta um mandamento negativo, então deve-se considerar que o mandamento sobre leitura e estudo de textos sagrados no *shabbat* presente em 4Q264a frg I-2, bem como discursos realizados mediante ao estudo dos textos, não versa sobre os limites do que é possível de se realizar, mas sobre tudo aquilo que não se deve realizar. Temos, pois, quando lido no original:

מגל]ת ספר]ן לקרו]א בכתבו ביום	1
יק]ראו וילמדו במ אל יחשב איש]ן בפיהו	2
[] בכול דברי עבודה או בהון או]	3
[] ביום הש[ב]ת ואל יד[בר ד]בר כי אם ל[דבר דברי]	4
5 [קודש כחוק יד]בר לברך אל אך ידבר [דבר] לאכול ולש[תות]	

¹⁶⁰ Para *editio princeps*, cf. BAUMGARTEN, J. M.; *et alii*. Qumran Cave 4: *halakhaic* texts. In. _____; *DJD*, XXXV. Oxford: Clarendon Press, 1999. pp. 53-56.

A presença da partícula negativa לא ocorre três vezes – linhas 2, 4 e 5 –, atuando sempre nas sentenças onde se especifica as proibições de leitura de textos e discursos, sugerindo o caráter explícito de negatividade de algumas práticas, quando realizadas. Há, porém, a ausência da partícula לא na linha 1, utilizada em referência à leitura de um pergaminho no dia do *shabbat*. A falta da partícula negativa, quando aplicada à essa sentença, talvez incorra na possibilidade de que há uma particularidade para a leitura de pergaminhos no *shabbat*, possibilidade que, se considerada, mesclaria em um mesma *halakhah* um mandamento positivo: “deve-se ler no rolo de um pergaminho o que está escrito nele no dia de *shabbat*” seguido de outros negativos, com proibições explícitas. Para tal afirmativa necessitaríamos, porém, de maiores informações que apenas a leitura isolada da linha 1 – a qual parece indicar um mandamento positivo.

Embora a falta da partícula negativa na linha 1 não nos permite aferir, com precisão, a qualidade do mandamento prescrito – se negativo ou positivo –, é possível inferir que ainda que dois tipos de mandamentos estejam mesclados nesta *halakhah*, o caráter negativo dos mandamentos atuam em primeira instância. Também não é de todo seguro afirmar quais tipos de escritos sagrados o termo פּוּר se refere; visto que na hipótese de abarcar um mandamento negativo, poderíamos supor que abrange os escritos pertencentes à *Ketuvim*; mas se este incide sob perspectiva positiva, então *Torah* e *Neviim* parecem ser os melhores palpites. A presença, na linha 2, de um mandamento explicitamente positivo, diante da menção à frase יִקְרְאוּ וְיִלְמְדוּ בָּם (e eles deverão lê-lo e estudá-lo), pode condicionar também à afirmativa de que se trata de um mandamento positivo, pois que se refere às obrigações de leitura e estudos de textos sagrados no *shabbat*. Entretanto, a dificuldade em sustentar essa afirmação encontra-se na conexão que a linha 2 tem com a linha 1 a partir da preposição בָּם (linha 2), a qual significa ‘neles’, referindo-se aos estudos e as leituras que devem ser praticadas nos escritos sagrados; fator que não nos permite fazer a leitura isolada de ambas as linhas como mandamentos independentes. Assim, novamente o termo פּוּר parece ser o referencial para a qualificação deste mandamento, visto que conforme os escritos que pode abarcar, alguns são privados de estudo e leitura durante o *shabbat*, ao passo que outros são ordenados como leitura obrigatória.

Conforme Eibert Tigchelaar vem argumentando (1998: 365-366), 4Q264a frg I-2 abarca, em primeira instância, uma *halakhah* de *shabbat* de exceções, pois que indica tudo que se deve abster de fazer, exceto em algumas circunstâncias. O

argumento de Tigchelaar ao enfatizar o caráter excepcional desta *halakhah* incide, fundamentalmente, sobre a repetição de proibições que têm paralelos em outras fontes (especialmente *Isaiah* 58.13 e 4Q421 13+2+8), mas as quais, em 4Q264a frg I-2, são apresentadas sempre como passíveis de serem realizadas diante de algumas condições específicas (TIGCHELAAR, 1998: 367). Se compreendida como *halakhah* de exceção, temos então que a menção à prática de leitura de textos no *shabbat*, na linha 1, pode indicar que o termo רפּו faz referência a todos os escritos sagrados; no entanto, a especificação na linha 2 de que se deve realizar a leitura e o estudo dos mesmos no *shabbat*, acarreta na indicação de que somente alguns escritos podem ser lidos e estudados no dia de *shabbat*, ainda que todos os escritos sejam sagrados; tratando-se de uma exceção implícita na medida em que dois tipos de leitura são sugeridos quando se menciona os escritos sagrados.

A complementação da sugestão de que 4Q264a frg I-2 trata-se de uma *halakhah* de exceção sobre a leitura de textos sagrados e discursos no *shabbat*, encontra respaldos em todos os casos excepcionais que as linhas 3, 4 e 5 mencionam. A especificação, na linha 3, de que não se deve tratar de qualquer assunto relativo a trabalho, riqueza ou ganhos, é apresentada por meio do termo בכול , o qual, literalmente, pode ser lido como “todas as coisas” ou “coisas inteiras”. Assim, uma vez que o termo precede aos substantivos עבודה (trabalho/labor) e הון (riqueza/ganhos), sugerindo que não se deve ocupar a boca para tratar destes assuntos, em qualquer instância, elenca-se uma exceção para que se faça uso da boca para tratar das coisas sagradas no dia de *shabbat*, tal como explicitado na linha 4. A mesma ideia de exceção segue na linha 5, quando há a menção de que algumas palavras não relacionadas diretamente às coisas sagradas podem ser proferidas durante as refeições; o que, devido ao caráter excepcional, não é encarado como uma conduta de transgressão, uma vez que está inserido no princípio geral de celebrar o *shabbat* e dedica-lo às coisas santas.

Ao passo que 4Q264a frg I-2 parece indicar uma *halakhah* de mandamento essencialmente negativo, na medida em que explicita tudo o que se deve abster de fazer no tocante à leitura de textos e discursos no *shabbat*, ela não nos permite aferir, com precisão, quais tipos de textos sagrados não devem ser lidos e tampouco nos sugere aqueles que devem ser lidos e estudados. Se podemos aferir que a categoria de escritos sagrados permitidos para leitura e estudo são aqueles pertencentes à *Torah* e *Neviim*, o fazemos pelo paralelo demonstrado entre a *halakhah* de 4Q264a

frg I-2, com *Isaiah* (58.13) e CD (X, 18). Podemos, entretanto, inferir com segurança que a particularidade de 4Q264 frg I-2 está em seu caráter excepcional, na medida em que menciona tudo aquilo que se deve abster de fazer diante do mandamento de não proferir discursos que não estejam relacionados às coisas santas. Assim, uma vez que tal conduta pode implicar em transgressão, a *halakhah* de 4Q264a frg I-2 abre uma brecha excepcional ao isentar, em algumas atividades inerentes ao plano terreno, condutas que contrariam ao princípio geral da *mitsvah*, mas que são indulgentes mediante seu caráter de exceção.

4.3.2.3 Leis de Pureza e Imersão: 4Q274 I, 2 e 3 ii; 4Q421a

As leis de pureza e imersão realizadas em trabalhos de *shabbat*, são verificáveis a partir das *halakhot* presentes em 4Q274 (ou 4Q *tohorot* A), sobretudo a partir dos fragmentos I i; 2 i, e 3 ii. Tentativas de reconstrução dos fragmentos I, 2 e 3 foram publicadas no ano de 1992 sob tradução de Robert Eisemann e Michael Wise; em 1995, Bem Wacholder e Martin Abegg também se propuseram à tradução dos fragmentos baseando-se, primordialmente, na transcrição de Józef T. Milik. Entretanto, foi somente no ano de 1999 que a *editio princeps*¹⁶¹ completa do manuscrito foi lançada na série *Discoveries in the Judean Desert*, sob tradução e comentários de Joseph M. Baumgarten.

4Q274 foi o primeiro dos dez manuscritos relativos à matéria de pureza a ser encontrado na caverna 4 de Qumran. Datado do período herodiano, por volta da segunda metade do séc. I AEC, a composição original de 4Q274 foi constituída integralmente em hebraico e apresenta, nos fragmentos I, 2 e 3, paralelos explícitos com o mandamento de purificação do corpo presentes em *Bamidbar* (5. 2-3); com as leis de pureza e imersão no *shabbat* presente na *Mishnah* (*Mas. Shabbat*, 9b; 11a; 14^a; 41a); e com as descrições de Josefo (*Antiquitates Judaicae*. III, 261) e Philo (*De Specialibus Legibus*, I.261; III.205-206) sobre o contato dos impuros com os puros e as coisas santas de Israel. As colunas I e II apresentadas nos fragmentos I e 2 lidam com as impurezas causadas por fluídos corporais, menstruação e critérios de banho

¹⁶¹ Para *editio princeps*, cf. BAUMGARTEN, J. M.; *et ali* Para *editio princeps*, cf. BAUMGARTEN, J. M.; *et ali*. Qumran Cave 4: *halakhaic* texts. In. _____; *DJD*, XXXV. Oxford: Claredon Press, 1999. pp. 53-56.. In. _____; *DJD*, XXXV. Oxford: Claredon Press, 1999. pp. 99-109.

para a remoção das impurezas. A segunda coluna do fragmento 3 concerne à contaminação por/de líquidos, seja pelo contato de frutas e vegetais com água, ou pelo armazenamento de água em vasos. 4Q421, embora também relativo às leis de pureza, parece mesclar dois tipos de leis de trabalho no *shabbat*: pureza e imersão, e carregamento. Com o intuito de reservar o espaço de particularidade dessas leis no concernente aos seus conteúdos de *halakhah*, detalhamos ao leitor as características de cada uma, bem com suas possíveis problematizações para que lancemos um balanço geral ao final.

4Q274 Frg. I i

As colunas I e II do fragmento I de 4Q274, apresentam-nos as *halakhot* concernentes às leis de pureza e impureza, sobretudo quando em contato com fluídos corporais, tal como apresentado:

Ele deverá estabelecer seu espaço. Ele deverá deitar em uma cama	1
de lamentos e sentar em um assento de tristeza. Ele deverá viver isolado	1
com toda a sua impureza e longe da pureza na distância de 20 cubos da	2
fronteira (estabelecida) por ele ao noroeste de todas as habitações, de	2
acordo com o que foi estabelecido. Todo homem impuro deverá imergir em	2
água [no sétimo] dia e lavar suas roupas, e	3
após ele (poderá) comer. Para isso ele disse, “E ele clamará: impuro	3
impuro” (<i>Vaykra</i> , 13.45), enquanto a [pra]ga afe[tá-lo]	3
E aquela que tiver um fluxo de sangue durante o sétimo dia de seu	4
período, não deverá tocar um homem com fluxo ou qualquer coisa	4
na qual o homem tenha deitado ou sentado. Mas se ela as tocou, ela	5
deverá lavar suas vestes e imergir, e após ela (poderá) comer. Após tudo	5
ela não deverá se misturar (com os puros) [durante] seu sétimo dia para que	6
ela não polua os [cam]pos da sagra[da] Israel. Ela não deverá tocar	6
qualquer mulher com fluxo de sangue. E homem ou mulher	6
não deverá tocar alguém com fluxo de sangue durante seu período	7
de impureza. Somente quando ela estiver purificada de sua [im]pureza	7
(ela poderá ser tocada). Uma secreção é considerada (impura)	8
para qualquer um que o toque. Se ele tocou fluí[dos] [corporais] ou	8
[sê]men, ele estará impuro. [E aquele que to]cou um homem com essas	8
Impurezas, [n]ão deverá comer.	9
Se ele se tornou impuro por causa de um corpo, [ele deverá	9
imersão em água, lavar (suas vestes) e então ele poderá comer.	10
(4Q274 frg I i)	

Ao tratar, em primeira instância, de casos relativos ao contato com pessoas e objetos impuros, indicamos que 4Q274 lida primordialmente com: procedimentos de purificação para indivíduos que tocaram outros indivíduos ou objetos contaminados; impurezas ocasionadas pelo contato com mulheres e homens impuros devido aos seus fluídos corporais (menstruação e sêmen); processos de purificação de indivíduos impuros por meio de imersão em *mikveh* e lavagem das vestes; e permissão de

realização da celebração adequada do *shabbat* quando acatadas as regras de purificação do corpo e de objetos. Uma vez que a *halakhah* de 4Q274 frg I i parece ser enfática ao mencionar, especialmente, as impurezas decorrentes do contato com fluídos corporais e com mulheres durante seus períodos menstruais, lançamos mão de algumas interpretações da referida *halakhah* no tocante a quais tipos de fluídos corporais ela se refere e, especialmente, quais as relações estabelecidas entre pureza e fluídos corporais. Assim, quando lido no original a partir da proposta de transcrição de Baumgarten (1999: 53), temos que:

1 יחל להפיל את תיכרבו משכב יגון ישכב ושכב ומושב אנחה ישב
 1 בדד לכול הטמאים ישב ורחוק מן
 2 הטהרה שתים עשרה באמה בדברו אליו ומערב צפון לכול בית מושב ישב
 3 רחוק כמדה הזות איש מכול הטמאים [...] [...] ירחץ במים ויכבם בגדיו
 3 ואחר יאכל כי הוא אשר אמר טמא טמא
 4 יקרא כול ימיה [...] [...] והזבה דם לשבעת הימים אל
 4 תגע בזב ובכול כלי [א]שר יגע בו הזב וש[כב]
 5 עליו אשר ישב עליו ואם נגעה תכבם בגדיה ורחצה ואחר תוכל ובכול
 5 מודהנ [א]ל תתערב בשבעת ימיה בעבו
 6 אשר ל[א]תגאל את מחני קדו[ש]י ישראל וגם אל תגע בכול
 6 אשה [זב]ה דם לימים רב[ים] והסופר אם זכר ואם נקבה
 7 אל יג[ע] [...] [...] בדוה בנדתה כי אם טהרה מ[נד]תה כי הנה דם
 8 הנדה כזוב יחשב נוגע בו ואם תצ[א] ממנו שכבת הזרע מגעו וטמא
 8 ה[וא] וכו[ן]ל נוגע באדם מכול
 9 הפמאים האלה שבעת ימי טה[רתו] א[ל] יטמא לנפש[ו] ובמים יר[חץ] וכבם
 10 ואח[ר] יא[כל] כל [...] ושבנ[ו] [...]

Ao passo que as referências aos fluídos corporais são indicadas por meio dos termos דם (sangue), כזוב (secreção/fluxo) e זרע (semente/sêmen), nas linhas 4 e 8, estes aparecem sempre em associação com o termo זב – linhas 4 e 8 –, o qual embora em tradução literal tem o significado de “derramar”, está sempre associado às leis de pureza e imersão, pois que indica o derramamento de água sobre as mãos para os rituais de pureza antes das rezas; abrangendo, muitas vezes, significados mais amplos. Assim, na *halakhah* de 4Q274 frg I i o termo é utilizado com dois significados diferentes: correlacionado à expressão דם הזבה (e o sangue derramado), indicando o sangue decorrente do ciclo menstrual e, neste caso, com o significado de fluído impuro, visto que a mulher se torna impura durante seu período menstrual ao ter contato com o sangue; e associado à sentença תגע בזב ובכול כלי אשר יגע בו הזב ושכב אל (ela não deverá tocar num zav/homem com fluxo ou qualquer coisa na qual o zav/homem tenha deitado ou sentado), fazendo referência à um pessoa impura.

Quando apresentadas as duas variações de interpretação do termo זר , o mesmo indica a impureza decorrente do contato com fluídos corporais – especialmente menstruação e sêmen – e faz referência também a uma pessoa que se tornou impura. Em ambos os casos, a conotação do termo é negativa, mas não parece pressupor uma condição definitiva de impureza do indivíduo, visto que após os rituais de banho e imersão, este pode se tornar puro novamente e apto para celebrar o *shabbat* adequadamente, podendo comer e beber e entrar em contato com os demais indivíduos puros, tal como exposto nas linhas 3, 5, 7, 9 e 10. Ao tratar uma condição mais definitiva de impureza, o termo apresentado é טמא (impuro), o qual aparece na linha 3 em uma paráfrase de *Vaykra* (13.45), a qual menciona que diante de uma vida corruptível e de impurezas, o טמא deverá se isolar em lamento e apartado de todas as coisas santas, até que ele se cure. Diferentemente da condição de impureza relegada às mulheres em seus ciclos menstruais e aos homens, quando em contato com sêmen, o termo זר não aparece em associação aos impuros por quaisquer outras causas que não o contato com fluídos corporais, visto que suas purificações de pouco dependem dos rituais de banho e imersão para a purificação do corpo. Uma vez que a *halakhah* de 4Q274 frg I não é clara quanto a diferenciação entre o זר e טמא , ela leva a crer – quando elencadas as restrições às quais os impuros ficam subjugados – que há, possivelmente, uma distinção entre זר , o impuro de corpo que pode alcançar a purificação por meio dos rituais de pureza e imersão, e o טמא , o impuro de alma que necessita de critérios de pureza mais rigorosos para sua purificação.

A *halakhah* em questão, ainda que com suas especificidades relativas às impurezas decorrentes de fluídos corporais, parece ser derivada do mandamento presente em *Vaykra* (18.19), a partir do qual se ordena que “não se aproxime (um homem) de uma mulher para descobri-la em nudez durante seu período menstrual”, proibindo o homem de ter contato sexual com a mulher nos dias em que ela estiver impura devido ao ciclo menstrual. Todavia, a menção, na linha 4, de que uma mulher em seu período menstrual não deve tocar um homem com secreção ou qualquer coisa na qual ele tenha deitado ou sentado, parece ser confusa na medida em que transfere uma condição maior de impureza para o homem que expeliu sêmen no sétimo dia – dia de *shabbat*. A referência a homem impuro por secreção, é indicada pela sentença que proíbe a mulher, no sétimo dia, de tocar no homem impuro: אל תגע בזב ובכול (não deverá tocar no *zav*), e caso ela o faça, deverá lavar suas vestes e imergir em *mikveh*

para que se purifique e possa celebrar o *shabbat*, comendo e bebendo das comidas puras. Entretanto, há a indicação, na linha 6, que a mulher em ciclo menstrual não deverá se misturar, no dia de *shabbat*, com os demais indivíduos puros, levando a crer que ela se torna impura durante todo o período no qual tem seu fluxo menstrual.

Assim, uma vez que a mulher menstruada já está impura, por que a proibição de tocar em um homem que teve contato com sêmen no dia de celebração do *shabbat*. Já não estão ambos impuros? Embora a *halakhah* não apresente os motivos de tal proibição, se lançarmos mão dos níveis de pureza descritos no *Mas. Taharoth* (*MISHNAH*. Cap. II, 2), podemos inferir que embora ambos estejam impuros por contato com fluídos corporais, estes incidem sobre níveis diferentes de impureza e contaminação e neste sentido, a *halakhah* leva a crer que a impureza de um homem por contato com sêmen em dia de *shabbat*, incide sobre um grau maior de transgressão que o ciclo menstrual da mulher, visto que esta, caso tenha contato com um homem contaminado por fluído corporal, está apta a imergir em *mikveh* e lavar suas vestes para que possa realizar o *shabbat*. Entretanto, uma vez que tal informação nos escapa na *halakhah* de 4Q274 frg I i, apenas podemos inferir tal interpretação por meio do paralelo com o *Mas. Taharoth*.

Não obstante, é curioso notar a distinção que parece haver entre o בַּר (impuro de corpo); o אָמָט (impuro de alma ou por transgressão); e a נִדָּה (mulher em seu ciclo menstrual). Enquanto o primeiro parece estar impuro pelo contato com coisas impuras, o segundo caso parece incidir sobre impurezas geradas por transgressões de maior nível, ao passo que o terceiro é condicionado a uma impureza involuntária devido à fisiologia do corpo feminino. Tal diferenciação se evidencia também pelo contato e pela proximidade que os impuros podem ter com as coisas santas, ficando proibido o בַּר (e todos que o tocaram) de habitar o mesmo espaço que os puros em dia de *shabbat*, bem como de comer e beber antes que se realize imersão em *mikveh*, tal como exposto nas linhas 2, 3 e 9; ao אָמָט , se proíbe que o mesmo se assente próximo de todas as coisas santas, devendo este ficar apartado da pureza por, pelo menos, 20 cubos a noroeste de todas as habitações onde residem os puros, bem como indicado nas linhas 1 e 2; e à נִדָּה , se impõe a restrição de não ser tocada por homem ou mulher no sétimo dia de seu ciclo e de não participar do *shabbat* para que ela não traga impureza às coisas santas, tal como exposto nas linhas 4, 5 e 6.

Em síntese do exposto acima, a *halakhah* de 4Q274 frg I i parece se ater, fundamentalmente, sobre três casos de impurezas decorrentes do contato com fluídos

corporais. Ao passo que as especificações sobre as condições de impureza do זר e da נדת são enfáticas sobre os procedimentos a serem adotados para a purificação do corpo; o mesmo rigor nos falta para a compreensão das situações que relegam o אמו a uma condição de impureza, levando-nos a crer, especialmente pela diferenciação que se faz entre este e o זר quanto ao emprego dos termos adotados para se fazer referência a ambos, que enquanto o primeiro se torna impuro em decorrência de transgressões que, possivelmente, são oriundas de outros fatores que não o contato com líquidos impuros e/ou sêmen; o segundo se mantém impuro temporariamente pelo contato que teve com fluídos corporais decorrentes de prática sexual, ficando passível de purificação após imersão em *mikveh* e da lavagem das vestes. Entretanto, uma diferenciação sobre o nível de impureza acometida é também verificável quando comparadas as impurezas por contato com fluídos corporais entre o זר e a נדת , indicando que devido a condição involuntária que a mulher tem com o contato com o fluxo menstrual, a contaminação por fluídos como sêmen incide sobre maior grau, visto que o contato com essa impureza parece recair sobre a escolha feita pelo homem e, neste sentido, mesmo uma נדת – já impura – pode ser contaminada caso tenha contato com o זר impuro por sêmen.

4Q274 Frq. 2 i

O fragmento 2 i de 4Q274, em correspondência ao fragmento I i, também lida com as impurezas decorrentes do contato com fluídos corporais, fazendo referência especialmente às impurezas geradas pelo contato com sêmen. Composto por 9 linhas, o fragmento 2 i de 4Q274 apresenta, da mesma forma que o fragmento I i, confusões quanto ao grau de impureza de corpos contaminados por fluídos corporais e uma vez que se centra especialmente na descrição de impurezas geradas por sêmen, o fragmento parece se ater às impurezas geradas pelo contato com práticas sexuais, muito embora não se faça especificação quanto as restrições indicadas para as mulheres. Assim, o fragmento indica que:

[...] sobre quem ele esguichou/contaminou pela primeira vez, e ele deverá	1
se banhar e se lavar antes	1
[...deverá imer]gir no sétimo dia, dia de shabbat. Ele não deverá	2
esguichar/contaminar no shabbat, porque	2
[...] no shabbat; somente, ele não deverá tocar a comida pura antes que	3
ele tenha trocado [suas] roupas	3

Aque[le] que tocar um homem que tenha emitido sêmen deverá imergir	4
mesmo todos os utensílios, e aquele que os carregou	4
[deverá lavar] as roupas que foram contaminadas e os utensílios que ele	5
carregou, ele deverá imergir	5
[...] e se no campo houver um homem que não baste, ...[...]	6
[...] as roupas que não foram tocadas, ele não deverá tocá-las, sua comida	7
E aquele que (a) to[ca]	7
[...]... se ele não as tocou, ele deverá se la[var] em água, e se ele	8
[...] ele deverá se lavar (em água). E sobre todas as coisas santas, e[le]	9
deverá se lavar em água.	9
(4Q274 frg 2 i)	

Ao apresentar as leniências decorrentes do contato estritamente com sêmen, o fragmento parece apresentar uma *halakhah* sectária excepcional, visto que em nenhuma outra fonte onde encontramos referências sobre as práticas de purificação, tais como em *Bamidbar* (5. 2-3), na *Mishnah* (*Mas. Shabbat*, 9b; 11a; 41a), em Josefo (*Antiquitates Judaicae*. III, 261) e em Philo (*De Specialibus Legibus*, I.261; III.205-206); se verifica restrições referentes às impurezas oriundas do contato com sêmen, colocando foco especialmente na figura masculina, ao passo que 4Q274 I i se centra na figura feminina. Neste sentido, enquanto o fragmento I i de 4Q274 se utiliza das terminologias זר e נדה para fazer uma dissociação entre os gêneros e os fluídos corporais gerados por cada um; o fragmento 2 i de 4Q274 se utiliza basicamente dos termos איש (homem), אדם (Adam, ou homem) e dos sufixos masculinos para referenciar o gênero masculino, e se atém à terminologia זרע (semente/sêmen) em referência ao fluído corporal masculino expelido no ato sexual. Temos, pois, quando lido original a partir da proposta de transcrição de Baumgarten (1999: 54):

[... אש]ר יזו עליו את הרישונה ורחג ויכבס טרם	1
[...] יטב[ול] עליו השביעי ביום השבת אל יז בשבת כי	2
[...] את יו[ם] השבת רק אל יגע בטהרה עד אשר ישנה	3
[...] את בגדיו ... כו[ן] ל נוגע בשכבת הזרע מאדם עד כול כלי	4
יטבול והנושא אותו	4
[...] יטבול ... יטבו[ל] והבגד אשר תהיה עליו והכלי אשר ישאנה יטבול	5
[...] ואם במחנה יהיה איש אשר לוא השיגה ידו ור[...]	6
[...] ל הבגד אשר לוא נגעה בו רק אל יגע בו את לחמו והנוג[ע]	7
[...] ישבו אם לוא נגע בו כ[בס] ... במים ואם	8
[...] וכבס ולכול הקודשים יכבס א[יש] במים את	9

Ao se ater a uma *halakhah* de mandamento negativo, 4Q274 frg 2 i indica uma lei restrita sobre a contaminação por sêmen e, ao mesmo tempo, apresenta as práticas de purificação do corpo que devem ser realizadas caso se tenha entrado em

contato com esta impureza. No entanto, conforme apresentado na linha 1, quando se menciona: ויכבס ורחג הרישונה את עליו יזו אשר (sobre quem ele esguichou/contaminou pela primeira vez, e ele deverá se banhar e se lavar); na linha 4: נוגע כול בגדיו את (aquele que tocar um homem que tenha emitido sêmen deverá imergir mesmo todos os utensílios, e aquele que os carregou); e na linha 5: יטבול ישאנה אשר והכלי עליו תהיה אשר והבגד יטבול (deverá imergir as roupas que foram contaminadas e os utensílios que ele carregou, ele deverá imergir), não parece haver qualquer distinção entre o corpo que se tornou impuro porque secretou sêmen, e aquele que se tornou impuro por tocar um indivíduo que secretou sêmen em dia de *shabbat*, ou mesmo nos utensílios e vestes que aquele que secretou sêmen tocou, levando a crer que a impureza pelo contato com sêmen – direta ou indireta – em ambos os casos é de mesmo nível e se tornam ambos os indivíduos impuros e proibidos de participar das coisas santas e puras do *shabbat*, tal como apresentado nas linhas 2 e 3.

Assim, ao passo que a *halakhah* em questão parece ser clara quanto a gravidade dessa transgressão, indicando que não há distinção de impureza entre o responsável direto pela ejaculação e aqueles que tiveram contato indireto com a secreção; as linhas 8 e 9 tornam o texto confuso na medida em que parecem anular as prerrogativas anteriores na menção de que “se ele não as tocou, ele deverá se banhar em água [...] e sobre todas as coisas santas, ele deverá se lavar em água”, levando a crer que independentemente do contato com coisas impuras e com sêmen, todo homem deve se lavar em água em dia de *shabbat* e quando em contato com qualquer coisa santa, inferindo a interpretação de que a purificação por água é uma obrigação para todos, estejam os indivíduos contaminados por sêmen ou não.

Diante da ausência, em outras fontes, de uma leniência tão específica sobre a impureza gerada pelo contato com sêmen ou outros fluídos corporais decorrentes da prática sexual, nos escapa a possibilidade de interpretação da ambiguidade dessa *halakhah* por meio do paralelo interpretativo com outras fontes. Todavia, lançamos à essa uma possibilidade de leitura baseada nos usos empregados para as terminologias referentes a banhos, lavagem e imersão. Temos, assim, três termos distintos utilizados no texto: כבס (lavar), presente nas linhas 1, 8 e 9; רחג (tomar banho/limpar-se em água), na linha 1; e טבול (imersão), nas linhas 1, 4 e 5. Ao passo que todos os usos empregados para o termo טבול aparecem somente nas referências às impurezas oriundas do contato direto e indireto com o sêmen; inferindo que o

indivíduo deve imergir em *mikveh* para se purificar das impurezas às quais esteve sujeito; a presença do termo טבול parece indicar um ritual sagrado de purificação, o qual deve ser realizado somente por meio da imersão em *mikveh* e não apenas pelo simples contato com água. Quanto aos usos dos termos כבס e ןרן – utilizados como sinônimos –, estes aparecem, nas linhas 8 e 9, nas referências à purificação quando em contato com as coisas santas, possivelmente se referindo ao ritual de lavagem das mãos que todo indivíduo deve fazer antes que se entre em contato com qualquer coisa santa e também em dia de *shabbat*.

Se assim interpretada a *halakhah* de 4Q274 frg. 2 i, a ambiguidade presente na linha 1 quanto ao emprego dos termos כבס e ןרן em associação à secreção de sêmen gerada por um corpo, indicaria, em primeira instância, dois tipos de purificação por contato com água: a purificação por imersão em *mikveh*, condicionada para todos os indivíduos que se tornaram impuros – direta ou indiretamente – pelo contato com sêmen; e a purificação do corpo – o qual já é impuro por ser secular – por meio de banhos regulares e pela lavagem das mãos antes que se entre em contato com qualquer coisa santa e antes da celebração do *shabbat*. Parece haver, pois, na excepcionalidade da *halakhah* de 4Q274 frg. 2 i, uma distinção entre os impuros que tiveram contato com a transgressão de expelir sêmen em dia de *shabbat*, devendo-se os mesmos e todos que o tocaram imergir em *mikveh*; e há a especificação de que se faça o ritual de purificação do corpo – através de banhos regulares – e das mãos – por meio do ritual de lavagem das mãos – antes de se entrar em contato com qualquer coisa santa.

A análise da *halakhah* de 4Q274 frg. 2 i, leva a crer, assim, que embora os paralelos sobre as leis de pureza e imersão sejam verificáveis em outras fontes, há um caráter de exceção, aqui, sobre o contato com líquidos impuros ou fluídos corporais decorrentes da prática sexual. Não parece haver nenhuma dissociação entre o responsável direto pela transgressão, isto é, o impuro por consequência da ejaculação; e entre os demais – homem ou mulher – que o tocaram ou tocaram nos utensílios que este contaminou, ficando todos e todas as coisas contaminadas pelo contato com o impuro, sujeitos à purificação por banhos e imersão em *mikveh*. Há, também, possivelmente no anseio em enfatizar o caráter de importância dos rituais de purificação, a menção a purificação regular de todos os indivíduos antes de entrar em contato com as coisas santas, estejam eles impuros por contato com fluídos corporais ou não.

4Q274 3 i-ii

O fragmento 3 i-ii de 4Q274, em associação aos fragmentos 1 e 2, também trata de impurezas decorrentes do contato com líquidos impuros, mas se além não a fluídos corporais, e sim à contaminação de líquidos. Composto por 12 linhas, o fragmento 3 i-ii de 4Q274 é o mais degradado dos três, tornando a leitura do mesmo e a reconstrução do material um exercício difícil. A partir da proposta de transcrição apresentada por Baumgarten (1999: 53) – a qual utilizamos para a nossa tradução –, infere-se que o conteúdo geral do fragmento 3 trata da contaminação de sucos, pois que estes são oriundos de vegetais e frutas colhidos fora do prazo de temporada; e se além também à contaminação de líquidos – especialmente água – por contato com vasos inadequados para o armazenamento. Assim, quando lido a partir de nossa tradução e do texto original, temos que:

[...] eles contaminaram o [...]	1
[...]	2
E todo (vegetal/fruta) que tem uma casca [...]	3
para a mais pura pessoa. Todos os vegetais/frutas [...]	4
do úmido de orvalho, deverá se comer. E se n[ã]o [...]	5
por meio da água, a menos que alguém [...]	6
da terra. Se houver sobre ele (o vegetal/fruta)	7
a chuva nele. Se o [...] tocá-lo [...]	8
no campo, com todo o seu poder com o propósito da temporada [do ano ...]	9
todo vaso q[ue] cai [nele... e cada]	10
aquele [...] no seu meio [... e cada]	11
líquido q[ue]	12
(4Q274 frg. 3 i-ii)	

[...] טמאו ה. [...]	1
[...]	2
וכול אשר יש לו חותם [...]	3
לטהור יותר כול הירק [...]	4
מלחת טל יאכל ואם ל[וא] [...]	5
בתוד המים כי אם איש [...]	6
הארץ אם יבואו עליה [...]	7
הגשם עליה אם יגע בוה ה[...]	8
בשדה בכול מודו לתקופת [השנה ...]	9
כל כלי חרש אשר י[פול] בו ... וכול	10
אשר בתוכו [...] וכול	11
המשקה א[שר] ...	12

Ainda que a leitura segura da *halakhah* de 4Q274 frag. 3 i-ii gere empecilhos consideráveis pelos danos presentes no pergaminho, a proposta de tradução do mesmo foi feita ao consideramos que a *halakhah* é derivada do

mandamento presente em *Vaykra* (11.34), tal como Baumgarten já havia apresentado na *editio princeps* da *DJD* (1999: 55). Assim, uma vez que o mandamento presente em *Vaykra* indica que “toda fruta/vegetal que se come, caso tenha entrado em contato com água, será impuro; e todo líquido que se bebe, a partir de um vaso, será impuro”, a leitura de nossa tradução foi condicionada pelo mandamento de *Vaykra*, levando-nos a crer que há um desenvolvimento específico, nesta *halakhah*, sobre o que se considera contaminação por água; fator que nos leva a indicar três casos distintos: contaminação de frutas e vegetais pelo contato com chuvas sazonais; contato de frutas e vegetais com orvalho; e contaminação da água que se bebe por meio do armazenamento inadequado desta em vasos, o qual ocasiona uma transgressão consciente na medida em que tal prática pode ser evitada.

Assim, pela associação feita com *Vaykra* (11.34), os três casos indicados na *halakhah* sobre a contaminação de líquidos por impurezas, incide sobre duas proibições, e uma permissão. No entanto, parece haver uma ambiguidade entre as proibições de se comer de frutas e vegetais que tiveram contato com água oriunda de intempéries tais como chuva e orvalho. Enquanto há permissão de se comer de frutas e vegetais que tiveram contato com orvalho, como indicado na linha 5; a mesma regra não parece incidir sobre frutas e vegetais que tiveram contato com água da chuva, ficando estes sujeitos a uma proibição, tal como apresentado nas linhas 8 e 9. Neste sentido, se considerado o mandamento de *Vaykra* como regra de interpretação para esta *halakhah*, tal como temos proposta, então parece haver uma distinção entre a água do orvalho – considerada pura – e a água da chuva que, nos campos de plantação, escorre sobre as frutas e vegetais – considerada impura e poluente possivelmente por levar consigo outros resíduos presentes no meio exterior. Para o reforço desta última leitura, também um paralelo com as leis de *shabbat* indicadas no Cairo Damasco (X, 20) apresenta a proibição de que “não se deverá comer nada que esteja no chão dos campos, em dia de *shabbat*”, levando a crer que as frutas ou vegetais que se colha a partir do chão, são proibidos de serem comidos em dia de *shabbat*, pelo contato que têm com impurezas; regra que parece ser válida também para as frutas e vegetais rasteiros que, ao entrarem em contato com água da chuva, ficam sujeitos às impurezas que esta carrega, tornando-se estes alimentos proibidos de serem consumidos em dia de *shabbat*.

A mesma ideia de contaminação da água pelo contato com impurezas decorrentes no meio exterior, é presente na proibição de se consumir a água que

tenha sido retirada de um vaso inapropriado para este fim. A linha 10 do fragmento 3 i-ii de 4Q274, indica que algumas impurezas podem cair dentro de um vaso – seja poeira ou cinzas –, levando a crer que o líquido armazenado neste vaso se torna impuro de ser bebido no *shabbat* pela contaminação a qual fica sujeito; argumento também presente na proibição em *Vaykra* (11.34) de se beber o líquido oriundo de um vaso, e presente também no Cairo Damasco, na menção de que “o toque de um homem impuro é tão impuro quanto a água contida em um vaso” (CD, X, 14), reforçando a ideia de que toda água armazenada em vaso se torna impura..

Entretanto, a menção a líquidos impuros por terem sido armazenados em vasos, parece fazer referência somente à água armazenada em grandes vasos e para fins diversos, não abrangendo a água utilizada para se beber durante a celebração do *shabbat*, pois ainda que esta seja também depositada em vasos sobre a mesa, a mesma não foi extraída de vasos de armazenamento – e sim de cisternas (*MISHNAH. Mas. Yadayim*, 4a) – e colocadas sobre vasos de mesa por um curto período, não agravando a contaminação desta, tal como leva a crer a *halakhah* presente no Cairo Damasco (X, 20), a partir da qual se indica que “nenhum homem deverá beber exceto (a água) do campo”, extraída de cisternas antes da celebração do *shabbat*. Neste sentido, parece haver uma dissociação entre a pureza da água extraída de cisternas – permitida para consumo em dia de *shabbat* –, que devido a seu depósito natural, não fica sujeita às impurezas do meio externo; e a água extraída de vasos de armazenamento – impróprias para consumo em dia de *shabbat* –, pois que ficam sujeitas, em seu estado de inércia, às impurezas do meio externo.

Em síntese do exposto acima, a *halakhah* de 4Q274 3 i-ii, ao comportar duas proibições gerais e duas permissões relativas à contaminação por contato com água, parece apresentar algumas particularidades no desenvolvimento da prática que se configurou em Qumran a partir do mandamento prescrito em *Vaykra* (11.34). Podemos, assim, elencar quatro casos de especificidade da *halakhah* em questão no concernente ao contato com água: 1) contaminação de frutas e vegetais rasteiros e que tenham casca por meio da água da chuva, tal como exposto nas linhas 3 e 7; 2) permissão de comer frutas e vegetais com casca ou sem, caso o contato que estes tenham tido com água de intempéries seja apenas o orvalho, tal como apresentado na linha 5; 3) contaminação de água por armazenamento em vasos, bem como descrito nas linhas 10, 11 e 12; e 4) permissão de beber água extraída de cisternas e colocadas por um curto período em vasos sobre a mesa, tal como apresentado pelo

paralelo da *halakhah* com fontes como Cairo Damasco (X, 20) e a *Mishnah* (*Mas. Yadayim*, 4a).

Dado o fato de que o fragmento 3 i-ii de 4Q274, ao tratar também da contaminação de líquidos, apresenta uma conexão com os fragmentos 1 e 2 de 4Q274, o foco central de desenvolvimento da *halakhah* de 4Q274 3 i-ii não é, ao contrário de 4Q274 I i e 4Q274 2 i, o contágio de líquidos impuros, e sim a contaminação de líquidos impuros. Neste sentido, não se tem qualquer indicação, em 4Q274 3 i-ii, de que um indivíduo que come frutas e vegetais impuros pelo contato com água, ou que bebe de água impura extraída de um vaso de armazenamento, pode contaminar outros, relegando a esta *halakhah*, somente a condição contrair impurezas, e não de contagiar por impurezas, tal como se faz presente em 4Q274 I i e 4Q274 2 i. Há, pois, neste sentido, uma dissociação entre a gravidade da contaminação por líquidos advindos de causas sexuais, como a exemplo de sangue e menstruação, e aqueles decorrentes da contaminação natural pelo meio externo, como a exemplo de água armazenada em vasos e frutas e vegetais rasteiros que tiveram contato com chuva. Embora as três *halakhot* incidam sobre casos de contaminação por líquidos – sejam estes de qualquer natureza –, somente as duas primeiras contraem impureza e contagiam impurezas, ficando 4Q274 3 i-ii associada a uma contaminação de menor grau, pois que apenas contrai impureza, não tornando o indivíduo que tem contato com água impura, também impuro.

4Q421 11

4Q421 integra, juntamente com 4Q420, as duas cópias pertencentes ao manuscrito 4Q Caminhos da Justiça^b, tal como apresentado pela primeira vez na *editio princeps*¹⁶² da DJD. Conforme primeiramente se acreditou, 4Q Caminhos da Justiça^b abarca um trabalho de gênero sapiencial, dedicado especialmente à sabedoria e conselhos dados pelo mestre da comunidade, entretanto, desde a primeira publicação do manuscritos, estudiosos vêm cada vez mais afirmando a presença de uma *halakhah* presente no fragmento 11 – o qual dedicamos aqui atenção –, devido ao foco que este emprega nas leis de pureza e ao paralelo presente entre 4Q421 11 com outras *halakhot* concernentes à pureza e imersão, as quais prefiguram em outros

¹⁶² Para *editio princeps*, cf. ELGVIN, T. 4QWays of Righteousness^b (PI. XVI). In. FITZMYER, S. J. et al (eds). *DJD XX*. New York: Oxford / Claredon, 1997. pp. 183-202.

manuscritos sectários de Qumran, no Cairo Damasco e em demais fontes rabínicas farisaicas.

Todo o texto de 4Q421 foi escrito em hebraico e data do período herodiano, possivelmente da primeira metade do século I EC. A degradação em alto nível do material, contudo, gera distinções consideráveis nas propostas de transcrição e tradução do texto, sendo possível encontrarmos, diante das sugestões de reconstrução baseadas na paleografia do período, traduções com conteúdos que afetam substancialmente a leitura direcionada ao fragmento. Todavia, tal como acreditamos, mesmo diante das partes danificadas do material – as quais afetam a leitura direcionada ao mesmo conforme a proposta de reconstrução empregada –, é possível ver no texto sobrevivente indicações claras sobre a presença de uma *halakhah* de *shabbat* que se desenvolveu, a partir de diferentes práticas, nos círculos rabínicos de diferentes comunidades judaicas. Indicando, desde já, nossa concordância com as formulações de reconstrução do fragmento 11 de 4Q421 proposta por Vered Noam e Elisha Qimron (2009: 61-62), apresentada primeiramente sob o título de *A Qumran Composition of Sabbath Laws and Its Contribution to the Study of Early Halakhah*, na revista *Dead Sea Discoveries*, ressaltamos ainda ao leitor os três pontos centrais de nossa análise no intuito de enfatizar a importância da releitura do fragmento 11 de 4Q421 para a compreensão da ascensão do judaísmo rabínico no período do pós Segundo Templo.

Num primeiro momento, apresentamos o texto original de 4Q421 11 sem qualquer proposta de reconstrução das partes que faltam; num segundo momento, indicamos a reconstrução do material feita em transcrição e tradução de Torleif Elgvin quando este foi publicado pela primeira vez, na DJD; num terceiro momento, assinalamos o texto reconstruído de 4Q421 11 por Vered Noam e Elisha Qimron, o qual apresenta paralelos mais enfáticos sobre a *halakhah* de *shabbat* e, por fim, damos sequência à proposta de nossa análise, fundamentada na presença efetiva de uma *halakhah* de *shabbat* no fragmento 11 de 4Q421 e a qual demonstra não somente um tipo de lei de trabalho no *shabbat*, referente à pureza, mas também contém indicação de uma lei de *shabbat* relativa à transporte; indício que abre um caso excepcional em Qumran no tocante às *halakhot*, visto que a presença de dois tipos diferentes de trabalhos de *shabbat* em uma mesma *halakhah*, não é verificável na literatura rabínica da qual temos conhecimento, antes do início do séc. III EC. Neste sentido, encontrar indícios sobre essa estilística legislativa em Qumran antes da

ascensão do rabinato farisaico de Jerusalém e da Babilônia, nos proporciona um olhar mais plural sobre o desenvolvimento da literatura rabínica a partir de uma comunidade que em muito se dissociou do forma normativa do judaísmo rabínico, mas não sem apresentar seus traços de semelhança.

- Tradução e transcrição das partes legíveis de 4Q421 11

A transcrição das partes legíveis do fragmento 11 de 4Q241, é feita considerando, sobretudo, a morfologia e a paleografia do período herodiano – era da qual data o manuscrito. Assim, ao passo que a letra *bet* (ב) é identificada pela forma corrente de ter um traço de base mais longo, desenhado da esquerda para a direita; as letras *waw* (ו) e *yod* (י), ao contrário, não apresentam uniformidade estilística, sendo difícil, muitas vezes, distinguir uma da outra. Também uma forma peculiar de *dalet* (ד) utilizada no período herodiano, é presente no fragmento, apresentando similaridade com a forma final de *kap* (כ). Considerada a estilística morfológica do texto, a tradução e a transcrição das partes legíveis do fragmento 11 apontam que:

[...] s [...]	1
[...] pwh comer e beber dele toda	2
[...] r hyh h n não deverá extrair dele	3
[...] aquele que trabalha não deixe-o iniciar	4
[...] homem b d l	5
[...] l y	6
(4Q421 11)	

[...] שא [...]	1
[...] פוח לאכול ולשתות ממנו כול	2
[...] ר היה ח נ אל ישאב ממנו	3
[...] כיא מלאכת היאה אל יחל	4
[...] איש ב ד [...]	5
[...] ל י [...]	6

Assim, ao passo que muitas das letras constituintes de algumas palavras são impossíveis de serem lidas senão por outro meio que a dedução, o manuscrito nos apresenta apenas 13 palavras – a maioria advinda das linhas 2 e 3 – possíveis de serem lidas de forma independente, a dizer: “comer e beber dele”, identificadas na linha 2 a partir do paradigma Qal do tempo verbal perfeito na construção da sentença *לאכול ולשתות ממנו*; “toda/cada/qualquer”, identificada também na linha 2 por meio da

palavra כול; “não se deverá extrair dele”, presente na linha 3 por meio do paradigma Qal no tempo verbal jussivo, apresentado por meio da forma negativa de ממו; “aquele que trabalha”, presente, na linha 4, por meio da expressão מלאכת e seguido da sentença negativa “não deixe-o iniciar”, identificada por meio de יחל; e a palavra “homem”, na linha 5, apresentada na forma de איש.

Uma vez que o sufixo masculino utilizado na forma de ממו (a partir de/dele – presente nas linhas 2 e 3 – pode se referir tanto a uma pessoa ou objeto, parece claro que a referência aqui é a um vaso ou recipiente, visto que a indicação é sobre beber e comer a partir de alguma coisa; também a linha 3, ao enfatizar que “não se deve extrair dele”, parece fazer referência à proibição de extrair água de um vaso em dia de *shabbat*; ainda que, na linha 2, a partícula negativa nos falte, considerando a presença da mesma na linha 3 e a nítida associação com a *halakhah* de *shabbat* que proíbe que se coma ou beba de tudo que foi armazenado em um vaso, ou que se extraia – líquidos e comidas – do mesmo; parece claro, sobretudo pelas indicações apresentadas nas linhas 2 e 3, que 4Q421 11 concerne a uma *halakhah* de pureza de líquidos e extração de líquidos e comidas a partir de vasos. Uma leitura que, reforçamos, é apresentada mais pelas partes legíveis do documento, do que pela proposta de reconstrução das partes que faltam baseadas, especialmente, nos paralelos encontrados no Cairo Damasco (XI, 9) e na *mishnah* do *Mas. Shabbat* (22, 3).

Tal interpretação sobre a presença de uma *halakhah* de pureza evidente em 4Q421 11, figura também nas propostas de transcrição e tradução de Torleif Elgvin (1997: 196) e Vered Noam e Elisha Qimron (2009: 61-62). No entanto, ambas as traduções colocam foco apenas na *halakhah* concernente à pureza, e não na ideia de carregamento que prefigura na proibição de extrair líquidos e comidas e partir de um vaso. Assim, as propostas de reconstrução de ambos se amparam na interpretação, das partes que faltam, feita em convergência às leis de pureza que configuram parte dos trabalhos de observância do *shabbat*; intuindo ao texto uma leitura padronizada da estilística narrativa halakhaica que se julgou ser comum aos períodos precedentes ao séc. III EC, unicamente pelo fato de que não se conhecia, a partir de outras fontes que a não a *Mishnah* e a literatura rabínica derivada dela, o emprego de dois trabalhos distintos de observância coexistindo em uma mesma *halakhah*.

- Tradução e transcrição de 4Q421 11 por Torleif Elgvin:

A proposta de tradução e transcrição de Elgvin do manuscrito 11 de 4Q421, foi formulada tomando como base a associação que os fragmentos 11 e 12 têm, pois que comportam colunas sequenciais. Na medida em que o fragmento 12 lida com dizeres de sabedoria, Elgvin acredita que o fragmento 11 deriva da última parte da seção de 4Q421 que contém dizeres de sabedoria, ou, em menor possibilidade, pertenceria à primeira parte da seção de assuntos concernentes ao Templo e ao sacerdócio (1997: 196). Entretanto, Elgvin indica a presença de dizeres halakhaicos no fragmento 11, os quais se apresentam em uma maior distinção dos demais fragmentos de 4Q421, pois são formulados, principalmente, pelas formas vetativa (*'al yiqtol*) e proibitiva (*lo' yiqtol*); uma excepcionalidade do fragmento que, ao que indica Elgvin (1997: 196), expressa que essas regras eram consideradas obrigatórias para a comunidade do Mar Morto. Isto posto, a tradução e a transcrição propostas por Elgvin apresentam que:

[...]	1
[c onfiável, beber e comer dele todas	2
[...] julgado, e isso vai ser em vão. Ele não deverá extrair dele	3
[...] por uma ação jus[ta] que isso é. Ele não deverá esperar	4
[...] homem no	5
[...] t[od]a	6
(4Q421 11)	

ושא[...]	תצא [...]	1
ב[]	טוח לאכול ולשתות ממנו כול	2
ספר [...]	והיה חינם אל ישאב ממנו	3
[...]	כיא מלאכת צ[דק] היאה אל יחל	4
[...]	ואיש בחד [...]	5
[כ]ול		6

As partes grifadas em negrito, configuram a interferência de Elgvin no texto ao tentar reconstruir os danos do manuscrito se amparando, além da paleografia, na concepção de ideias pertencentes aos dizeres de sabedoria. Tal como formulou na *editio princeps* da DJD, Elgvin acredita que 4Q421 11 lida, sobretudo, com dizeres de sabedoria relativos à essência do humano, e por isso ficam sujeitos à condição de transgressão das leis sagradas (1997: 197-198). Assim, para o autor, a linha 2 do manuscrito apresenta um mandamento positivo sobre leis relacionadas à comida e bebida, e faz alguma alusão também à condição do homem no Jardim do Éden (1997: 198), interpretação julgada pelo autor ao considerar, pelos demais dizeres de sabedoria presentes no manuscrito, que toda comida e bebida presente no Éden era

confiável e acessível, com exceção de um fruto proibido, tornando-se importante lembrar este episódio, no manuscrito, para lembrar à figura do humano sua condição frágil e corruptível quando não acatados os mandamentos divinos. Quanto à linha 3, Elgvin acredita haver uma menção de desapontamento caso se transgrida o mandamento de não extrair água – possivelmente de um vaso. Não há, entretanto, nenhuma proposta reconstrutiva de Elgvin que leva a crer que a *halakhah* presente em 4Q421 11 abarca *halakhah* de *shabbat*. Enquanto o autor é enfático ao destacar a excepcionalidade de um fragmento que apresenta dizeres de sabedoria concernente à matéria do humano e, juntamente, indica também uma proibição halakhaica, ele não aponta nenhuma evidência que explicita uma *halakhah* de *shabbat* no fragmento.

A proposta de Elgvin incide, assim, sobre quatro eixos de argumentação: 1) 4Q421 11 é parte do fragmento 12 e trata de dizeres de sabedoria; 2) 4Q421 11, ao ser construído nas formas vetativas (*'al yiqtol*) e proibitivas (*lo' yiqtol*), indica regras kalakhaicas consideradas importantes para a comunidade do Mar Morto; 3) enquanto a linha 2 expressa um mandamento positivo, a linha 3 expressa um negativo na menção de que caso se extraia água de um vaso, tal ação será considerada uma transgressão; 4) Embora seja possível verificar uma *halakhah* em 4Q421 11, a ideia central do fragmento concerne à matéria do humano em uma tentativa de lembrar o sujeito judeu, por meio de dizeres de sabedoria, que toda ação é corruptível quando não acatados os mandamentos divinos.

Embora a leitura que Elgvin lança ao fragmento parece gozar de um amálgama bastante eficaz dentro dos eixos de interpretação que ele propõe, dois problemas dos quais o autor não dá muita atenção se erigem como empecilhos para a efetividade de sua proposta: 1) se considerarmos que há um mandamento positivo, na linha 2, o qual coexiste com outros de caráter negativo, tal fato confere ao manuscrito uma característica atípica, visto que não se verifica, em qualquer literatura rabínica, mandamentos positivos empregados dentro de uma mesma *halakhah* para mandamentos negativos; e 2) ao deixar de lado, na linha 3, a importância de uma *halakhah* de *shabbat* relativa à proibição de extrair água de vasos, o autor força à fonte muito mais do que ela diz quando propõe que as partes que faltam lidam com dizeres de sabedoria; proposta que parece falha na medida em que a proibição de extrair água a partir de vasos só aparece em trabalhos de observância do *shabbat*. Embora o autor admita a existência de uma *halakhah* de *shabbat* no fragmento, ele

não reserva à mesma um espaço de atenção, convergindo suas análises mais para concepção de sabedoria que ele acredita ser o eixo central do texto.

- Tradução e transcrição de 4Q421 11 por Vered Noam e Elisha Qimron:

Com o intuito de rever algumas falhas não exploradas por Elgvin, Vered Noam e Elisha Qimron (2009: 62) se propuseram a uma nova interpretação de 4Q421 11 dando espaço à presença de uma *halakhah* de *shabbat* no manuscrito, a qual, em consonância com os autores, acreditamos reger a parte central do fragmento 11. Conforme sugere Noam e Qimron, 4Q421 trata-se de um trabalho ou dois – na medida em que é difícil determinar apenas uma estilística literária no manuscrito – reaberto, pois prefigura em outros manuscritos de Qumran, mas que em 4Q421 apresenta uma revisão com interpretações mais específicas (NOAM; QIMRON: 2009: 56). Assim, os autores assumem que 4Q421 lida com três gêneros diferentes de literatura: os fragmentos 1a + b; 3; e 10, apresentam dizeres de sabedoria; os fragmentos 421a; 2; 8; e 11-13, contém leis de *shabbat*; e o fragmento 9¹⁶³ seria o mais difícil de identificar, visto que não apresenta características literárias similares aos outros e, portanto, talvez seja a parte mais excepcional de 4Q421.

Ao assumir que parte de 4Q421 lida com dizeres de sabedoria, mas que estes não integram a parte central do manuscrito; Noam e Qimron, ao contrário de Elgvin, não identificam o fragmento 11 como associado a qualquer parte integrante dos textos relativos à sabedoria, e enfatizam que a presença de uma *halakhah* de *shabbat* em 4Q421 ocupa a parte nuclear do manuscrito. Assim, a proposta de tradução e transcrição dos autores parte do argumento basilar de que 4Q421 11 concerne a uma *halakhah* de *shabbat* e, portanto, a interpretação das partes que faltam e a dedução das letras não legíveis devem seguir a estilística narrativa de uma *halakhah*. Com essa proposta, os autores identificaram que:

[...]deixe-o carregar	1
[Não deverás abrir um vaso] tampado para comer e beber dele	2
qual[quer coisa]	2

¹⁶³ Conforme Noam e Qimron apresentam, o fragmento 9 de 4Q421 não pertence a nenhum dos gêneros qualificados no manuscrito pelas seguintes razões: a distância entre as linhas, neste fragmento, é maior do que nos outros; a letra *tsade* (צ) é distinta das demais; a palavra לו é escrita sem complemento somente neste fragmento; e o gênero do fragmento também apresenta distinção quando comparado aos demais (NOAM; QIMRON, 2009: 56, n.6).

[e se] ele acampar [próximo] de uma cisterna, ele não deverá extrair água dela no [shabbat]	3
[...] por que isso é um trabalho penoso. Não deverás profanar	4
[...] aquele na mão	5
[...] não deverás	6
(4Q421 11)	

	ישא [...] 1
[אל יפתח איש כלי] טוח לאכול ולשתות ממנו כול ד[בר]	2
[ואם על יד]בור יהיה חונה אל ישאב ממנו ב[שבת]	3
[...] כיא מלאכת עמל היאה אל יחל	4
[...] איש ביד [...] ל	5
[...] אל [...] י	6

Ao passo que as partes grifadas em negrito configuram a interferência de Noam e Qimron no texto, lendo-o a partir de uma *halakhah* de *shabbat*, os autores tomam como base para a interpretação e a reconstrução do fragmento, duas leis verificadas no texto a partir das partes legíveis e as quais estão presentes também no Cairo Damasco. Conforme apresentam os autores, a primeira lei, presente na linha 2, é relativa à proibição de se abrir um vaso fechado e comer e beber qualquer coisa armazenada nele (NOAM; QIMRON, 2009: 64). O paralelo encontrado no Cairo Damasco para essa lei – a qual mencionamos anteriormente nas leis de pureza –, não faz, como lembra os autores, menção específica à comida e bebida, apenas dizendo que não se deve abrir/extrair de um vaso no *shabbat*: *אל יפתח כלי טוח בשבת* (CD, XI, 9). Há, entretanto, a especificidade de se tratar de uma proibição de *shabbat* – fator negligenciado por Elgvin. Uma outra semelhança desta *halakhah* com as leis proibitivas de *shabbat*, se encontra na literatura rabínica tanaíta por meio de uma *mitsvah* preservada no *Mas. Shabbat* (22. 3), a qual indica que “não se deverá quebrar/destampar uma jarra/vaso para comer figos secos dele”.

A segunda lei, verificada pelos autores na linha 3, concerne à proibição de se extrair água – de um vaso ou cisterna – durante o *shabbat*. No entanto, na medida em que a água utilizada para a celebração do *shabbat* deve ser pura e extraída de cisterna antes da realização do mesmo, para então ser colocada em vasos de armazenamento temporário em cima da mesa – tal como discutimos anteriormente; a *halakhah* de 4Q421 11 parece identificar um trabalho reaberto por especificar a proibição de se extrair água de cisterna durante o *shabbat*, mesmo para indivíduos que estão acampados próximo a uma. Neste sentido, tratar-se-ia mais da especificação de um caso que, embora permitido antes da celebração do *shabbat*, se

efetivado durante a realização do mesmo, incide em transgressão. Isto posto, os autores condicionam sua interpretação tomando, mais uma vez, a associação com duas outras leis de *shabbat* presente no Cairo Damasco: a primeira indicando que “não deverás comer ou beber a menos que a comida ou a bebida esteja no campo”: ואל יאכל ואל ישתה כי אם היה במחנה (CD, X, 23); e uma segunda que enfatiza que “quando se está em uma jornada/viagem e se lava as mãos ou imerge (*em mikveh*), ele [está permitido] de beber [de uma fonte de água]”: בדרך וירד לרחוץ ישתה על עומדו ואל ישאב (CD, XI, 2) (QIMRON; NOAM, 2009: 64).

Ao apresentar as condições que vinculam a *halakhah* de 4Q421 11 a um trabalho de observância de *shabbat*, Noam e Qimron não só consideram, em maior instância, aquilo que a fonte nos diz, mesmo diante dos danos imputados a ela; como fazem ver na pluralidade estilística do manuscrito, a preservação de uma *halakhah* de *shabbat* relativa à pureza e imersão que se configurou em uma legislação comum para o judaísmo rabínico do período do Segundo Templo, sendo recorrente, ainda que por interpretações minimamente distintas, em todas as fontes rabínicas do período que nos chegaram. Neste sentido, a identificação, por Noam e Qimron, de que 4Q421 11 concerne a um trabalho reaberto no intuito de trazer novas interpretações e casos de exceção a uma *halakhah* de *shabbat* comum, acaba por conduzir ao fragmento uma nova proposta que, não só nos parece mais razoável que aquela indicada por Elgvin, como apresenta paralelos consistentes com outras fontes do período.

Os argumentos interpretativos de Noam e Qimron para 4Q421 11 abarcam, sobretudo, 4 eixos: 1) o fragmento 11 concerne nitidamente a uma *halakhah* de *shabbat*; 2) o fragmento 11 indica um trabalho reaberto de leis relativas à pureza que prefiguram, de forma bastante semelhante, também no Cairo Damasco (X, 23; XI, 2,9); 3) a linha 2 do fragmento abarca a proibição de abrir um vaso durante o *shabbat* para extrair dele comida e/ou bebida; 4) a linha 3 do fragmento é relativa à proibição de extrair água de uma cisterna, no *shabbat*, mas se atendo a uma interpretação advinda de um caso de exceção. Embora partidários da maior parte das proposições formuladas por Noam e Qimron, indicamos que a leitura dos autores incide, somente, na apresentação de um trabalho de observância do *shabbat*. leis de pureza e imersão. Entretanto, ao passo que 4Q421 é composto, consistentemente, de vários casos de exceção, ao contrário dos autores, vemos na *halakhah* de 4Q421 11 não somente um tipo de trabalho de observância, mas dois.

- 4Q421 11 sob a perspectiva de dois trabalhos de observância: pureza e transporte

Ao passo que as propostas de Torleif Elgvin e Vered Noam e Elisha Qimron identificam a presença de uma *halakhah* de *shabbat* no manuscrito, tal como cremos ser legível no mesmo – especialmente no fragmento 11; ambos os autores convergem suas análises para a leitura de apenas um tipo de trabalho de observância presente nesta *halakhah*: pureza. Isto dito, enfatizamos que nossa leitura do fragmento 11 de 4Q421 segue em via oposta à interpretação de Elgvin, que acredita que o fragmento 11 concerne, nuclearmente, à dizeres de sabedoria; e em via paralela à proposta de Noam e Qimron, que apresentam uma *halakhah* de *shabbat* relativa à pureza como o foco central de 4Q421. Acreditamos, pois, que 4Q421 11, ao se ater a uma *halakhah* de *shabbat*, apresenta dois trabalhos de observância: pureza e carregamento; uma leitura que, embora pouco enfocada por acadêmicos quando se propõem a analisar os manuscritos de Qumran, se tornou comum a partir da literatura rabínica *mishnaica*. Assim, uma vez que podemos ver traços dessa característica estilística em fontes precedentes à *Mishnah*, temos a oportunidade de conferir ao desenvolvimento da literatura rabínica traços de semelhança e diferença que tomaram forma no decorrer de seu processo.

Nossa proposição de que 4Q421 11 lida também com leis relativas à carregamento e fronteira, parte do princípio geral que rege este tipo de trabalho, isto é, a proibição de mover de “fora para dentro”, e de “dentro para fora”. As linhas 2 e 3 do fragmento, as quais temos utilizado como o eixo central de leitura do mesmo – pois que são as que conservam as partes mais legíveis do fragmento e apresentam proibições explícitas –, indicam a presença desses dois trabalhos de observância no *shabbat* e o porquê configuram transgressões, se realizados. Assim, ao identificarmos na linha 2 a sentença “comer e beber dele toda” (לאכול ולשתות ממנו כול), acreditamos, tal como Noam e Qimron sugeriram em suas traduções, que embora nos falte a partícula negativa – possivelmente devido ao dano do material –, trata-se também essa sentença de uma proibição, tal como impera em toda a construção do texto do fragmento. A descrição, em construção negativa, da *halakhah* presente no Cairo Damasco (XI, 9): “não deverás extrair de um vaso no *shabbat*” (אל יפתח כלי טוח בשבת) também reforça nossa leitura de que a linha 2 do fragmento 11 de 4Q421: “não deverás extrair dele” (אל ישאב ממנו) concerne a uma proibição, especialmente pela forma vetativa na qual ambas são formuladas. Neste sentido, parece haver uma

proibição clara, em ambas as linhas, relativa à abertura de vasos para se retirar dele comida e/ou bebida em dia de celebração de *shabbat*.

Um problema central que parece incidir não somente na proibição de comer e beber a partir de um vaso, pois que a comida e a bebida armazenada nele podem ter se tornado impuras; mas também na cautela de evitar que se abra um vaso e se retire qualquer coisa de dentro dele, pois que tal exercício implicaria na condição de trabalho e recairia na regra de não mover de ‘dentro para fora’. Tal como mencionado nas discussões anteriores sobre leis de carregamento e fronteira, toda ação aplicada ao corpo que configure um exercício físico medido segundo o princípio de mover o corpo ou mover algo de ‘fora para dentro’ e/ou de ‘dentro para fora’, se qualifica como proibição derivada do mandamento prescrito em *Shemot* (16.29); um ideia que parece incidir na *halakhah* de 4Q421 11 na medida em que ela utiliza, duas vezes, a indicação de lugar presente na classe adverbial מִמֶּנּוּ (a partir dele/dele), e faz menção ao verbo בָּשַׁשׁ (extrair) como ação que implica em transgressão direta caso: a) se abra um vaso; b) se retire do vaso qualquer coisa para comer ou beber; não há, entretanto, a especificação de qualquer comida ou bebida que se retire do vaso, fator que parece convergir para uma transgressão imediata pelo simples fato de se abrir um vaso e retirar qualquer coisa dele. Isto posto, quando analisados os paralelos das propostas de transcrição e tradução do fragmento 11 de 4Q421, temos que:

4Q421 11:		
Nuances das Propostas de Transcrição e Tradução		
ELGVIN	NOAM / QIMRON	CRUZ
Eixo central: dizeres de sabedoria	Eixo central: <i>halakhah</i> de <i>shabbat</i>	Eixo central: <i>halakhah</i> de <i>shabbat</i>
Linha 2: mandamento positivo	Linha 2: mandamento negativo	Linha 2: mandamento negativo
Linha 3: mandamento negativo	Linha 3: mandamento negativo	Linha 3: mandamento negativo
Concerne a uma <i>halakhah</i> de pureza	Concerne a uma <i>halakhah</i> de <i>shabbat</i>	Concerne a uma <i>halakhah</i> de <i>shabbat</i>
Trabalho de observância: pureza e imersão	Trabalho de observância: pureza e imersão	Trabalho de observância: pureza e transporte
Leitura baseada no fragmento 12 de 4Q421	Leitura baseada nos paralelos com o Cairo Damasco	Leitura baseada na paleografia do texto

Mediante a nossa proposta de tradução e interpretação de que 4Q421 11, temos a presença de uma proibição incidindo sobre dois tipos diferentes de trabalho de observância no *shabbat*: pureza e transporte, pois que ambos estão interligados e, caso se realize um, se transgride o outro. Um vício cíclico que conduziria o sujeito judeu observante a uma condição de transgressão passiva originada na tentativa de praticar a *mitsvah* conforme seus desígnios. Neste sentido, a identificação de dois tipos de trabalho operando como proibições de igual peso em uma mesma *halakhah*, parece demonstrar, em Qumran, a presença de uma lapidação dos estudos da lei oral de forma que, na interpretação cautelosa dos mandamentos, eles não pudessem se anular ou ser contestados; um fator que se tornou característico da literatura rabínica farisaica especialmente a partir do séc. III EC, com a compilação da *Mishnah*.

Em consonância com as proposições de Noam e Qimron – algumas das quais julgamos pertinentes pelos dados presentes nas fontes e pelo espaço reservado àquilo que o texto nos fala –, cremos que 4Q421 11, ainda que se configure um manuscrito complexo pela pluralidade de gêneros literários que apresenta e por tratar de tantos casos de exceção, preserva em seu cerne uma lei oral convertida em *halakhah* que foi de suma importância para a prática de realização do *shabbat* no mundo antigo próximo oriental. Na medida em que podemos ver indícios dessa *halakhah* a partir de interpretações distintas, seja na literatura ocidental por meio dos trabalhos de Josefo e Philo; na literatura rabínica farisaica por meio da *Mishnah*; e na literatura rabínica sectária, a partir dos manuscritos de Qumran e do Cairo Damasco, temos um eixo de suma importância para compreender as nuances empregadas pelos diferentes tipos de judaísmos no mundo antigo. Nuances essas que, muitas vezes, ficamos impossibilitados de analisar em seus pormenores, visto que a maior parte dos trabalhos relativos à lei oral judaica antiga são identificáveis somente no texto mishnaico. A possibilidade de comparação dessas leis, sobretudo a partir de dois eixos de *halakhot* rabínicas: *Mishnah* e Manuscritos de Qumran, não só lança luz à identificação de diferentes práticas legislativas em Qumran, como elucida aspectos mais amplos dos caminhos adquiridos pelas práticas rabínicas primitivas.

4.3.3 Jurisdição e *Halakhot* de *Shabbat* nos Manuscritos de Qumran: Conclusões Gerais do Estudo de Caso

O estudo de caso das particularidades inerentes à uma jurisdição presente em Qumran e às *halakhot* de *shabbat*, nos permitem ver as nuances que a Lei oral adquiriu na comunidade do Mar Morto. Ao percebermos indícios da legislação oral em esferas que conservam a aplicabilidade desta no plano secular a partir de instâncias que podemos qualificar como de lenta mutabilidade, a exemplo da jurisdição/legislação, e de rápida mutabilidade, como a exemplo dos rituais de semanais de celebração do *shabbat*, as particularidades da legislação oral em Qumran nos apontam para características que se desenvolveram de forma a suprir as expectativas sectárias da comunidade assentada no deserto da Judeia.

Advinda de interpretações extraídas, sobretudo, dos textos sagrados, a lei oral se converteu, em Qumran, em regras dispostas no âmbito comunal para conduzi-lo a partir de funções sacerdotais. A instauração de uma Assembleia sacerdotal no seio da comunidade e dirigida por sacerdotes, ainda que dificilmente possa ser descrita em termos institucionais, foi de vital importância na estrutura administrativa de Qumran a tal ponto que o sacerdote se converteu também em juiz; uma instância responsável – além das funções sacerdotais – por aconselhar, dirigir, inquirir e julgar. A figura do Guardiã/Mestre atuando na hierarquia comunal e sacerdotal de Qumran, nos aponta evidências da dinâmica sacerdotal na qual a comunidade do Mar Morto se desenvolveu e, ao mesmo, tempo, apresenta um estreitamento com a esfera secular na medida em que, ao se converter juiz, o Guardiã/Mestre é o sacerdote responsável por manter a fidelidade dos membros da comunidade no cumprimento com a regras sectárias, muitas das quais dispostas no Livro da Meditação e/ou derivadas de interpretações advindas da Lei de Moshe.

Também as *halakhot* de *shabbat* presentes nos Manuscritos de Qumran são um indicativo da associação entre esfera celestial e secular dentro do ideal de vida sectária da comunidade. Os trabalhos de observância do *shabbat* identificados a partir das leis de: a) carregamento e fronteira (4Q251 frgI); b) leitura de textos sagrados (4Q264a frg I); c) e pureza e imersão (4Q274 frg I i; 4Q274 frg 2 i; 4Q274 frg 3 i-ii; e 4Q421a), nos deixam ver as particularidades halakhaicas que a comunidade de Qumran adotou de forma que estas também convergissem para a realidade sectária da comunidade, sustentando um ideal de vida comunal que tenta afastar o judeu observante de práticas que pudessem corrompe-lo. Podemos identificar, pois, a partir das *halakhot* de *shabbat* praticadas em Qumran, uma disparidade interpretativa quando comparadas às *halakhot* de *shabbat* praticadas entre o judaísmo

rabínico farisaico de Jerusalém e da Babilônia. Dentre as particularidades das *halakhot* de *shabbat* vigentes em Qumran, temos que:

a) A lei de carregamento e fronteira, em Qumran, também obedece ao princípio de ‘mover de fora para dentro’ e ‘mover de dentro para fora’, extraído do mandamento prescrito no livro de *Shemot* (16:29), e este princípio atua também como o delimitador para a noção de fronteira, isto é, os limites nos quais se pode considerar qual é o espaço de realização da tarefa de mover e/ou carregar. No entanto, a degradação do material não nos permite ver qual a especificidade desta *halakhah* para o transporte de objetos dentro do local de assentamento do sujeito para a realização do *shabbat*, ficando nossa interpretação condicionada pelos paralelos desta mesma *halakhah* no Documento de Damasco (CD A, XI, 15a).

b) A *halakhah* de leitura de textos sagrados apresenta paralelos fortes com *Isaiah* (58.13) e com o Documento de Damasco (CD, X, 18), incidindo sobre proibições relativas a determinados estudos e discursos que não devem ser realizados durante a celebração do *shabbat*. Neste sentido, a *halakhah* em questão, ao lidar com proibições explícitas, abarca um mandamento essencialmente negativo mas não sem comportar um caráter de exceção no concernente a algumas proibições. Também o termo רפּו não nos permite restringir, com precisão, quais livros sagrados são proibidos de ser lidos e estudados no *shabbat*, não sendo possível fazermos maiores assertivas sobre a delimitação dos livros pertencentes à Neviim que eram estudos e/ou lidos durante o *shabbat*. Assim, tal como argumentou Tigchelaar (1998: 367), a lei de leitura de textos sagrados no *shabbat*, em Qumran, tratou-se mais de uma *halakhah* de exceções, na qual as proibições desta – e por isso o caráter negativo da mesma – foram enfáticas, mas não sem abrir portas aos casos de exceções daquilo que se considerou permitido e/ou proibido, configurando-se essa uma característica primordial da lei de leitura de textos sagrados em Qumran.

c) As leis de pureza e imersão em Qumran são derivadas dos mandamento de purificação do corpo, presentes em *Bamidbar* (5. 2-3) e em *Vaykra* (11.34). Elas lidam, principalmente, com as impurezas decorrentes do contato com fluídos corporais – masculino, no concernente à sêmen; e feminino, relativo à menstruação – e com a água considerada impura para a celebração do *shabbat*, esteja essa contaminada por armazenamento em vasos ou por ação de intempérie (que como a exemplo da chuva, carrega as impurezas do meio com ela). No concernente às impurezas decorrentes do contato com fluídos corporais, as leis de pureza e imersão relegam um caráter de

negatividade e transgressão ao indivíduo contaminado, não sem, entretanto, apresentar as condições que podem purificá-lo e torná-lo apto para o retorno à vida observante e sagrada. Não se tratam, grosso modo, de leis de impureza definitiva, pois o ritual de purificação do corpo pode trazer o judeu observante ao seio comunal novamente. Há, entretanto, condições de impureza que, devido à sua gravidade, podem tornar o impuro excluído da vida comunal. Nesse sentido, as leis de pureza e imersão incidem sobre um grau de gravidade que as qualificam conforme suas ações voluntárias e involuntárias; ao passo que a contaminação por sêmen incide sob o mesmo grau para o responsável direto pela ação, e os demais que o tocaram, ficando todos igualmente contaminados. Um fator que confere particularidade à essa lei em Qumran.

Diante de todos os casos de exceção apresentados pelas *halakhot* de pureza e imersão em Qumran, talvez o mais expressivo seja a *halakhah* de 4Q421 11, que apresenta dois tipos de trabalhos de *shabbat*: pureza e imersão, e carregamento e fronteira, em uma mesma *halakhah*. As proibições relativas à extração de comidas e bebidas a partir de vasos, não versam somente sobre o caráter de impureza dos mesmos. Se tornam também proibições por acarretarem a ação de ‘mover de dentro para fora’ e de ‘fora para dentro’, a qual caracteriza as proibições dos trabalhos de carregamento e fronteira. Uma vez que tal característica é constatada a partir da literatura rabínica que se desenvolveu com a *Mishnah*, encontrar traços dessa mesma estilística legislativa em Qumran, incrementa nossa percepção sobre a abrangência do desenvolvimento da literatura rabínica na prática escrita e legislativa que se fez presente nas várias formas de judaísmo no mundo antigo, especialmente entre os séculos II AEC e II EC.

4.4 Jurisdição e *Halakhot* de *Shabbat*: Semelhanças e Diferenças entre a *Mishnah* e os Manuscritos de Qumran

Uma vez que nossa proposta analítica busca investigar a presença da legislação oral em duas fontes que relatam práticas judaicas distintas e correspondentes às expectativas das comunidades às quais falavam, nos interessa, por meio do estudo de caso das mesmas, identificar os pontos de semelhança e

diferença dessas no concernente à *Mitsvah*. A partir do momento em que podemos ver o espaço reservado à Lei oral através de práticas e interpretações que se configuraram consideravelmente diferentes – não sem, entretanto, abarcar um princípio legislativo em comum: o da *Mitsvah* – lançamos novos olhares ao desenvolvimento da literatura rabínica antiga e à influência da prática rabínica na filosofia e na liturgia de diferentes comunidades judaicas.

Partimos, assim, da estruturação geral que compõe o *corpus* jurídico e legislativo – lido por meio das *halakhot* de *shabbat* – de ambas as fontes, para elencar os pontos de convergência e dissonância entre elas. Num primeiro momento, apresentamos a jurisdição que se fez presente no judaísmo rabínico farisaico por meio do *Mas. Sanhedrin*, tratado legislativo do texto mishnaico; em seguida, expomos a dinâmica da jurisdição que se estabeleceu na comunidade de Qumran com as particularidades sectárias que foram inerentes a essa. Na segunda parte de nosso estudo comparado, apresentamos os pontos de semelhança e diferença entre as *halakhot* de *shabbat* presentes em ambas as fontes, como forma de perceber a origem divina que ambas têm na preservação e manutenção da lei oral, não sem, entretanto, apresentar interpretações distintas das mesmas que foram decisivas nas práticas litúrgicas da legislação oral. Uma constatação que faz encerrar as premissas de uma homogeneidade do judaísmo antigo mesmo dentro da Palestina no concernente ao desenvolvimento de uma literatura sagrada advinda com os mandamentos orais.

4.4.1 Jurisdição na *Mishnah* e nos Manuscritos de Qumran: Semelhanças e Diferenças

Ao remontarmos o quadro jurídico competente às comunidades judaicas de Jerusalém e da Babilônia, e do deserto da Judeia, diferenças expressivas se ascendem como forma de inserir ao campo jurídico nas expectativas filosóficas, litúrgicas, institucionais e demográficas de dois diferentes tipos de judaísmo. Se, por um lado, a dimensão complexa das comunidades farisaicas de Jerusalém e da Babilônia pôde contar com sistema jurídico bastante desenvolvido para depositar os assuntos de âmbito civil e sagrado; a mesma possibilidade de reconstrução dos pormenores de uma jurisdição atuante em Qumran nos falta pela escassez de dados nas fontes e, muito possivelmente, também pela proporção demográfica da

comunidade, que não precisou de um sistema jurídico complexo e o inseriu nos anseios sectários dessa.

Ainda que com suas particularidades inerentes, a jurisdição judaica antiga comportou tarefas tais quais inquirir e julgar assuntos de caráter civil e sagrado e foi de vital importância no estreitamento das esferas celestial e secular para se cumprir o ideal de vida observante, aquela que transporta para as práticas do cotidiano os deveres para com a Lei sagrada revelada por pacto divino. Neste sentido, a presença de uma jurisdição judaica no âmbito das práticas comunais se erige como uma “fundação autoritária” (FAUR, 1993: 1657) de suma importância para a regência do judaísmo enquanto religião do pacto sagrado, seja ele de qual filosofia sectária ou litúrgica for.

Ao percebermos a atuação da jurisdição judaica empregada pelo judaísmo rabínico das comunidades provindas de Jerusalém e da Babilônia, nos deparamos com um modelo jurídico instituído de forma a validar a legislação oral no âmbito secular. A proposta de redação da *mitsvah* com a *Mishnah*, ainda que seja qualificada como uma proibição divina – visto que os mandamentos orais deveriam ser repassados apenas de forma oral –, não adquire no judaísmo rabínico um peso negativo ou transgressivo, pois as atribuições sagradas conferidas à *Mishnah* as transformam em um modelo que preza pela originalidade dos mandamentos repassados à Moshe, supondo-os incorruptíveis. A mesma ideia parece prevalecer na comunidade de Qumran, que embora não disponha de um tratado compilado com o fim de preservar a legislação oral de forma narrativa, a manteve de forma dissolvida nas diversas *halakhot* de *shabbat* e em algumas regras sectárias da comunidade.

Para a manutenção do vínculo entre Lei sagrada e prática cotidiana, a presença de um tribunal competente para julgar assuntos sagrados e cívicos se erige como instituição de suma importância para as comunidades judaicas antigas. No rabinato farisaico de Jerusalém e da Babilônia, O *Sanhedrin* é a instituição responsável por gerir essa jurisdição. Ele abarca não somente o tribunal que funcionava junto ao Templo, mas principalmente indica a presença de um sistema jurídico ordenado a partir de 3 tipos diferentes de tribunais: Grande *Sanhedrin*, composto por 71 juízes; *Sanhedrin* Menor, constituído de 23 juízes; e *Beit Din*, dirigido por três juízes. Ao passo que o *Sanhedrin* dos 71 funcionava junto ao Templo e, após a destruição deste, foi instaurado por duas vezes em Jamnia, os demais tribunais eram instaurados nas comunidades judaicas conforme o número de membros que

comportavam, ficando o *Beit Din* instaurado em comunidades de pequeno porte e, conseqüentemente, inapto a julgar casos considerados de difícil resolução ou aplicar sentenças de morte sem autorização do *Sanhedrin* dos 23 ou dos 71.

A eleição dos juizes designados para atuar em cada um desses tribunais, se dava mediante o grau de instrução dos mesmos na Lei de Moshe, bem como a atuação exemplar desses como homens observantes. Ao passo que o *Sanhedrin* dos 71 e o *Sanhedrin* dos 23 só admitiam *daianim*, isto é, homens instruídos no mais alto nível de interpretação e observância da Lei, casados e pais de família; a mesma exigência não era feita para os juizes atuantes nos *bateh dinim*, se exigindo que apenas um fosse rabino e os dois demais apenas homens observantes. Também a competência de cada assunto a ser julgado, era distribuída conforme a instrução dos juizes, ficando casos de transgressão sagrada aptos a serem julgados por sacerdotes e, na ausência destes dentro dos *bateh dinim*, os casos deveriam ser repassados ao demais tribunais.

A figura do sacerdote-juiz aparece na jurisdição farisaica a partir da atuação do *Mashua Cohen* e do *Cohen Gadol*, ambos sumo sacerdotes, mas o primeiro atuante no *Sanhedrin* dos 71, conciliando a função sacerdotal com a jurídica que funcionava junto ao Templo, e o segundo designado como o alto sacerdote do *Sanhedrin* dos 23. Ainda que a presença do sacerdote-juiz seja uma realidade inerente ao sistema jurídico judaico antigo, no judaísmo farisaico sua atuação parece ter sido mais efetiva no *Sanhedrin* dos 71, não sendo possível observar a amplitude dessa função nos *Sanhedrin* dos 23 e nos *bateh dinim*, este último não contando com a presença de qualquer figura sacerdotal.

O exame das testemunhas e a sentença aplicada à cada caso, também obedecem, no *Sanhedrin*, a um processo de averiguação de provas e inquérito para refletir na decisão final do julgamento. Há a possibilidade de sentença recorrida mediante ao prazo de 30 dias após a apresentação das provas, dependendo do tipo de caso a ser julgado e se este for, sobretudo, de instância capital. No entanto, não há chance de absolvição para casos de transgressão litúrgica consideradas graves, ficando estes sentenciados à banimento e/ou pena de morte. No judaísmo farisaico, a condenação também pode ser abrangida ao plano celestial, ficando o indivíduo condenado a cumprir penitência terrena e divina.

Em Qumran, ao passo que a jurisdição vigente pretende um compromisso com os mandamentos presente na Lei divina e no Livro da meditação – a regra

sectária da comunidade –, a unidade responsável por abarcar esse entrelaçamento é descrita nos manuscritos sob o nome de Assembleia Sagrada Suprema para os filhos de Aram, a qual se instaurou como uma instância de autoridade administrativa e jurídica responsável por disseminar o ideal de observância e manter o membro da comunidade fiel aos preceitos sectários desta. Composta por 10 juízes, os quais todos são sacerdotes e um deles ocupa a função de Guardiã/Mestre, cargo hierárquico responsável por inquirir, aconselhar, instruir e julgar, a Assembleia de Qumran aponta para a presença de uma dinâmica sacerdotal em Qumran que transfere para a figura do sacerdote as responsabilidades primárias da comunidade, não se abstendo essas apenas de funções sagradas. O sacerdote-juiz, em Qumran, tem um papel de autoridade frente aos demais rabinos e seu veredicto é autoritário, não sendo possível recorrer à sentença aplicada. Enquanto o Guardiã/Mestre se ocupa, principalmente, de julgamentos de transgressão litúrgica e por manter a fidelidade dos membros para com os preceitos sectários da comunidades; os outros sacerdotes são imbuídos de funções sagradas e por inquirir e julgar casos de transgressão pequena ou branda.

Embora a presença do sacerdote assumindo a função de juiz seja observável em diversas comunidades judaicas pelo Oriente Próximo e o Ocidente mediterrânico, as características atribuídas a esse, bem como a autoridade que o mesmo adquire fora de assuntos sacerdotais, se torna uma particularidade inerente aos preceitos filosóficos e litúrgicos de cada comunidade. Se a complexa disposição jurídica do rabinato farisaico atribuiu uma especificidade de assuntos tratados por cada juiz e confere também espaço de autoridade ao sacerdote, colocando-o como instância máxima para julgar crimes de âmbito cívico e sagrados, não cremos que tal fato se deve tanto à demografia dessas comunidades, que contavam que uma amplitude consideravelmente maior que a de Qumran e, por isso, exigiram organismos mais complexos em seu seio administrativo.

A fundamentação do espaço de amplitude reservado ao sacerdote, em Qumran, parece ser, antes, a dos preceitos que regerem a filosofia sectária da comunidade, que instaurada sob iniciativa de um corpo sacerdotal apartado da corrupção que se julgava ter instaurado no Templo de Jerusalém, fez converter para o sacerdote, aquele que dirige os serviços sagrados e templários por direito hereditário conferido segundo vontade divina para os descendentes de Aram, a figura de maior autoridade para dialogar entre a esfera sagrada e a secular de forma a abrir os caminhos de observância para a vida judaica ideal. Neste sentido, a dissociação que

o judaísmo farisaico e o judaísmo de Qumran têm nas funções atribuídas aos sacerdotes, não parece ser mais do que efeito dos preceitos filosóficos que guiaram ambos os tipos de judaísmo.

Ao elencarmos as diferenças e as semelhanças entre as jurisdições instauradas nas comunidades judaicas de Jerusalém e da Babilônia – correspondentes ao judaísmo farisaico –, e no Mar Morto – correspondente ao judaísmo de Qumran –, conseguimos perceber a presença da Lei oral e de jurisdições que foram consonantes à realidade de cada comunidade. Temos, pois, como balanço do comparativo entre ambos os tipos de judaísmo, o seguinte quadro:

JURISDIÇÃO JUDAICA NO ORIENTE PRÓXIMO ANTIGO (Semelhanças e Diferenças)	
JUDAÍSMO FARISAICO	JUDAÍSMO DE QUMRAN
Fundação autoritária responsável por validar a Lei divina no plano terreno	Fundação autoritária responsável por validar a Lei divina no plano terreno e por manter os preceitos sectários
Legislação fundamentada na Lei conferida a Moshe	Legislação fundamentada na Lei conferida a Moshe e no Livro das Meditações (regras sectárias)
Jurisdição presente sob três tipos de tribunais: <i>Sanhedrin</i> dos 71; <i>Sanhedrin</i> dos 23; e <i>Beit Din</i>	Jurisdição presente sob a forma administrativa da Assembleia Sagrada Suprema, com 10 sacerdotes-juizes.
Atuação do sacerdote-juiz na figura do <i>cohen gadol</i> e do <i>mashua cohen</i>	Atuação do sacerdote-juiz na figura do Guardião/Mestre e dos demais sacerdotes da Assembleia
Sacerdotes são elegíveis para julgar casos de transgressão sagrada ou para dar o veredicto final	Sacerdotes são elegíveis para julgar casos de qualquer instância criminal: cívica e sagrada
Transgressão litúrgica grave acarreta em banimento e/ou pena de morte	Transgressão litúrgica grave acarreta em banimento e/ou pena de morte

Ao passo que a presença de uma jurisdição no judaísmo farisaico e no judaísmo de Qumran se configurou de suma importância para o cumprimento da Lei divina no plano terreno, estreitando as duas esferas, a implementação dos rigores preponderantes à essa jurisdição assumiu características contrastantes em cada comunidade. Se, por um lado, podemos perceber uma origem em comum dessa jurisdição, a qual se utiliza, em ambos os casos, da criação de um *corpus* jurídico com o fim primeiro de julgar as transgressões advindas do descumprimento da Lei que foi

conferida a Moshe na forma de *Torah* e de *Mitsvah*; por outro as adaptações encontradas por essas comunidades para validar a Lei celestial no plano terreno, são correspondentes às suas premissas filosóficas e litúrgicas. A presença da Lei oral a partir do tecido jurídico e dos contratos que esse nos aponta quando comparadas as jurisdições correspondentes ao judaísmo farisaico e ao judaísmo de Qumran, nos permite notar um princípio divino regente nos vários judaísmos do mundo antigo e também dentro da Palestina; não sem, entretanto, trazer indícios consistentes sobre a (des)uniformidade que foi preponderante até mesmo prática legislativa, fosse ela de caráter sagrado ou cívico/comunal/sectário.

4.4.2 *Halakhot de Shabbat* na *Mishnah* e nos Manuscritos de Qumran: Semelhanças e Diferenças

A presença das *halakhot de shabbat* na *Mishnah*, conservadas sobretudo no *Mas. Shabbat*, e nos Manuscritos de Qumran, oriundas principalmente da caverna 4 e das cópias que foram preservadas no Documento de Damasco, nos apontam indícios da preservação da legislação oral por meio de um dos mandamentos primordiais da Lei divina: o cumprimento do *shabbat*. A celebração do *shabbat* inseriu as práticas de observância concernentes a ele em um ritual litúrgico semanal que, devido a sua recorrência, facilmente poderia tornar as regras competentes a este abstraídas e reformuladas, não fosse a essência divina do mesmo como mandamento originário. Neste sentido, ao passo que a tradição judaica, compreendida *latu sensu*, sempre procurou manter a fidelidade com as regras básicas do *shabbat* conforme o que foi instruído na *Torah*, o caráter ritualístico deste, dissolvido no cotidiano judaico e no ideal de vida observante, não pôde concentrar uma homogeneidade litúrgica na prática do *shabbat*. Não obstante, há a intenção de conservação dos mandamentos que foram repassados a Moshe, conferindo às *halakhot de shabbat* um espaço de rico acesso para a manutenção da Lei oral, ainda que esta tenha adquirido práticas condizentes com as interpretações sagradas das comunidades às quais estavam inseridas; fator que demonstra uma dissonância litúrgica que nos judaísmos do mundo antigo, ainda que no tocante a um mandamento primordial que deveria se supor incorruptível.

Uma vez que as *halakhot* de *shabbat* nos permitem ver a legislação oral inserida nos trabalhos de observância do *shabbat*, os quais partem de mandamentos em comum, mas abarcando práticas que se configuraram destoantes, notamos o espaço conferido à literatura rabínica na preservação dessas leis e na interpretação que direcionavam às escrituras sagradas, se consolidando essas interpretações também sagradas na medida em que estavam vinculadas ao mandamento primordial. Tendo, pois, como objetivo elencar as semelhanças e diferenças que se destacaram nas *halakhot* de *shabbat* das comunidades de Jerusalém e da Babilônia, e de Qumran; apresentamos os contrastes oriundos das análises de nossos estudos de caso a partir dos quatro tipos de trabalho de observância do *shabbat*: leis de carregamento e fronteira; leis de ascendimento das velas e cuidados com o fogo; leis de leitura de textos; e leis de pureza e imersão.

4.4.2.1 Leis de Carregamento e Fronteira na *Mishnah* e nos Manuscritos de Qumran

As *halakhot* de *shabbat* da *Mishnah* e dos Manuscritos de Qumran no concernente aos trabalhos de observância relativos a carregamento e fronteira, apresentam bastante similaridade. Na *Mishnah*, as leis de carregamento e fronteira são explicitamente derivadas do mandamento prescrito no livro de *Shemot* (16.29), o qual relata a proibição de mover objetos de um local para o outro durante o *shabbat*, gerando assim movimento – convertido, na interpretação bíblica e rabínica, para a ideia de trabalho – do corpo. A ideia de movimento/trabalho está associada, na interpretação rabínica talmúdica, ao princípio de ‘mover de dentro para fora’ e ‘mover de fora para dentro’, o qual se instaura como base analítica para as qualificações daquilo que pode ser considerado trabalho ou não. A noção de fronteira também se erige, nas *halakhot* de *shabbat* da *Mishnah*, pelos limites daquilo que se considera o local de assentamento do sujeito para a celebração do *shabbat*, delimitando o espaço permitido para o transporte de objetos sem, entretanto, trazer maiores especificidades sobre as regras para transporte de objetos dentro do local de assentamento do sujeito. A falta de mandamentos para suprir as especificidades da proibição de carregamento e fronteira durante a celebração do *shabbat*, fez a interpretação rabínica farisaica adotar uma regra geral, derivada de um mandamento explícito, para aqueles que não

apresentam regras específicas, se consolidando esse princípio na regência da maior parte das *halakhot* presentes da *Mishnah*.

Igualmente, se observa a lei de carregamento e fronteira na *halakhah* de Qumran, como derivada do mandamento prescrito no livro de *Shemot* (16.29), mas a partir de paráfrases exegéticas. A proibição de transporte de objetos de um lugar para outro, em Qumran, também se converteu na interpretação rabínica de ‘mover de dentro para fora’ e ‘mover de fora para dentro’. Na medida em que 4Q251 I demonstra este princípio por meio da construção ןַי (e a partir de / e do lado oposto), indicando que a proibição mencionada vale também para o reverso dessa ideia, isto é, tornando-se proibido mover de fora para dentro e também de dentro para fora, a interpretação rabínica de Qumran parecem ter adotado o mesmo princípio vigente entre a interpretação rabínica farisaica. Ademais, a noção de fronteira aplicada à proibição dessa lei, também comporta os limites de assentamento do judeu observante para a celebração do *shabbat*, tal como se preservou também nas cópias advindas do Documento de Damasco (CD A, XI, 15a).

A proibição de mover objetos de um lugar para outro, a qual incide na noção de trabalho por retirar o indivíduo de sua condição de inércia ou descanso, é apresentada, em Qumran, por meio de diferentes leis e as quais foram preservadas no Documento de Damasco. Leis como a proibição do açoitamento de animais em período de *shabbat* (CD A, XI, 13b) ou a retirada de água da cisterna (CD A, XI, 14a), são principalmente medidas por incidirem sobre a proibição de movimentação do corpo e do princípio de mover de um local para outro. Não há em Qumran, entretanto, como ocorre nas *halakhot* de *shabbat*, a presença de um princípio geral utilizado como regra normativa para as leis específicas. Ainda que a *halakhah* de carregamento e fronteira, em Qumran, seja observável somente a partir de um fragmento, os paralelos dessa *halakhah* encontrados no Documento de Damasco, também não apresentam derivações de leis a partir de um regra explicitada, levando-nos a intuir a ausência desse princípio interpretativo no rabinato de Qumran.

Temos, assim, quando elencadas as semelhanças e as diferenças das leis de carregamento e fronteira entre as duas práticas judaicas, o seguinte quadro:

HALAKHOT DE CARREGAMENTO E FRONTEIRA (Semelhanças e Diferenças)	
JUDAÍSMO FARISAICO	JUDAÍSMO DE QUMRAN

<i>Halakhah</i> derivada do mandamento prescrito no livro de <i>Shemot</i> (16.29)	<i>Halakhah</i> derivada do mandamento prescrito no livro de <i>Shemot</i> (16.29)
Lei formulada a partir do princípio interpretativo de ‘mover de dentro para fora’ e ‘mover de fora para dentro’	Lei formulada a partir do princípio interpretativo de ‘mover de dentro para fora’ e ‘mover de fora para dentro’
Proibição sobre o transporte de objetos é mesurada pelos limites de fronteira daquilo que se considera o local de assentamento do sujeito para a realização do <i>shabbat</i>	Proibição sobre o transporte de objetos é mesurada pelos limites de fronteira daquilo que se considera o local de assentamento do sujeito para a realização do <i>shabbat</i>
Princípio geral derivado de um mandamento explícito é adotado como regra interpretativa para as demais leis	Não há um princípio geral derivado de um mandamento explícito atuando sobre as demais leis
<i>Halakhah</i> de proibição	<i>Halakhah</i> de proibição

O estreitamento entre as *halakhot* de *shabbat* da *Mishnah* e de Qumran, evidenciadas no tocante às leis de carregamento e fronteira, demonstra não somente a origem legislativa em comum que as mesmas têm, derivadas do mandamento bíblico de guardar o *shabbat* para o deus de Israel e dedica-lo às coisas santas, se abstendo de qualquer trabalho; como apresentam interpretações rabínicas semelhantes para se inserir esse mandamento no plano terreno, tornando-o operacional a partir de regras e princípios práticos. Se é possível notar a semelhança interpretativa entre as duas práticas halakhaicas, levando-nos a intuir que há um consenso rabínico na adoção prática de algumas leis; não temos condição de evidenciar, entretanto, a amplitude desse diálogo literário entre distintos *corpora* literários ou mesmo o momento no qual a Lei oral assumiu um padrão unificador e até que ponto esse padrão se conservou nos vários judaísmos do mundo antigo.

4.4.2.2 Leis de Ascendimento das Velas e Cuidados com o Fogo na *Mishnah* e nos Manuscritos de Qumran

A *halakhah* de ascendimento das velas e cuidados com o fogo apresenta uma característica particular na proposta comparativa de nossa análise, na medida em que não se verifica, em Qumran, *halakhot* de *shabbat* que possam ser qualificadas predominantemente como trabalho de observância a partir dos critérios de ascendimento das velas e cuidados com o fogo; nos faltando, neste interim, o estudo de caso desse tipo de *halakhah* em Qumran. A opção por desenvolver as análises particulares desta *halakhah* na *Mishnah* se dá, não obstante, pelo espaço de relevância que ela ocupa entre as *halakhot* de *shabbat* da *Mishnah* e por se fazer substancial na medida em que o ascendimento das velas marcam o período do *shabbat* e possibilitam a abertura de todos os demais ritos interiores à celebração deste.

Compreendida como o rito litúrgico que marca o início do *shabbat*, declarando-o como dia santo dedicado à divindade israelita e ao cumprimento com o pacto estabelecido com essa, as leis de ascendimento de velas e cuidados com o fogo ocupam cerca de 30% das *halakhot* de *shabbat* presentes na *Mishnah* e se relacionam com as leis concernentes à leitura dos textos sagrados e à realização das rezas. Há, neste sentido, uma aproximação entre as atividades sagradas com o ascendimento das velas, conferindo à maior parte das *halakhot* de leitura de textos e ascendimentos de velas, na *Mishnah*, um diálogo contínuo no qual as proibições concernentes à uma se vinculam também à prática da outra.

O espaço reservado às *halakhot* de ascendimento de velas e cuidados com o fogo, assume também na *Mishnah* um caráter dúbio: da mesma forma que o fogo se faz necessário para a realização do *shabbat*, se concretizando como o rito fundamental para a celebração deste; ele carrega consigo impurezas em seu processo de combustão, podendo transformar o puro em impuro. Sob esta perspectiva, as *halakhot* de *shabbat* da *Mishnah* apresentam casos específicos sobre os cuidados com o fogo e o caráter de pureza deste – ou da luz gerada por este – para a leitura dos textos sagrados. Se o fogo ilumina, clarifica, torna o sagrado possível; ele também pode ser meio de profanação e de destruição, devendo se abster o judeu observante de preservar os escritos sagrados longe dess. Há, pois, uma relação simultânea compreendida a partir das noções de ‘necessidade’ e ‘cautela’ que tornam as leis de ascendimento das velas e cuidados com o fogo, na *Mishnah*, um dos fundamentos primordiais para a realização de *shabbat*.

A dissonância rabínica no concernente às interpretações adotadas para a regra prática do mandamento de ascendimento de velas para a realização do *shabbat* – tal como o debate sobre os materiais utilizados para o ascendimento das velas e do fogo –, se erige como um ponto chave na identificação da lei oral e de suas diversas interpretações durante todo o período no qual essa se manteve apenas oralizada, despontando como um indicativo ou da falta de consonância sobre a prática a ser adotada para as *mitsvot* mesmo entre o judaísmo rabínico; ou do diálogo da literatura rabínica farisaica com outras comunidades judaicas na tentativa de encontrar um consenso para a Lei oral mediante as inúmeras interpretações desta. Se considerada essa última hipótese, a *Mishnah* parece validar seu discurso de reunir os mais diversificados trabalhos sobre a Lei oral e aplicar a eles um consenso. No entanto, na medida em que o material proveniente de Qumran que nos chegou não apresenta qualquer mostra sobre as práticas que foram empregadas na comunidade para os cuidados com o fogo, tal afirmativa nos escapa, relegando-nos apenas ao campo da especulação.

Ao evidenciarmos as características que incidem sobre a *halakhah* de ascendimento das velas e cuidados com o fogo, temos como balanço final:

<i>HALAKHOT</i> DE ASCENDIMENTO DAS VELAS E CUIDADOS COM O FOGO (Semelhanças e Diferenças)	
JUDAÍSMO FARISAICO	JUDAÍSMO DE QUMRAN
Leis de ascendimento das velas e cuidados com o fogo caracterizam o ritual primeiro do <i>shabbat</i> , marcando o início deste	Ausência de <i>halakhot</i> identificáveis como de ascendimento de velas e cuidados com o fogo em Qumran
Diálogo entre a <i>halakhah</i> de ascendimento das velas e cuidados com o fogo com as demais <i>halakhot</i> de <i>shabbat</i>	
Caráter dúbio do fogo: sacralização e profanação	
Dissonância rabínica na interpretação prática deste mandamento	
<i>Halakhah</i> de exceção	

Devido a centralidade adquirida pelas *halakhot* de ascendimento de velas e cuidadas com o fogo, na *Mishnah*, bem como a importância dessa lei para marcar o início do *shabbat* e conferir espaço de realização para os outros ritos, é curioso que os quase 900 manuscritos provindos das cavernas do deserto da Judeia não tragam menção a essas, especialmente quando a maior parte do conteúdo literário do Mar Morto é expressa em forma de cópias e paráfrases de textos sagrados e sectários que se repetem. Entretanto, não ousamos dizer que Qumran se absteve de uma *halakhah* de tamanha importância para o cumprimento do *shabbat* e os demais ritos ligados a este. Na ausência dos indícios referentes a essa *mitsvah* em Qumran, respeitamos a antiguidade e os danos do material que nos chegou e não encerramos possibilidades no conteúdo que temos acesso, mas apenas lemos nos indícios que nos são possíveis. Não obstante, ainda que o borrão sobre uma *halakhah* tão importante incida sobre Qumran, é curioso notar no judaísmo farisaico discussões rabínicas que se mostram destoantes sobre a prática adotada para a Lei oral, nos permitindo perceber a pluralidade desta mesmo que a partir de uma única fonte

4.4.2.3 Leis de Leitura de Textos na *Mishnah* e nos Manuscritos de Qumran

O mandamento de leitura de textos sagrados no *shabbat*, conserva *halakhot* contrastantes na *Mishnah* e nos manuscritos de Qumran. O espaço reservado no *shabbat* à leitura de textos sagrados, comprimiu à característica sagrada desses o caráter de autoridade que possuem quando comparados aos demais escritos. É possível ver, pois, diferenças relevantes na definição de escritos sagrados considerados de autoridade para ambas as comunidades e a amplitude que esses escritos ganharam dentro de distintos judaísmos; ao mesmo tempo em que se nota uma convergência no tocante a alguns escritos, sobretudo àqueles pertencentes à *Torah* e *Neviim*.

No judaísmo farisaico, a *Mishnah* relegou – no tocante à lei de leitura de textos sagrados no *shabbat* – um espaço de autoridade incontestável aos livros pertencentes à *Torah* e *Neviim*. Durante todo o período no qual a *mitsvah* foi repassada apenas de forma oral, as *halakhot* da *mishnah* apontam para o fato que *Torah* e *Neviim* abarcaram uma autoridade central como escritos sagrados, se elencando os mesmos como livros passíveis de serem lidos e estudados no *shabbat*,

pois abarcam uma característica sagrada incontestada. Não obstante, se observa também a autoridade convergida para a figura rabínica na medida em que as discussões provindas de importantes escolas rabínicas, elencaram *Shir ha-Shirim* e *Qohelet* como livros de autoridade igual àqueles pertencentes à *Torah* e à *Neviim*.

A proibição da leitura de determinados textos sagrados no *shabbat* ou de textos sagrados redigidos em outras línguas, configura um mandamento de caráter negativo na *Mishnah*. Ao passo que as *halakhot* de *shabbat* mishnaicas indicam a presença de textos sagrados em outras línguas utilizados para estudo dentro das sinagogas e do *beit ha-midrash*, os mesmos não podem ser lidos ou estudados em período de celebração do *shabbat*, ainda que apresentem conteúdo sagrado de autoridade. Neste sentido, há uma associação direta entre a noção de pureza com a de autoridade dos sagrados escritos: ainda que alguns textos apresentem conteúdo sagrado de autoridade – isto é, são livros pertencentes à *Torah* e/ou a *Neviim* –, casos os mesmos estivessem redigidos em outras línguas, eles se tornavam impuros para ser utilizados no *shabbat*.

A presença de livros redigidos em outras línguas sendo utilizados para estudos no *beit ha-midrash* e as discussões rabínicas sobre o caráter de autoridade sagrada de *Shir ha-Shirim* e *Qohelet*, evidenciam um amplo circuito literário nas comunidades judaicas de Jerusalém e da Babilônia e apontam para a falta de consonância sobre a autoridade adquirida por alguns escritos sagrados até o fechamento formal do cânone judaico, no decênio final do século II EC. Ao passo que é possível notar a definição dos livros pertencentes à categoria canônica com o *Sanhedrin* de Jamnia e a compilação da *Mishnah*, *Shir ha-Shirim* parece ser o único pertencente à *Ketuvim* a ter gozado de um *status* de autoridade durante todo o período no qual a Lei oral se manteve apenas oralizada, se permitindo a leitura do mesmo no *shabbat*, juntamente com aqueles pertencentes à *Torah* e *Neviim*. No entanto, se é possível notar a presença do mesmo integrando a leitura de textos sagrados no *shabbat*, não podemos aferir a partir de quando tal regra passou a ser adotada.

Em Qumran, ao passo que a lei de leitura de textos sagrados também apresenta a proibição derivada do mandamento de não ler ou discursos sobre outros textos que não os de autoridade durante a realização do *shabbat*, as categorias que versam sobre a definição de *Torah*, *Neviim* e *Ketuvim* são nubladas, visto que os manuscritos apresentam apenas o termo פסוק para qualificar os escritos que devem ser lidos ou não lidos, e associação desta *halakhah* com o texto de *Isaiah* (58.13) e o

Documento de Damasco (CD, X, 18), também não encontra maiores respaldos nessas outras fontes. Na medida em que a *halakhah* de Qumran sobre leitura de textos sagrados abarca, essencialmente, um mandamento de caráter negativo não sem, entretanto, abrir possibilidade de exceção para alguns casos, definir se o termo פרו abarca somente os escritos pertencentes à *Torah* e *Neviim* – como geralmente se assume – se torna uma tentativa de difícil comprovação na fonte, especialmente por se tratar essa de uma *halakhah* de exceções.

Como balanço dos contrastes de semelhança e diferença apresentados pelas *halakhot* de *shabbat* concernentes à leitura de textos sagrados, temos, pois:

HALAKHOT DE LEITURA DE TEXTOS SAGRADOS (Semelhanças e Diferenças)	
JUDAÍSMO FARISAICO	JUDAÍSMO DE QUMRAN
Mandamento de caráter negativo	Mandamento de caráter essencialmente negativo, mas com exceções
Leitura e estudo da <i>Torah</i> , <i>Neviim</i> e de <i>Shir ha-Shirim</i>	Leitura e estudo dos livros concernentes ao פרו
Divergência rabínica na aceitação de alguns livros de <i>Ketuvim</i> considerados como de autoridade	Autoridade sagrada de alguns livros não pode ser medida na medida em que a definição de פרו não é clara
Critérios de pureza são associados às permissões de leituras no <i>shabbat</i>	Critérios de pureza são associados às permissões de leituras no <i>shabbat</i>
<i>Halakhah</i> de proibição	<i>Halakhah</i> de exceção

O contraste apresentado pelas *halakhot* de leitura de textos sagrados no *shabbat* versa, sobretudo, na dificuldade em se delimitar os textos sagrados considerados de autoridades que podem ser lidos e estudados no *shabbat*. Embora as bênçãos e rezas do *shabbat* se centrem, especialmente, nos livros da *Torah*, o estudo que era convergido para demais livros, sobretudo àqueles pertencentes a *Neviim*, indica uma prática literária ampla no judaísmo rabínico farisaico que fez inserir no dia santo também leituras concernentes a outros livros; fator que se evidencia, especialmente, pela inserção de *Shir ha-Shirim* como livro de autoridade e pelas discussões rabínicas que apontava também o espaço de sacralidade autoritária

apresentada por *Qohelet*, demonstrando a falta de consenso sobre determinados escritos sagrados, durante o período no qual a legislação oral se manteve apenas oralizada.

A presença, em Qumran, de uma falta de delimitação dos livros sagrados considerados de autoridade, podendo estes serem considerados apenas como aqueles pertencentes à *Torah* e *Neviim*, tal como o termo פסוקs recorrentemente denota, é também difícil de medir na medida em que a lei oral sobre a leitura de textos sagrados nos é apresentada por meio de uma *halakhah* de exceções que, embora assim como a da *Mishnah*, também indique mandamentos essencialmente negativos; ela contempla tantos casos de exceções que a interpretação que o termo פסוקs assume, pode inferir também sobre casos de exceção, não nos dando maiores indícios sobre as delimitações precisas dos livros sagrados de autoridade utilizados, em Qumran, para a realização do *shabbat*. Um quadro que enaltece, pelas particularidades inerentes à cada fonte e quando apresentados os paralelos entre essas, amplitude e a dissonância literária mesmo no concernente a alguns textos sagrados de autoridade para o judaísmo do antigo Oriente Próximo.

4.4.2.4 Leis de Pureza e Imersão na *Mishnah* e nos Manuscritos de Qumran

A abrangência que as leis de pureza e imersão têm na associação com outros trabalhos de observância do *shabbat*, é explicitada na *Mishnah* e nos manuscritos de Qumran. Com a proposta central de purificar, pelo contato com água pura, pessoas e objetos que se tornaram impuros devido às transgressões de pureza que cometeram, as leis de pureza e imersão circunscrevem uma pluralidade de assuntos em ambas as fontes, não sem apresentarem características particulares.

As leis de pureza e imersão, na *Mishnah*, estão associadas principalmente com as práticas de purificação do corpo e de utensílios antes do contato com as coisas santas, especialmente o texto sagrado. Elas apresentam um caráter essencialmente proibitivo – exceto na menção à lei de *tefilin* – e indicam divergência na interpretação rabínica sobre as especificidades dos ofícios que podem carregar, em suas práticas, condições que releguem impureza ao indivíduo, ao mesmo tempo que apresentam consenso no rigor que essas leis têm para preservar o judeu observante longe de transgressões que infligem impureza ao âmbito sagrado. As leis de pureza e imersão

carregam, pois, na *Mishnah*, um ideal de pureza que é convergido também para fora dos rituais de purificação para a celebração do *shabbat*, inserindo-se esse ideal no plano terreno de forma geral. Na medida em que a preocupação com a pureza do corpo e de objetos para que se faça a realização adequada das rezas abarca um pressuposto geral que rege a vida prática do judeu observante, as leis de pureza e imersão da *Mishnah* regem o ideal de vida sagrada, mesclando-se com todos os demais trabalhos de observância do *shabbat* e extrapolando-se para as práticas realizadas fora do *shabbat*.

Tal preocupação com os ideais de pureza no cerne das práticas sagradas, se verifica também na presença dessas leis em Qumran. Derivadas, sobretudo, dos mandamentos prescritos em *Bamidar* (5.2-3), o qual ordena que os indivíduos impuros por contato com: doentes, cadáver ou fluídos corporais, sejam apartados das coisas puras e santas, e de *Vaykra* (18.19), o qual se proíbe contato com a mulher impura por fluído menstrual; as leis de pureza e imersão nos manuscritos de Qumran lidam especialmente com contaminação ocasionada por fluídos corporais e pelo contato com água impura, seja devido a contaminação dessa por intempéries ou pelo armazenamento em vasos.

A presença dessas leis em Qumran, apresenta características particulares no tocante à interpretação conferida às mesmas. Há, pois, critérios de gravidade da impureza medidos conforme a participação voluntária ou involuntária dos indivíduos. Embora todos os casos de transgressão que possam trazer impureza aos indivíduos assumam uma conotação negativa, isto é, são qualificados segundo condições de impureza e afastados do espaço sagrado; as leis de pureza e imersão no *shabbat* apresentam, em Qumran, as condições de purificação que podem retornar o indivíduo ao âmbito comunal e dissociam os atos voluntários dos involuntários, como a exemplo de uma menstruação, considerada impureza involuntária, e o sêmen expelido no ato sexual, considerado impureza voluntária, visto que pode ser evitado em dia de celebração do *shabbat*.

Também a presença de dois tipos diferentes de trabalhos de observância no *shabbat* (pureza e imersão, carregamento e fronteira) sendo apresentados em uma mesma *halakhah*, relega um caráter de particularidade às leis de pureza e imersão em Qumran. O manuscrito 4Q421 frag. 11, ao apresentar as proibições de se retirar água de cisterna e de vasos para a realização do *shabbat*, traz à tona uma característica estilística que passou a ser parte da literatura rabínica, especialmente a

partir da compilação da *Mishnah*. A presença de dois trabalhos de observância incidindo nas proibições apresentadas por uma *halakhah*, não somente insere um caráter de excepcionalidade à *halakhah* em questão, como apresenta essa estilística narrativa a partir de uma fonte contrastante à literatura rabínica farisaica, a qual demonstra esse modelo narrativo com maior precisão, sobretudo a partir da compilação da *Mishnah*.

Assim, como balanço do exposto entre a comparação das leis de pureza e imersão no *shabbat* apresentadas pelas *halakhot* de ambas as fontes, temos que:

HALAKHOT DE PUREZA E IMERSÃO (Semelhanças e Diferenças)	
JUDAÍSMO FARISAICO	JUDAÍSMO DE QUMRAN
Mandamento de caráter negativo	Mandamento de caráter essencialmente negativo, mas com exceções
Leis associadas às impurezas de objetos inadequados para a realização do <i>shabbat</i>	Leis associadas às impurezas de corpos e objetos por contato com fluidos corporais e água contaminada
Ideal de pureza rege todas as demais <i>halakhot</i> de <i>shabbat</i>	Ideal de pureza qualificado como voluntário ou involuntário
1 trabalho de observância: pureza e imersão	2 trabalhos de observância: pureza e imersão; carregamento e fronteira
<i>Halakhah</i> de proibição	<i>Halakhah</i> de exceção

As diferenças e as semelhanças das *halakhot* de pureza e imersão na *Mishnah* e nos manuscritos de Qumran, evidenciam relevantes contrastes entre ambas e, ao mesmo tempo, indicam a presença da Lei oral como a origem em comum para essas *halakhot*. Ao passo que na *Mishnah* as leis de pureza e imersão se centram, especialmente, sobre os cuidados com as impurezas advindas de objetos utilizados na realização do *shabbat*, nos manuscritos de Qumran o espaço central dessas leis versa sobre a conservação do corpo longe de impurezas – ocasionadas especialmente por fluidos corporais e por água contaminada – que possam transgredir o âmbito do sagrado, considero puro por excelência. A presença de proibições severas na *Mishnah* para as leis de pureza e imersão, relegam a essas um caráter

proibitivo, ainda que uma exceção seja apresentada no caso da lei de *tefilin*. Entretanto, na medida em que a lei de *tefilin* parece ter sido elencada mais para afirmar a presença de rigores de pureza extrapolando os trabalhos de observância do *shabbat* e aplicando-se os mesmos, de forma geral, ao arquétipo de vida pura, a *Mishnah* parece elencar mais um caso de afirmação no cumprimento com os rigores que possam trazer qualquer impureza às práticas sagradas, do que necessariamente apresentar um caso de exceção.

Os manuscritos de Qumran, ao contrário, reservam exceções às leis de pureza e imersão na medida em que conferem a essas diferentes níveis de transgressão e apresentam distintas culpabilidades para o transgressor que se tornou impuro por ação voluntária, e aquele que se tornou impuro por ação involuntária. O caráter de excepcionalidade é também indicado na presença de dois trabalhos de observância dentro de uma mesma *halakhah*, fator que parece ser inédito na literatura do Mar Morto e demonstrativo do possível diálogo entre diferentes circuitos literários judaicos do mundo antigo.

Posto que nos escapa afirmar, apenas pelos contrastes apresentados entre ambas as fontes, que a literatura rabínica de Qumran teve contato direto com a literatura rabínica farisaica ou que houve algum consenso declarado e ciente entre as escolas rabínicas das distintas comunidades, é possível notar semelhanças consideráveis entre essas no concernente à preservação da Lei oral por meio das *halakhot* para a regência prática dos mandamentos divinos. Embora não possamos sustentar afirmativas sobre a interação direta entre diferentes circuitos literários judaicos, o desenvolvimento da Lei oral a partir das práticas particulares que se desenvolveram nessas comunidades, revelam um ponto de consonância da literatura rabínica na tentativa de manter a fidelidade com o cumprimento da palavra divina, nos permitindo notar a origem em comum que as práticas judaicas têm – advindas da Lei oral – e as interpretações peculiares que adquiriram no esforço dessas comunidades em moldá-las às expectativas e pressupostos que as regiam.

Trata-se, pois, da possibilidade de ver no discurso de fidelidade e intangibilidade do texto sagrado e da legislação oral – os quais deveriam se manter inalterados e intocáveis, pressupondo uma tradição estática à cultura judaica antiga – uma dissonância que só nos permite aferir qualquer tentativa de unificação no tocante à iniciativa de preservação da Lei oral e no consenso entre alguns livros sagrados, sobretudo àqueles pertencentes à *Torah* e *Neviim*; no âmbito de inserção da Lei divina

no plano terreno, essas práticas não se configuraram mais do que destoantes, ainda que possam ter convergido para o desenvolvimento de um judaísmo rabínico de matriz similar.

Considerações Finais

Joseph M. Baumgarten nos lembra, em sua obra *Studies in Qumran Law* (1977: 13), que ao considerarmos toda a produção histórica, teológica e rabínica no concernente à *Mitsvah* e à *halakhah*, retornamos sempre às questões que se impõem na proibição da escrita da Lei oral e, conseqüentemente, à normatividade adquirida por essas leis ainda que, *a priori*, a redação das mesmas configure uma transgressão de alto nível. Se, por um lado, a necessidade de redação da legislação oral se firmou, no judaísmo rabínico farisaico, como uma iniciativa de salvaguardar os mandamentos divinos ordenados à Moshe, especialmente em períodos considerados de intenso sincretismos e dispersão judaica pelo Ocidente mediterrânico e Oriente Próximo; por outro, a concretização desse projeto com a *Mishnah* teve que contar com uma intensa atividade literária rabínica para tentar legitimar um ato de transgressão como, antes, um ato de proteção da tradição, inserindo assim níveis de autoridade à uma produção rabínica que adquiriu um estatus canônico, sagrado e inconsteste.

As lacunas que se impõe na produção literária judaica antiga, de muito condicionaram nossa compreensão sobre o judaísmo do mundo antigo a partir de moldes especialmente rabínicos farisaicos, sobretudo quando o texto bíblico, a *Mishnah*, o *Talmud* e o texto massorético, eram basicamente as únicas fontes textuais judaicas à lançar luz sobre o judaísmo do mundo antigo e tardo antigo. Ao passo que o texto bíblico (*Shemot*, 34.27) e o *Talmud* nos indicam a proibição da redação da Lei oral: “R. Yishmael disse: porque somente essas palavras (da *Torah*) você deverá escrever, mas não a *Mitsvah*” (*MISHNAH. Mas. Shabbat*, 115b); “R. Yohanan ben Neppaha diz: aqueles empenhados em escrever as *halakhot* se considera como se eles tivessem queimado a *Torah*” (*MISHNAH. Mas. Gittin*, 60b; *Mas. Shabbat*, 115b; *TOSEFTA. Mas. Shabbat*, 13.4); a efetividade dessa prática a partir do fato de que cada sujeito anotava para si as instruções e mandamentos que escutava, não nos permite aferir “a extensão proibitiva da mesma ou sua antiguidade” (BAUMGARTEN, 1977: 13).

Na medida em que mesmo as discussões rabínicas provenientes do *Talmud* e da literatura rabínica medieval – especialmente a partir dos trabalhos de

Rashi e Maimônides – não encontram consenso quanto ao caráter proibitivo e transgressor da escrita da Lei oral, se afirmando, ao mesmo tempo, a proibição dessa prática e a autoridade que versa sobre a *Mishnah*; parece não vir ao caso até que ponto tal prática foi proibida e transgredida – uma vez que, ainda que fosse, o fato é que o fizeram –, mas antes, devemos perguntar até que ponto a atividade literária oriunda dos mandamentos orais influenciou a literatura rabínica do período do Segundo Templo e pós Segundo Templo e como podemos perceber as “distintas formas de transmissão que ela adquiriu” (BAUMGARTEN, 1977: 16), conferindo contrastantes moldes aos judaísmos do mundo antigo e nos permitindo esvaziar a ideia de um judaísmo uniliteral – abordado a partir de uma tradição rabínica farisaica – que delineou os estudos judaicos antigos por tantos séculos.

Bem como nos lembra Baumgarten (1977:15-16), não seria ilusório, diante dos fatos que às vezes se tenta negar, afirmar que houve qualquer homogeneidade nas práticas judaicas do mundo antigo? Em vista dos “vários movimentos sectários que se formaram especialmente após o período pós 70, podemos aplicar termos como “mentalidade judaica” e assumir que houve uniformidade na transmissão de tradições nitidamente divergentes? (BAUMGARTEN, 1997: 16); caso o façamos, como explicar o constrangimento dessa afirmação diante dos Manuscritos do Mar Morto, que apresentam senão a maior mostra de uma pluralidade inerente às práticas judaicas antigas e à dissonância entre textos sagrados? Mesmo antes da descoberta dos manuscritos oriundos do deserto da Judeia, tínhamos indícios dessa pluralidade inerente às práticas orais por meio das descrições das seitas judaicas nos trabalhos de Flávio Josefo, Philo de Alexandria, Plínio o Velho, e por meio de seções da Lei oral que foram inclusas no livro de *Mets'hafe Kufale* (Jubileus) e no Documento de Damasco. Ora, sustentar a ideia de uma tradição judaica consonante para o mundo antigo, não soa somente ilusório, como também negligente diante de todas as evidências apresentadas pelos manuscritos de Qumran e as demais fontes.

Diante da nossa proposta central de lançar luz ao processo de ascensão do judaísmo rabínico sobretudo no período pós 70, passando a caracterizar a forma dominante do ideal de vida judaica a partir de pressupostos normativos, nossas análises não nos permitem ver qualquer uniformidade na transmissão das práticas orais no período pré ou pós Segundo Templo; elas apontam, antes, para a presença de uma origem normativa em comum: a fidelidade na preservação da Lei oral; não sem, entretanto, acentuar as diferenças interpretativas, litúrgicas, filosóficas e

jurídicas que resultaram do propósito de manutenção da legislação oral por meio da escrita da mesma. Nosso estudo apresenta, pois, um denominador em comum: a Lei oral e os textos sagrados como àqueles pertencentes à *Torah* e *Neviim*, com uma atuação basilar nos fundamentos da religião judaica. Entretanto, ainda que uma origem normativa em comum possa ser reconstruída para os vários judaísmos do mundo antigo, a esfera prática e filosófica dessa religião viveu senão uma realidade plural e dissonante.

A partir do momento em que elencamos a Lei oral – percebida por meio do campo jurídico e das *halakhot* de *shabbat* – como meio de acesso para a compreensão da efervescência literária rabínica que se nota, com maior impacto, no alvorecer da era comum, tínhamos como intuito lançar análises que pudessem, a partir de seus resultados, nos indicar as possíveis associações da atividade literária rabínica com a manutenção das ordenações sagradas prescritas nas Leis: Lei escrita (*Torah*) e Lei oral (*Mitsvah*). Para a efetivação desse propósito, buscamos apresentar 4 eixos de problematizações – os quais compõem os 4 capítulos deste trabalho – que pudessem lançar ao nosso estudo e à tipologia de nossas fontes, bem como aos contextos nos quais estão inseridas, os fundamentos e os eventos essenciais que relegaram à literatura rabínica um *status* sagrado e normativo, independentemente das comunidades às quais correspondiam.

Em nosso primeiro capítulo partimos, pois, de um evento chave na História judaica que se fez comum para as comunidades judaicas farisaicas e a de Qumran: a guerra contra Roma e, conseqüentemente, a destruição do Segundo Templo e a dispersão judaica com os conflitos dentro da Judeia. A partir do momento que a guerra contra o domínio romano na Judeia e a guerra civil oriunda desse conflito trouxeram danos consideráveis ao patrimônio histórico judaico e marcaram ainda mais as diferenças filosóficas e litúrgicas entre as seitas judaicas, tais eventos foram fundamentais no processo que conferiu à literatura sagrada um *locus* de memória e tradição que se fez essencial para a preservação das diversas identidades judaicas, especialmente na ausência do Templo e diante de um quadro de dispersão. As divergências filosóficas e litúrgicas inerentes às seitas refletiram na literatura rabínica produzida – as quais foram correspondentes às comunidades onde estavam inseridas – e na preservação dos mandamentos divinos por meio de diferentes práticas.

Como mostra efetiva do contraste literário e das práticas judaicas do mundo antigo, os manuscritos do Mar Morto descobertos em cavernas pelo deserto da Judeia

no séc. XX, nos apresentam um largo volume de escritos datados, principalmente, dos sécs II AEC ao I EC, elencando a comunidade assentada em Qumran como a principal mostra das disparidades literárias e religiosas dos judaísmos do mundo antigo. Devido ao impacto da descoberta destes manuscritos para a História judaica antiga e História das religiões, nosso segundo capítulo buscou apresentar – por meio de discussões sobre as possíveis origens desse documentos e os conteúdos que exibem – as particularidades exegéticas e narrativas dos manuscritos de Qumran como resultado da atividade literária rabínica e sacerdotal que se desenvolveu em uma comunidade declaradamente apartada do sacerdócio de Jerusalém, cunhando novos valores interpretativos aos sagrados escritos e abrindo espaço à preservação da Lei oral por meio de práticas voltadas à filosofia e preceitos regentes da comunidade de Qumran.

Na medida em que a literatura rabínica produzida em Qumran apresenta um volume denso e uma multiplicidade de escritos sagrados e sectários, temos a possibilidade de confrontar a produção literária judaica antiga a partir dos moldes rabínicos farisaicos que a engessou. Identificamos, pois, em nosso terceiro capítulo, o processo um direção a um cânone judaico de matriz farisaica e definido, sobretudo, com a compilação da *Mishnah*. Com os contrastes apresentados pelo caráter de autoridade de alguns livros sagrados e, especialmente, pela falta de consenso sobre a aceitação de alguns livros como sacros para diferentes comunidades, identificamos não somente o o esforço rabínico farisaico na definição de um cânone judaico normativo, mas a presença de cânones judaicos distintos e correspondentes às comunidades nas quais estavam inseridos. Neste sentido, a bi ou a tripartição da Escrita (*Torah, Neviim e Ketuvim*) apresentou controvérsias especialmente sobre a categoria dos livros pertencentes a *Ketuvim* compreendidos como sagrados para distintas comunidades judaicas no mundo antigo. Também o *Sanhedrin* de Jamnia, responsável pela tentativa de uma definição do cânone judaico, e a influência do livro de *Devarim* na literatura produzida no pós 70, se tornaram fatores preponderantes no processo de definição do cânone judaico farisaico e na presença de distintos cânones judaicos no mundo antigo.

Tomando esses eventos como chave para a compreensão do processo que efetivou uma maior legitimidade sagrada à produção literária rabínica, nosso quarto capítulo se centrou em um estudo comparado da jurisdição judaica antiga a das *halakhot* de *shabbat* a partir de dois núcleos literários distintos para os judaísmos do mundo antigo: judaísmo farisaico, correspondente às comunidades de Jerusalém e da

Babilônia; e judaísmo de Qumran, concernente à comunidade assentada no deserto da Judeia. Com a intenção de perceber a presença da Lei oral a partir de práticas firmadas no tecido jurídico e legislativo – o qual pressupõe lenta mutabilidade –, e no âmbito da ritualidade regular com as leis de *shabbat* – o qual pressupõe uma maior interferência do campo terreno nos fundamentos litúrgicos das práticas sagradas –; nossas análises buscaram ver, por meio dos resultados apresentados, a presença da legislação oral como uma das origens normativas em comum¹⁶⁴ para distintas comunidades judaicas, ao mesmo tempo em que foi justamente a proibição de compilação das Leis orais, que repercutiu na prática quase individual de interpretação das mesmas, delineando distintas práticas judaicas no concernente à liturgia e, conseqüentemente, abrindo portas a uma produção literária rabínica ampla e com valores de autoridade amparados nas legislações escrita e oral.

Partícipes de uma proposta historiográfica fundamenta sobretudo pelos pressupostas da Escola Italiana de História das Religiões e lançando ao nosso estudo um método comparativo de matriz blochiana, nosso estudo buscou centrar nos procedimentos de análise feitos a partir do estudo de caso de cada fonte e dos contrastes resultantes dessas análises, o espaço histórico conferido a documentos que, devido ao caráter literário e sagrado que lhe são interiores, são “constantemente influenciados uns pelos outros, sujeitos aos seus próprios desenvolvimentos, mas também à ação de grandes causas, possibilitando-os retornar, pelo menos parcialmente, a uma origem em comum” (BLOCH, 1928:19). Neste sentido, o método comparativo foi a ferramenta capaz de aproximar fontes distintas que preservam pontos de origem semelhantes, os quais nos possibilitam ver os fenômenos históricos mais complexos inerentes às realidades de cada uma. Cremos, pois, por meio da metodologia empregada; da fundamentação histórica que as religiões e suas práticas têm nos fenômenos sociais e culturais; e dos eventos históricos que nossas fontes gozam em comum no concernente à ampliação de uma prática literária rabínica e sagrada, ver um processo que se configurou fundamental na emancipação da autoridade rabínica junto ao texto sagrado, moldando a forma de vida judaica normativa que passou a ser empregada, especialmente, no alvorecer da era comum.

¹⁶⁴ Como origem normativa, legislativa e sagrada incontestada, Lei escrita (*Torah*) e Lei oral (*Mitsvah*) se firmaram como a fundamentação religiosa dos preceitos judaicos, atuando decisivamente na produção literária rabínica advinda de ambas as Leis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 DOCUMENTOS TEXTUAIS

1.1 Textos Originais (Documentos Físico e Digitalizados)

תלמוד בבלי. ירושלים: וגשל, בשנת תשנ"ד. (TALMUD BAVLI. Yerushalaim: Vagshal, 1994).

ששה סדרי משנה. ירושלים: המאיר לישראל, בשנת תשס"ב. Yerushalaim: HaMeir Lelsrael, 2002).

THE DIGITAL DEAD SEA SCROLLS. Disponível em: <<
<http://dss.collections.imj.org.il/>>>

THE LEON LEVY DEAD SEA SCROLLS DIGITAL LIBRARY. Disponível em: <<
<http://www.deadseascrolls.org.il/>>>.

1.2 Edições Modernas de Documentos Textuais (Bilíngues e Traduções)

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2006.

_____. *Arte Poética*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril, 1979.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mario da Gama Kury. 3ed. Brasília: UnB, 1992.

ARISTOTELES. *Metafísica de Aristoteles (Aristotelis metaphysica)*. Libros XVII-XVIII. Traducción de Valentín García Yebra. Edición trilingüe griego/español/inglés. Madrid: Gredos, 1990.

ARISTOTLE. *Art of Rhetoric*. Translated by J. H. Freese. Loeb Classical Library 193. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

_____. *Physics, Volume I: Books 1-4*. Translated by P. H. Wicksteed, F. M. Cornford. Loeb Classical Library 228. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

_____. *Politics*. Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library 264. Cambridge: Harvard University Press, 1932.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by Terence Irwin, 2.ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc, 1999.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library 73. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

ARISTOTLE. *The Politics*. Translated by Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CLEMENT. *First Letter to the Corinthians (ΚΑΗΜΕΝΤΟΣ ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Α΄)*. Translated by Bart D. Ehrman. Loeb Classical Library. Cambridge/London: Harvard University Press, 2003.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Les Stromates, Stromate VI*. Sources Chrétiennes. Traduction Patrick Descourtieux. Paris: du Cerf, 1999.

JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*. Tradução de Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

JOSEFUS, Flavius. *The works of Josephus: Complete and Unabridged*. Translated by William Whiston. Peabody: Hendrickson Publishers, 1980.

JOSEFUS, Flavius. *The Jewish war (Bellum iudaicum)*. Translated by H. St. J. Thackeray. Bilingual edition greek/english. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

_____. *Jewish antiquities (Antiquitates iudaicae)*. Translated by Ralph Marcus. Bilingual edition greek/english. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

_____. *Jewish antiquities (Antiquitates iudaicae)*. Translated by Louis H. Feldman. Bilingual edition. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

JOSEPHUS. *The Life. Against Apion*. Translated by H. St. J. Thackeray. Loeb Classical Library 186. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

_____. *Jewish Antiquities, Volume III: Books 7-8*. Translated by Ralph Marcus. Loeb Classical Library 281. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

_____. *The Jewish War, Volume I: Books 1-2*. Translated by H. St. J. Thackeray. Loeb Classical Library 203. Cambridge: Harvard University Press, 1927.

_____. *The Jewish War, Volume III: Books 5-7*. Translated by H. St. J. Thackeray. Loeb Classical Library 210. Cambridge: Harvard University Press, 1928.

MAIMON, Ben Mochê. *Michnê Torá*. Tradução da União Sefardita Hispano-Portuguesa de Beneficência. Jerusalém: Editora da União Sefardita Hispano-Portuguesa de Beneficência, 2006.

MAIMÖNIDES. *A Epístola do Iêmen*. Tradução de Alice Frank. São Paulo: Maayanot, 1996.

_____. *Comentário da Mishná*. Tradução de Alice Frank. São Paulo: Maayanot, 1993.

_____. *Os Oito Capítulos*. Tradução de Alice Frank. São Paulo: Maayanot, 1992.

- _____. *O Guia dos Perplexos*. Tradução de Uri Lam. São Paulo: Landy, 2003.
- MAIMONIDES. *Guide of the Perplexed*. Translated by Shlomo Pines. 2 vols. Chicago: Chicago University Press, 1974.
- OS MANUSCRITOS DO MAR MORTO. Tradução de Júlia Bárany e Maria Helena de Oliveira Tricca. São Paulo: Mercuryo, 1997.
- MARTINEZ, F. G. *Textos de Qumran*. Tradução de Valmor da Silva. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PHILO. *On Abraham. On Joseph. On Moses*. Translated by F. H. Colson. Loeb Classical Library 289. Cambridge: Harvard University Press, 1935.
- _____. *On the Creation. Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3*. Translated by F. H. Colson, G. H. Whitaker. Loeb Classical Library 226. Cambridge: Harvard University Press, 1929.
- _____. *On the Cherubim. The Sacrifices of Abel and Cain. The Worse Attacks the Better. On the Posterity and Exile of Cain. On the Giants*. Translated by F. H. Colson, G. H. Whitaker. Loeb Classical Library 227. Cambridge: Harvard University Press, 1929.
- _____. *On the Unchangeableness of God. On Husbandry. Concerning Noah's Work As a Planter. On Drunkenness. On Sobriety*. Translated by F. H. Colson, G. H. Whitaker. Loeb Classical Library 247. Cambridge: Harvard University Press, 1930.
- PHILO. *Questions and answers on Genesis (Quæ stiones et solutiones in Genesim)*. Philo's Works, Appendix I. Translated by Ralph Marcus. Bilingual edition greek/english. Cambridge: Harvard University Press, 1953.
- _____. *The worse attacks the better (Quod deterius potiori insidiari soleat)*. Philo's Works, v. II. Translated by F. H. Colson e G. H. Whitaker. Bilingual edition greek/english. Cambridge: Harvard University Press, 1958. pp. 197-319.
- _____. *On flight and finding (De fuga et inventione)*. Philo's Works, v. V. Translated by F. H. Colson e G. H. Whitaker. Bilingual edition greek/english. Cambridge: Harvard University Press, 1958. pp. 1-125
- _____. *Moses (De vita Mosis)*. Philo's Works, v. VI. Translated by F. H. Colson. Bilingual edition greek/english. Cambridge: Harvard University Press, 1959. pp. 273-595.
- PHILO. *The Works of Philo*. Complete and Unabridged. Translated by C. D. Yoge. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995.

- PLATO. *Statesman. Philebus. Ion*. Translated by Harold North Fowler, W. R. M. Lamb. Loeb Classical Library 164. Cambridge: Harvard University Press, 1925.
- _____. *Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus*. Translated by W. R. M. Lamb. Loeb Classical Library 165. Cambridge: Harvard University Press, 1924.
- _____. *Laws, Volume I: Books 1-6*. Translated by R. G. Bury. Loeb Classical Library 187. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- _____. *Laws, Volume II: Books 7-12*. Translated by R. G. Bury. Loeb Classical Library 192. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- _____. *Lysis. Symposium. Gorgias*. Translated by W. R. M. Lamb. Loeb Classical Library 166. Cambridge: Harvard University Press, 1925.
- _____. *Republic, Volume I: Books 1-5*. Edited and translated by Christopher Emlyn-Jones, William Preddy. Loeb Classical Library 237. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- _____. *Theaetetus. Sophist*. Translated by Harold North Fowler. Loeb Classical Library 123. Cambridge: Harvard University Press, 1921.
- PLATÃO, A *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.
- _____. *Teeteto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- SFORNO. *Commentary on the Torah*. Translated by Rabbi Raphael Pelcovitz. Bilingual Edition hebrew/english. New York: Mesorah Publications, 2009.
- THE BABYLONIAN TALMUD. Translated by D. Mandel e D. Kantrowitz. Bilingual edition hebrew/english. New York: Judaic Classics Library; Judaica Press, 2001.
- THE BABYLONIAN TALMUD. Translated by Isidore Epstein. 35 vols. Bilingual edition hebrew/english. Londres: Soncino, 1990 (também disponível em CD-ROM).
- THE CHUMASH. Translated by Rabbi Nosson Scherman and Rabbi Meir Zlotowitz. Bilingual edition hebrew/english. New York: Mesorah Publications, 2010.
- THE TANACH. Translated by Rabbi Nosson Scherman. Bilingual edition hebrew/english. New York: Mesorah Publications, 2011.
- TORÁ a Lei de Moisés. Tradução de Meir Melamed. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- TORAH. Translated by Trinitarian Bible Society. Bilingual edition hebrew/english. London: The Netherlands, 1998.
- THE COMPLETE DEAD SEA SCROLLS in English. Translated by Geza Vermes. Seventh edition. New York: Penguin, 2011.

THE DEAD SEA SCROLLS TRANSLATED: the Qumran texts in English. Translated by Florentino García Martínez and Eibert J. C. Tigchelaar. 2 Vols. Leiden: Brill, 1997/98.

2 OBRAS DE REFERÊNCIA

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BOLOZKY, S. *501 Hebrew Verbs*. Amherst: Barron's, 2008.
- CAPRETTINI, G. P.; FERRARO, G. & FILORAMO, G. Mythos / Logos. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1987. Vol. 12. p. 75-104.
- DEL GIGLIO, A. *Iniciação ao Talmud*. São Paulo: Sêfer, 2000.
- FRANK, Y. *The Practical Talmud Dictionary*. Jerusalem: Feldheim, 2001.
- IOSSEF, Y. *Ain Yitschak*. Yerushalmi: A'S Pitochim, 2008.
- KELLEY, P. H. *Hebraico Bíblico*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 2000.
- KHAFIF, M. *Derech Limud: Estudando Como se Estudo*. São Paulo: Sêfer, 2006.
- MARCUS, D. *A Manual of Babylonian Jewish Aramaic*. Lanham; New York; London: University Press of America, 1981.
- LUZZATO, M. C. *The Ways of Reason. The Classic Guide to the Talmud Study*. Jerusalem: Feldheim Publishers, 1997.
- MARSHALL, T. J. *Manual of the Aramaic Language of the Palestinian Talmud*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2009.
- MELAMED, E. Z. *Aramaic Hebrew English. Dictionary of the Babylonian Talmud*. Jerusalem: The Samuel and Odette Levy Foundation, 2005.
- MORGENSTERN, M. *Studies in Jewish Babylonian Aramaic*. Based upon early eastern manuscripts. Cambridge: Harvard University Press, 2011. ‘
- ROSS, A. P. *Introducing Biblical Hebrew*. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.
- SEGAL, M. H. *A Grammar of Mishnaic Hebrew*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001.
- STEVENSON, W. B. *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1999.
- VAROL, M. C. *Manual of Judeo-Spanish. Language and Culture*. Translated by Ralph Tarica. Maryland: University Press of Maryland, 2008.

3 OBRAS GERAIS

AGAMBEN, G. *Bartleby, Escrita da Potência*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2008.

- _____. *O qué é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: ARGOS, 2009.
- AGNOLIN, A. *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- _____. AGNOLIN, A. O Debate entre História e Religião em uma breve História das Religiões. In. *Revista Projeto História*, nº 37, São Paulo, dez. 2008. pp. 13-39.
- ALBERTZ, R. *Israel in Exile: The history and literature of the sixth century B.C.E.* Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- ALBINUS, L. *The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology*. Aarhus: Aarhus University Press, 2000.
- AMES, C. *Barbárie e Civilização no Mundo Greco-Romano*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 20 ago. de 2010. Texto xerografado.
- ANDO, C. *Roman Religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.
- ANDRADE, A. *As duas faces do tempo*. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1971.
- ANGEL, J. L. *Victory in defeat: the image of the priesthood in the Dead Sea Scrolls*. New York: UMI, 2008.
- ANGEL, M. D. The Concept of Exile and Diaspora in Sephardic Thought. In. EHRLICH, M. A. (ed.). *Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences, and Culture*. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC Clio, 2008. pp. 31-34.
- ARBEL, D. V; ORLOV, A. A. (eds.). *With letters of light: studies in the Dead Sea Scrolls, early jewish apocalypticism, magic, and mysticism*. Berlin/New York: Gruyter, 2007.
- ARIE, E. Diaspora in the Hellenistic Period. In. EHRLICH, M. A. (ed.). *Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences, and Culture*. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC Clio, 2008. pp. 8-16.
- ARNAOUTOGLU, I. *Leis da Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus, 2003.
- ASSMANN, J. *Historia y Mito en el Mundo Antigo: Los Orígenes de la Cultura en Egipto, Israel y Grecia*. Madrid: Gredos, 2011.
- _____. *Of God and Gods: Egypt, Israel and the Rise of Monotheism*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2008.
- _____. *Religion and Cultural Memory*. Stanford: Stanford Press, 2006.
- AZRIA, R. *O judaísmo*. Bauru: EDUSC, 2000.
- BAKHTIN, M. M. *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BANCALARI MOLINA, A. *La Romanización como Proceso Histórico de Larga Duración: Fundamentos Teóricos y la Teoría y Estudio de la Romanización*:

- Pluralidade de Modelos. In: _____. *Orbe Romanu e Império Global: La Romanización desde Augusto a Caracalla*. Santiago: Universitaria, 2007. p.27-98.
- BANN, S. *As Invenções da História- Ensaio sobre a Representação do Passado*. São Paulo: Unesp, 1994.
- BARCHIESI, A; CONTE, G. B. Imitação e Arte Alusiva. Modos e Funções da Intertextualidade. In: FIDELI, P.; GIARDINA, A. *O Espaço Literário da Roma Antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.p.87-121.
- BARCLAY, J. M. G. *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1996.
- BARILLI, R. *Retórica*. Porto: Presença, 1985.
- BARR, J. Etymology and the Old Testament. In. VAN DER WOUDE, A.S (org.). *Language and Meaning : Studies in Hebrew Language and Biblical Exegesis*. Leiden: E.J Brill, 1974. pp. 1-28.
- BARRERA, J. C. T. Origins of a tripartite Old Testament canon. In. MCDONALD, L. M; SANDERS, J. A. (eds.). *The canon debate*. Peabody: Hendrickson, 2002. pp. 128-145.
- BARROS, J. A. *O Campo da História, Especialidades e Abordagens*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BASSER, H. W. *Studies in Exegesis: Christian Critiques of Jewish Law and Rabbinic Responses 70-300 C.E*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.
- BAUMGARTEN, A. I. D. Reflections on the Groningen Hypothesis. In: BOCCACCINI, G. (ed.). *Enoch and Qumran origins: New Light on a Forgotten Connection*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005. pp. 247-326.
- BAUMGARTEN, J. M. *Studies in Qumran Law*. Leiden: Brill, 1977.
- _____. Tohorot. In. *Qumran Cave 4, XXV: halakhic texts*. _____. et al. (Eds.). DJD 35. Oxford: Claredon, 1999. pp. 79-122.
- BAZÁN, F. G. *Aspectos incomuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. *Religions of Rome*. Vol. I: A History. London: Cambridge University Press, 1998.
- BEIT-ARIÉ, M. *Hebrew Codicology*. Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1981.
- BENOIT, H.; FUNARI, P. P. (orgs). *Ética e Política no Mundo Antigo*. Campinas: Unicamp, 2001. 288p.

- BETTINI, M. As reescritas do mito. In: CAVALLO, G.; FIDELI, P.; GIARDINA, A. *O espaço literário da Roma Antiga. A produção do texto*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.p.19-39.
- BETZ, H. D. (ed.). *The Greek magical papyri in translation: including the demotic spells*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1992.
- BICKERMAN, E. *The God of the Maccabees: studies in the origin and meaning of the maccabean revolt*. Leiden: Brill, 1979.
- BINDER, D. D. *Into the Temple Courts: The Place of the Synagogues in the Second Temple Period*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1990.
- BLENKINSOPP, J. *The formation of the Hebrew bible canon: Isaiah as a test case*. In. MCDONALD, L. M; SANDERS, J. A. (eds.). *The canon debate*. Peabody: Hendrickson, 2002. pp. 53-67.
- BOCCACCINI, G. *Além da Hipótese Essênica: A Separação dos Caminhos entre Qumran e o Judaísmo Enóquico*. São Paulo: Paulus, 2010.
- BOYARIN, D. *Dying for God*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- BOYD, Kelly. *Encyclopedia of Historians and Historical Writing*. London: Fitzroy Dearborn, 1999.
- BOYER, A.; HAYOUN, M. R. *La historiografía judía*. Ciudad del México: FCE, 2008.
- BRAUDEL, F. *El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo em la Época de Felipe II*. Tomo 1 e 2. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _____. *O Mediterrâneo: O Espaço e a História*. Lisboa: Teorema, 1987.
- BRAZIEL, J; MANNUR, A. (eds). *Theorizing Diasporas. A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- BRELICH, A. *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma: Ateneo, 1965.
- _____. *Storia delle religioni: perché?* Napoli: Linguori, 1979.
- BREWER, D. I. *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis Before 70 C.E.* Tübingen: Mohr, 1992.
- BROOKE, J. H. Historical Perspectives on Religion and Science. In. TALIAFERRO, C; DRAPER, P; QUINN, P. L. (eds.). *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. pp. 529-538.
- BROTZMAN, E. R. *Old Testament textual criticism: a practical introduction*. Grand Rapids: Baker, 1994.
- BURKE, P. *História e teoria social*. São Paulo: Ed. da UNESP, 2002.
- BURKERT, W. *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: Ed. USP, 1991.

- BUSTAMANTE, R. M. da. C. O Império Cartaginês: a luta pela hegemonia no Mediterrâneo Ocidental. In: SILVA, F. C. T *et alli*. *Impérios na História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009. pp. 15-26.
- CAIRNS, J. W; ROBINSON, O. F. (eds.). *Critical Studies in Ancient Law, Comparative Law and Legal History*. Oxford: Hart Publishing, 1995.
- CAMERON, A. *Christianity ant the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*. Berkeley; Los Angeles, London: California Press, 1994.
- CAMPBELL, J. O *Herói de Mil Faces*. São Paulo: Cultrix, 1992.
- _____. *Para viver os mitos*. São Paulo: Cultrix, 2000.
- CAMPBELL, J. G. *Deciphering the Dead Sea Scrolls*. Malden: Blackwell, 2002.
- CAPPELLETTI, S. *The Jewish Community of Rome: From the Second Century B.C to the Third Century C.E*. Leiden; Boston: Brill, 2006.
- CARPENTIER, J; LEBRUN, F. (org.). O Mediterrâneo antigo ou a busca da unidade. In: *História do Mediterrâneo*. Lisboa: Estampa, 2000. p.17-112.
- CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CHARLESWORTH, J. (ed.) *The bible and the Dead Sea Scrolls: the Princeton symposium on the Dead Sea Scrolls*. Waco: Baylor University Press, 2006.
- CHARPENTIER, E. *Para Ler o Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1992.
- CHARTIER, R. O Que é o Autor? Revisão de uma Genealogia. São Carlos: EdUFScar, 2012.
- CHAZON, E. G. *Liturgical perspectives: prayer and poetry in light of the Dead Sea Scrolls*. Leiden/Boston: Brill, 2003.
- _____; STONE, M. E. (eds). *Pseudepigraphic perspectives: the apocrypha e pseudepigrapha in light of the Dead Sea Scrolls*. Proceedings of the International Symposium of the Orion Center, 12-14 January 1997. Leiden/Boston: Brill, 1999.
- CHEVITARASE, A. L. *Cristianismos: Questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Kline, 2011.
- _____. Interações Culturais entre Gregos e Judeus nos Períodos Arcaico, Clássico e Helenístico. In: CHEVITARESE, A. L., ARGÔLO, P. F.; RIBEIRO, R. S. (orgs.). *Sociedade e Religião na Antiguidade Oriental*. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros; SENAI, 2000. pp. 112-29.
- CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo. Ensaio Sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.

- CITRONI, M. Musa pedestre. In: FIDELI, Paolo; GIARDINA, Andrea. *O espaço literário da Roma Antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010. pp.329-360.
- CLARK, G. *Christianity and Roman Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- CLEMENTES, Ronald E. *O mundo do antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 1995.
- COELHO, A. B. Mediterrâneos: Identidades e Fronteiras. In: VENTURA, M. G. das. (coord.). *O Mediterrâneo Ocidental: Identidades e Fronteira*. Lisboa: Colibri, 2002. pp. 13-24 e 49-83.
- COHEN, B. The Relationship of Jewish to Roman Law. In. *The Jewish Quarterly Review, New Series*. Pennsylvania, vol. 34, n. 3, 1947. pp. 267-280.
- COHEN, R. *Global Diasporas*. London: University College London Press, 1997.
- COHEN, Shaye J. D. *The significance of Yavneh and other essays in Jewish Hellenism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- _____. *The Beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. Califórnia: University of California Press, 2000.
- _____. *From the Maccabees to the Mishnah*. Westminster: John Knox Press, 1988.
- COLLINS, J. J. A Symbol of Otherness: Circumcision and Salvation in the First Century. In. *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Leiden/New York: Brill. pp. 211-35, 1997.
- _____. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Livonia: Dove Booksellers, 2000.
- _____. *Beyond the Qumran community: the sectarian movement of the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- _____. Cult and Culture: The Limits of Hellenization in Judea. In. _____; STERLING, G. E. (eds.). *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2001. pp. 38-61.
- _____. *Introduction to the Hebrew bible*. Minneapolis: Fortress, 2004.
- _____. Sectarian communities in the Dead Sea Scrolls. In. LIM, T. H; _____ (eds.). *The Oxford handbook of the Dead Sea Scrolls*. Oxford: Oxford University Press, 2010. pp. 155-172.
- _____. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and other Ancient Literature*. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1996.
- _____; FISHBANE, M. (eds.). *Death, Ecstasy, and other Worldly Journeys*. Albany: State University of New York, 1995.

_____; KUGLER, R. A. (eds.). *Religion in the Dead Sea Scrolls*. Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans, 2000.

_____; STERLING, G. E. (eds.) *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2001.

COLLINS, M. A. *The use of sobriquets in the Qumran Dead Sea Scrolls*. London/New York: T&T Clark, 2009.

COLOE, M. L; THATCHER, T. (eds.). *John, Qumran, and the Dead Sea Scrolls: sixty years of discovery and debate*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.

COMTE-SPONVILLE, A. *O Espírito do Ateísmo: introdução a uma Espiritualidade sem Deus*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

CORNELLI, G. (org.). *Representações da Cidade Antiga: Categorias Históricas e Discursos Filosóficos*. Coimbra: Classica Digitalia/Universidade de Coimbra, 2010.

Disponível em: <
https://bdigital.sib.uc.pt/jspui/bitstream/123456789/32/1/representacoes_da_cidade_antiga.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2012.

_____. *Sábios, Filósofos, Profetas ou Magos? Equivocidade na Recepção das Figuras do Thêioi Andres na Literatura Helenística: A Magia Incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré*. Tese – UMESP, São Bernardo do Campo, 2001.

CRAWFORD, S. W. *The Temple Scroll and related texts*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

CROSS, F. M. *A new approach to the dating of the Dead Sea Scrolls*. New York: Doubleday and Co., 1958.

_____. *From epic canon: history and literature in ancient Israel*. Baltimore: John Hopkins, 2000.

_____. *Qumran cave 4: 1-2 Samuel*. Oxford: Claredon Press, 2005.

_____. *The ancient library of Qumran*. New York: Doubleday and Co., 1958.

_____. *The ancient people of Qumran: an introduction to the Dead Sea Scrolls*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

CRUZ, B. Palavra Fundadora. In. *Asas da Palavra*. v.5, nº 11, julho de 2000. pp. 107-116.

CUDWORTH, R. *The true intellectual system of the Universe*. New York: Gould e Newman, 1838. Disponível em: <
<http://books.google.co.uk/books?id=B9YpAAAAYAAJ>>. Acesso em: 15 mai. 2011.

- DAVIES, P.R. *Biblical Interpretation in the Dead Sea Scrolls*. In. HAUSER, A. J; WATSON, D. F. (eds.). Grand Rapids: Eerdmans, 2003. pp. 144-166.
- _____. Death, Resurrection, and Life After Death in the Qumran Scrolls. In. AVERY-PECK, A. J; NEUSNER, J. (eds.). *Judaism in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2000. pp. 189-211.
- _____. *Qumran: cities of the biblical world*. Guildford: Lutterworth, 1982.
- _____. *Scribes and schools: the canonization of the Hebrew Scriptures library of ancient Israel*. Lousville: Westminster John Knox Press, 1998.
- _____. The Jewish scriptural canon in cultural perspective. In. MCDONALD, L. M; SANDERS, J. A. (eds.). *The canon debate*. Peabody: Hendrickson, 2002. pp. 37-52.
- DAVILA, J. R. (ed.) *The Dead Sea Scrolls as background to postbiblical judaism and early christianity: papers from an international conference at St. Andrews in 2001*. Leiden/Boston: Brill, 2003.
- DAVILLÉ, L. La comparaison et la méthode comparative, en particulier dans les études historiques. *Revue de sinthèse historique*. XXVII, pp. 4-33, 1913a; XXVII (81), pp. 217-257, 1913 b; XXVIII (83-84), pp. 201-229; 1914.
- DE VAUX, R. *Archaeology and the Dead Sea Scrolls: The Schweich Lectures*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- DEISSMANN, A. *Light From the Ancient East: or the New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco Roman World*. London: Hodder and Stoughton, 1911.
- DEL GIGLIO, A. *Iniciação ao Talmud*. São Paulo: Sêfer, 2000.
- DERRIDA, J; VATTIMO, G. (orgs.). *A Religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- DETIENNE, M. *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.
- _____. *Comparar o incomparável*. São Paulo: Idéias & Letras, 2004.
- _____. *Os gregos e nós: uma antropologia comparada da Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Loyola, 2008.
- DE VAUX, R. *Archaeology and the Dead Sea Scrolls: The Schweich Lectures*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- DIMANT, D. Between Sectarian and Non-Sectarian: The Case of the Apocryphon of Joshua. In. CHAZON, E. G; _____; CLEMENTS, R. A. (eds.). *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran*. Leiden: Brill, 2005. pp. 105-134.
- _____. New Light from Qumran on the Jewish Pseudepigrapha. MQC II, 405-47. In. MARTÍNEZ, F. G. (ed.). *Scripture and the Scrolls*. Leiden: Brill, 1992. pp. 164-177.

- _____. (ed.). *The Dead Sea Scrolls in scholarly perspective: a history of research*. Leiden/Boston: Brill, 2002.
- DINES, J. M. *The Septuagint*. London: T & T Clarke, 2004.
- DROYSEN, J. G. *Alexandre o Grande*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.
- DODD, C. H. *The Bible and the Greeks*. London: Hodder e Stoughton, 1935.
- DOMINIK, W; HALL, J. (eds.). *A Companion to Roman Rhetoric*. Malden; Oxford: Blackwell, 2007.
- DUPONT, F. Comment devenir à Rome un poètebucolique? Corydon, Tityre, VirgilleetPollion. In: CALAME, C.; CHARTIER, R. (orgs.). *Identitésd'auteurdansl'Antiquitéet la tradition auropéene*. Paris: JérômeMillon, 2004. pp.171-189.
- _____. *L'invention de la Littérature: De L'ivresse grecque au texte latin*. Paris: La Découverte, 1998.
- DUPONT-SOMMER, A. *The Jewish sect of Qumran and the Essenes: New Studies on the Dead Sea Scrolls*. New York: Macmillan, 1956.
- _____. *The Essene Writings from Qumran*. Oxford: Blackwell, 1961.
- DURAND, G. *O Imaginário: ensaios acerca das ciências e da filosofia da imagem*. São Paulo: Art Line, 1999.
- DURKHEIM, É. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DURKHEIM, É. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: PUF, 1968.
- DUVERGER, M. O conceito de Império. In: DORÉ, A.; LIMA, L. F. S.; SILVA, L. G. (orgs.). *Facetas do Império na História*. São Paulo: Hucitec, 2008. pp. 19-38.
- EDREI, A; MENDELS, D. A Split Jewish Diaspora: Its Dramatic Consequences. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*. Los Angeles; London; New Dheli; Singapore, v. 17.3, pp. 163-185. 2008. Disponível em: < http://www.tau.ac.il/law/members/arye_edrei/Edrei_and_Mendels.pdf >. Acesso em: 04 Jul. 2012.
- EDREL, A. Diaspora in the Hellenistic Period. In: EHRLICH, M. A. *Encyclopedia of the Jewish Diaspora*. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC Clio, 2008. pp 8-16.
- EHRLICH, M. A. (ed.). *Encyclopedia of the Jewish Diaspora*. Origins, Experiences, and Culture. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC Clio, 2008.
- EISENMAN, R. H; WISE, M. *The Dead Sea Scrolls Uncovered: the first complete translation and Interpretation of 50 key documents withheld for over 35 years*. Shaftesbury: Element, 1992. pp. 207-210.

ELLEDGE, C. D. *The bible and the Dead Sea Scrolls*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005

ELIADE, Mircea. *Entre o Sagrado e o Profano*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *Mito e Realidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2001

_____. *O Mito do Eterno Retorno*. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Tratado da História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ERSKINE, A. (ed.). *A Companion to Ancient History*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

ESHEL, E. *Discoveries in the Judaen desert 11: Qumran cave 4/5*. Vol. 12, parte 1. Oxford: Claredon Press, 1998.

EVANS, C. D. The Concept of Diaspora in Biblical Literature. In. EHRLICH, M. A. (ed.). *Encyclopedia of the Jewish Diaspora*. Origins, Experiences, and Culture. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC Clio, 2008. pp. 34-41.

EVANS, C. A; FLINT, P. W. (eds.). *Eschatology, messianism, and the Dead Sea Scrolls*. Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans, 1997.

FAUR, J. God as a Writer: Omnipresence and Art of Dissimulation. In. *Atlas Serials*, pp. 31-43. Disponível em: <
<http://www.josefaurstudies.org/ God as Writer by Jose Faur.pdf>>. Acesso em 20. Nov. 2012.

_____. Law and Hermeneutics in Rabbinic Jurisprudence: A Maimonidean Perspective. In. *Cardozo Law Review: Law and Hermeneutics*. Vol. 14, pp. 1657-1679, 1993. Disponível em: <
<http://www.josefaurstudies.org/ Law And Hermeneutics in Rabbinic Jurisprudence A Maimonidean Perspective.pdf>>. Acesso em: 19 Out. 2012.

_____. Monolingualism and Judaism. In. *Cardozo Law Review: Law and Hermeneutics*. Vol. 14, pp. 1713-1744, 1993. Disponível em: <
<http://www.josefaurstudies.org/ Monolingualism and Judaism by Jose Faur.pdf>>. Acesso em 20. Out. 2012.

_____. The Fundamental Principles of Jewish Jurisprudence. In. *Journal of International Law and Politics*. Vol. 12, pp. 225-238, 1979. Disponível em: <
<http://www.josefaurstudies.org/ The Fundamental Principles of Jewish Jurisprudence by Jose Faur.pdf>>. Acesso em 02. Nov. 2012.

_____. *The Horizontal Society: Understanding the Covenant and Alphabetic Judaism*. Boston: Academic Studies Press, 2010.

FEBVRE, L. *O Reno: história, mitos e realidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

FEBVRE, L. Une esquisse d'histoire comparée. *Revue de synthèse historique*, XXXVII (128), pp. 151-152, 1924.

FELDMAN, S. A. A Monarquia Visigótica e a Questão Judaica. *Dimensões*. Vitória, v. 20, p. 237-265, 2008. Disponível em: < http://www.ufes.br/ppghis/dimensoes/artigos/Dimensoes20_SergioAlbertoFeldman.pdf >. Acesso em: 13 Nov. 2011.

_____. Judeus na Antiguidade Tardia: a construção da alteridade sob Agostinho. *Dimensões*. Vitória, vol. 25, p. 131-147, 2010. Disponível em: < <http://www.ufes.br/ppghis/dimensoes/data/uploads/Dimensoes%2025%20%2010%20Sergio20Alberto%20Feldman.pdf> > Acesso em: 05 Mai. 2012.

_____. De civis romanii a nefariam sectam: a posição jurídica da minoria judaica no Codex Theodosianus (séc. IV e V). *Revista da SBPH*. Curitiba, n. 21, 2001. pp. 7-16

_____. Deicida e aliado do demônio: a imagem do judeu na Patrística. *Revista de Estudos Judaicos*. Belo Horizonte, v. 5, 2009. pp. 10-14. Disponível em: < <http://www.ufmg.br/nej/maaravi/artigosergiofeldman-crimes.html> > Acesso em: 23 Jan. 2012.

_____. Excluídos e marginalizados: profetismo bíblico e a questão da terra. *Dimensões*. Vitória, v. 22, 2009. pp. 30-50. Disponível em: < http://www.ufes.br/ppghis/dimensoes/artigos/Dimensoes22_SergioAlbertoFeldman.pdf >. Acesso em: 2 Ago. 2011.

_____. Trabalho e escravidão no mundo bíblico. *Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos*, v. 1, n. 2, 2008. pp. 14-30. Disponível em: < <http://www.ufmg.br/nej/maaravi/artigosergiofeldman1-torah.html> >. Acesso em: 9 Set. 2010.

FERREIRA, C. A. P. Bereshit: O Início da Narrativa Hebraica Bíblica. In. *Phoênix*. Ano XIII. Rio de Janeiro: Mauad, 2007. pp. 67-83.

FILORAMO, G. Monoteísmo e Dualismo: As Religiões de Salvação. In. AGNOLIN, A. (org.). *Manual de História das Religiões*. Vol. 2. São Paulo: Hedra, 2005.

FINE, S. (ed.). *Jews, Christians, and Poytheists in the Ancient Synagogue*. London; New York: Routledge, 1999.

_____. (ed.). *Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1996.

- FINLEY, M. I. *Aspectos da Antigüidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *História Antiga: Testemunhos e Modelos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- FISHBANE, M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- _____. *Biblical myth and rabbinic mythmaking*. New York: Oxford University Press, 2004.
- _____. Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran. In. MULDER, M. J. (ed.). *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Assen/Philadelphia: Van Gorcum/Fortress, 1988. pp. 339-377.
- FLESHER, P. V. M.; URMAN, D. *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery*. 2 vol. Leiden: Brill, 1995.
- FLINT, P. W; VANDERKAM, J. C. *The Dead Sea Scrolls after fifty years: a comprehensive assessment I-II*. Leiden: Brill, 1999.
- FORSYTH, W. *The history of lawyers: ancient and modern*. Boston: Ester & Lauriat, 1875.
- FOUCAULT, M. *O que é o autor ?* São Paulo: Vega, 1992.
- FOURNIER, J. *Rome et l'Administration Judiciaire Provinciale*. Rennes: Rennes University Press, 2009. pp. 207-228.
- FRAADE, S. D; SHEMESH, A; CLEMENTS, R. (eds.). *Rabbinic literature and the Dead Sea Scrolls*. Leiden/Boston: Brill, 2006.
- FRANKEL, E.; TEUTSCH, B. P. *The Encyclopedia of Jewish Symbols*. Northvale: J. Aronson, 1995.
- FREDRIKSEN, P. What Part of the Ways? Jews, Gentiles , and Ancient Mediterranean City. In. BECKER, A; REED, A. Y. (eds.). *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Tubingen: Mohr Siebeck, 2003. pp. 35-63.
- FREUD, S. *Moses and Monotheism*. London: Hogarth Press, 1939.
- _____. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.
- FREY, J; SCHWARTZ, D. R; GRIPENTROG, S. (eds.). *Jewish Identity in the Greco-Roman World*. Leiden; Boston: Brill, 2007.
- FRIGHETTO, R. *Cultura e Poder na Antigüidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000.
- _____. Política e poder na Antigüidade Tardia: uma abordagem possível. In *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, p. 161-177, 2006.

- FUSTEL DE COULANGES, N. D. *A cidade antiga*. Bauru e São Paulo: Edipro, 1999.
- GALOR, K; HUMBERT, J. B; ZANGENBERG, J. (eds.). *Qumran the site of the Dead Sea Scrolls: archaeological interpretations and debates*. Leiden/Boston: Brill, 2006.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. The Groningen Hypothesis Revised. In. ROITMAN, A. et. al. (eds.). *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture*. Leiden: Brill, 2011. pp. 17-29.
- GASBARRO, N. Religione e Civiltà. In. MÜLLER, M; TYLOR, E. B (eds.). *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*. v. III, 1988.
- GIARDINA, A. *O espaço literário da Roma Antiga*. A produção do texto. Belo Horizonte: Tessitura, 2010. pp. 41-67.
- GIBBS, R. The Jewish Tradition. In. TALIAFERRO, C; DRAPER, P; QUINN, P. L. (eds.). *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. pp. 210-215.
- GOETHE, J. W. *Máximas e Reflexões*. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.
- GOFF, B. L. Syncretism in the religion of Israel. In. *Journal of Biblical Literature*. Jerusalem, vol. 58, nº 2, 1939. pp.151-161.
- GOLDSTEIN, J. A. The Judaism of the Synagogues: Focusing on the Synagogue of Dura-Europos. In. NEUSNER, J. (ed.). *Judaism in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 1995.
- GONÇALVES, A. T. M. *A construção da imagem imperial: formas de propaganda nos governos de Septímio Severo e Caracala*. 2002. 397 pgs. Tese- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2002.
- _____. A legitimação do poder imperial e os problemas sucessórios nos brevíários de história romana produzidos no século IV d.C. *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, p. 1-15, 2006.
- _____. *A festa como fronteira: repensando o ordenamento do poder na Roma Imperial*. XXV Simpósio Nacional de História. Fortaleza: 2009 (texto xerografado).
- GOODBLATT, D. *The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self-Government in Antiquity*. Tübingen: JCB; Mohr Siebeck, 1994.
- GOODENOUGH, E. R. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- _____. Kingship in early Israel. In. *Journal of Biblical Literature*. Jerusalem, vol. 48, nº 3-4, 1929. pp.169-205.
- GOODMAN, L. E. Judaism. In. TALIAFERRO, C; DRAPER, P; QUINN, P. L. (eds.). *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. pp. 44-57.

GOODMAN, M. The Roman State and the Jewish Patriarch in the Third Century. In. LEVINE, L. I. (ed.). *The Galilee in Late Antiquity*. New York: Jewish Theological Seminary, 1992.

_____. *A classe dirigente da Judéia*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. Sacred Space in Diaspora Judaism. In. BENJAMIN, H. I; OPPENHEIMER, A. (eds.). *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*. Tel Aviv: Ramot Publishing, 1996. pp. 1-17.

GOSHEN-GOTTSTEIN, M. The rise of the Tiberian bible text. In. LEIMAN, S. Z. (ed.). *The canon and masorah of the Hebrew bible*. New York: Ktav, 1974. pp. 666-709.

GOWING, A. *Empire and Memory- The Representations of the Roman Republic in Imperial Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Rome e Jerusalem- The clash of ancient civilizations*. New York: Penguin Books, 2008.

GREENBERG, S. Jewish Educational Institutions. In. FILKELSTEIN, L. (ed.). *The Jews: Their History, Culture and Religion*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1960.

GROSSMAN, M. L. (ed.) *Rediscovering the Dead Sea Scrolls: an assessment of old and new approaches and methods*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

GRUEN, E. (ed.). *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*. Los Angeles: Getty, 2011.

_____. *Culture and National identity in Republican Rome*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

_____. *Diaspora: jewis amidst greeks and romans*. Harvard: Harvard University Press, 2010.

_____. *Heritage and Hellenism: the reinvention of jewish tradition*. Berkeley: University of California Press, 1998.

_____. *Reithinking the Other in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

GRUENWALD, I. *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*. Leiden; Boston: Brill, 2003.

GUARINELO, N. L. Uma Morfologia da História: As Formas da História Antiga. In: *Politeia: Historia e Sociedade*. Vitória da Conquista, v.3, n.1, 2003. pp. 41-61.

GUIMARÃES, A. E. *O Sagrado e a História*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

- GUTERMAN, S. L. *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome*. London: Aiglon, 1951.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALIVNI, D. W. *Midrash, Mishnah and Gemara*. The jewish predilection for justified Law. Cambridge; London: Harvard University Press, 1986.
- HARRINGTON, D. J. *Wisdom texts from Qumran*. London/New York: Routledge, 2003.
- HARRINGTON, H. K. *The Purity Texts*. London: T&T Clark, 2004.
- HARTOG, F. *Os antigos, o passado e o presente*. Brasília: Ed. UnB, 2003.
- _____. *O espelho de Heródoto*. Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- HAYOUN, M. R. *La littérature rabbinique*. París: Que sais-je?, 1990.
- HEGEL, F. G. H. *A Razão na história*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.
- _____. *Filosofia da História*. Brasília: Unb, 1999.
- HENGEL, M. Judaism and Hellenism Revisited. In: COLLINS, J. J.; STERLING, G.E. *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame; Indiana: University of Notre Dame Press, 2001. pp. 6-37.
- _____. *Acts and the history of Earliest Christianity*. London: SCM Press, 1979. pp. 35-126.
- _____. *Judaism and Hellenism: studies in their encounter in Palestine in the early hellenistic period*. Philadelphia: Fortress, 1974.
- HEMPEL, C. *The Damascus texts*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- _____. *The Dead Sea Scrolls: texts and context*. Leiden/Boston: Brill, 2010.
- HIMMELFARB, M. Judaism in antiquity: ethno-religion or national identity. *Jewish quarterly review*. Harvard. v. 99, 2009. pp. 65-73.
- HINGLEY, R. Cultural diversity and unity: Empire and Rome. In: HODOS, T.; HALES, S. (eds.). *Material culture and social identities in the Ancient World*. Cambridge: University Press, 2010. pp. 54-75.
- _____. Diversidade e Unidades Culturais: Império e Roma. In: GARRAFONI, R. S; FUNARI, P. P. A; PINTO, R. (orgs.). *O Imperialismo Romano: novas perspectivas a partir da Bretanha*. São Paulo: Annablume, 2010. pp. 67-103.
- _____. *Globalizing Roman Culture: Unity, Diversity and Empire*. London: Routledge, 2005.

- HOBBSAWM, E; RANGER, T. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- HODOS, T. Local and global perspectives in the study of social and cultural identities; In:_____.; HALES, S. (eds.). *Material culture and social identities in the Ancient World*. Cambridge: University Press, 2010. pp. 03-31.
- HOFFMAN, A.; COLE, P. (eds.). *Sacred Trash: the lost and found world of the Cairo Geniza*. New York: Schocken, 2011.
- HOGETERP. A. L. A. *Expectations of the end: a comparative traditio-historical study of eschatological, apocalyptic and messianic ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*. Leiden/Boston: Brill, 2009.
- HOLLADAY, C. R. *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*. vol. 1. Atlanta: Scholars Press, 1983.
- HÖLSCHER, T. Images and political Identity: the case of Athens. In: BOEDEKER, D.; RAAFLAUB, K. A. (eds.). *Democracy, Empire and the Arts in fifth-century Athens*. Cambridge: Harvard University Press, 2001. pp.153-183.
- HOPKINS, K. *A World Full of Gods: The Strange Triumph of Christianity*. New York: Plume Book, 2001.
- HURLET, F (dir.). *Rome et l'Occident: Gouverner l'Empire*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009.
- HUSKINSON, J. Looking for culture, identity and power. In: _____. (ed.) *Experiencing Rome: culture, identity and power in the Roman Empire*. London: Routledge, 2005. pp.03-62.
- ISAAC, B; OPPENHEIMER, A. (eds.). *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*. Tel-Aviv: Ramot Publishing, 1996.
- JASSEN, A. P. *Scripture and Law in the Dead Sea Scrolls*. New York: Cambridge Press, 2014.
- JAUSS, H. R. *A Literatura como Provocação*. São Paulo:Ática, 1994.
- _____. *A Estética da Recepção: Colocações Gerais*. In: LIMA, L. C. (Coord. e Trad.). *A literatura e o Leitor: Textos de Estética da Recepção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. pp. 67-84.
- JOKIRANTA, J; VOITILA, A.(eds.). *Scripture in Transition: essays on Septuagint, hebrew bible, and Dead Sea Scrolls in honour of Raija Sollamo*. In: COLLINS, J. J. (ed.). *Supplements to the journal for the study of judaism*. Leiden/Boston: Brill, 2008.

- JOOSTEN, J. The Vocabulary of the Septuagint and its Historical Context. In. BONS, E; JOOSTEN, J. (eds.). *Septuagint Vocabulary. Pre-History, Usage, Reception*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. pp. 1-11.
- JULIÁN, V. P. História helenista. In. LAMADRID, A. G. (et al) (eds.). *História, Narrativa, Apocalíptica*. Navarra: Verbo Divino, 2000. p. 335-378.
- JUNIOR, A. E. P. *The Dead Sea Scrolls and the personages of earliest christianity*. New York: Algora, 2004.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- KATZ, A. B. *Fighting Back: Letters from the Diaspora*. Bloomington: AuthorHouse, 2006.
- KELLEY, P. H; MYNATT, D. S; CRAWFORD, T. G. (eds.). *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia: Introduction and Annotated Glossary*. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1998.
- KESSLER, E. Religious Fusion and Interaction in the Diaspora. Jewish Diaspora and the Spreading of Christianity. In. EHRLICH, M. A. (ed.). *Encyclopedia of the Jewish Diaspora*. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC Clio, 2008. pp. 126-132.
- KESSLER, R. *História social do Antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- KLAWANS, J. *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- KNIBB, M. A. Eschatology and Messianism in the Dead Sea Scrolls. In. FLINT, P; VANDERKAM, J. (eds.). *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment* Leiden: Brill, 1999. pp. 379–402.
- KNOHL, I. Between Voice and Silence: The Relation between Prayer and Temple cult. In. *Journal of Biblical Literature*. Jerusalem, vol. 115, nº 1, 1996. pp. 17-30.
- KNOPPERS, G. N; LEVINSON, B. M. (eds.). *The Pentateuch as Torah: new models for understanding its promulgation and acceptance*. Indianapolis: Eisenbrauns, 2007.
- KOCKA, J. Asymmetrical Historical Comparison: the case of the German Sonderweg. *History and Theory*, v. 38, n. 1, p. 40-50, Feb. 1999.
- _____. Comparison and beyond. *History and Theory*, n. 42, p. 39-44, Feb. 2003.
- KOSELLECK, R. *Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

- KRAEMER, D. *The Meanings of Death in Rabbinic Judaism*. London; New York: Routledge, 2000.
- KUGEL, J. L. *Traditions of the Bible*. Cambridge; London: Cambridge University Press, 1998.
- LANGE, N. D. The Hebrew Language in the European Diaspora. In. BENJAMIN, H. I; OPPENHEIMER, A. (eds.). *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*. Tel Aviv: Ramot Publishing, 1996. pp. 112-139.
- LAWRENCE, J. D. *Washing in Water: trajectories of ritual bathing in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
- LEET, L. *The Secret Doctrine of the Kabbalah*. Rochester: Inner Tradition, 1999.
- LEEUEW, G. Van der. *La Religion dans son Essence et ses Manifestations: Phénoménologie de la Religion*. Paris: PUF, 1970.
- LE GOFF, J. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1990.
- LÉVI STRAUSS, C. L'Homme. In. LÉVI STRAUSS, C; AUGÉ, M; GODELIER, M. (orgs.). *Anthropologie, Histoire, Idéologie*. Vol. XV, 3-4. pp. 177-188.
- LEVY, B. B. *Fixing God's Torah: The Accuracy of the Hebrew Bible Text in Jewish Law*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- LEVINE, L. I. *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*. New Haven: Yale University Press, 2005.
- _____. *Judaism and Hellenism in Antiquity*. Seattle: University of Washington Press: 1998.
- _____. Diaspora Judaism of Late Antiquity and its Relationship to Palestine: Evidence from the Ancient Synagogue. In. BENJAMIN, H. I; OPPENHEIMER, A. (eds.). *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*. Tel Aviv: Ramot Publishing, 1996. pp. 139-159.
- _____. The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue Reconsidered. In. *Journal of Biblical Literature*, vol.115, nº 3. Jerusalem, 1996. pp. 425-448. Disponível em: <http://www.jewishideasdaily.com/docLib/20091216_LevineArticle.pdf>. Acesso em: 22 Ago. 2012.
- _____. The Second Temple Synagogue: The Formative Years. In. LEVINE, L. I. (ed.). *The Synagogue in Late Antiquity*. Philadelphia: American Schools of Oriental Research and Jewish Theological Seminary of America: 1987. pp. 7-31.
- _____.(ed.). *The Jerusalem Cathedra: Studies in the History, Archeology, Geography and Ethnography of the Land of Israel*. Vol. 1. Jerusalem: Izhak Ben-Zvi Institute, 1981.

- LEVINSON, B. M. *Legal Revision and Religious Renewal in Ancient Israel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- LEVY, B. B. *Fixing God's Torah: The Accuracy of the Hebrew Bible Text in Jewish Law*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- LEWIS, C. S. *The allegory of love*. Oxford: Oxford University Press, 1936. Disponível em: < <http://pt.scribd.com/doc/21206541/C-S-Lewis-Allegory-of-Love-a-Study-in-Medieval-Tradition-Lewis-Clive-Staples-Cs-Christian-Library>>. Acesso em: 24 mai. 2011.
- LIDONNICI, L; LIEBER, A. (eds.). *Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism*. Leiden; Boston: Brill, 2007.
- LIGHSTONE, J. N. *Society, the Sacred, and Scripture in Ancient Judaism*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1988.
- _____. The rabbis' Bible: the canon of the Hebrew bible and the early rabbinic guild. In: MCDONALD, L. M; SANDERS, J. A. (eds.). *The canon debate*. Peabody: Hendrickson, 2002. pp. 163-184.
- LIM, T. H. Qumran scholarship and the study of the Old Testament in the New Testament. *JSNT*, 38.1, 2015. pp. 68-80.
- _____.; COLLINS, J. J. (eds.). *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- LIMA, L. C. (org.). *A Literatura e o Leitor: Textos de Estética da Recepção*. São Paulo: Paz e Terra, 1981.
- LINDER, A. *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit: Wayne State University Press, 1987.
- MACHADO, J. Cultura Popular e Religião: Subsídios para Leitura de Textos Bíblicos a Partir da História Cultural de Carlo Ginzburg. *Revista UNICLAR*, v. VI, 2004. pp. 129-149.
- _____. Entre Este Mundo e o Mundo Além: concepções de além-mundo na apocalíptica judaica e suas considerações no meio acadêmico. In: NOGUEIRA, P. A. de S. (org.). *O Imaginário do Além Mundo na Apocalíptica e na Literatura Visionária Medieval*. São Bernardo do Campo: Fapesp/Umesp, 2015. pp. 97-132.
- _____. Identidade Paulina em Construção: de Saul o Fariseu a Paulo o Apóstolo de Jesus Cristo. In: NOGUEIRA, P. A. de S; FUNARI, P. P. A; COLLINS, J. J. (Orgs.). *Identidades Fluídas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2010. pp. 283-329.

- _____. Os Manuscritos do Mar Morto na Atualidade. *Teológica*, v. 8, 2012. pp. 63-63.
- _____. FUNARI, P. P. A (orgs.). *Os Manuscritos do Mar Morto. Uma Introdução Atualizada*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2012.
- _____. Perspectivas da Hipótese 'Qumran-Essênios': A Propósito de um Livro de Gabriele Boccaccini. *Estudos de Religião*, v. 26, 2012. pp. 238-261.
- MAIER, C. S. La historia comparada. *Studia Historica – Historia Contemporânea*, v. 10-11, p. 11-32, 1992-93.
- MATOS, J. L. As religiões do Livro e o poder social. In: VENTURA, M. G. das. (coord.). *O Mediterrâneo Ocidental: identidades e fronteira*. Lisboa: Colibri, 2002. p. 49-63.
- MAZZARINO, S. *O fim do mundo antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MCDONALD, L. M. *The formation of the Christian biblical canon*. Peabody: Hendrickson, 1995.
- _____. *The Origin of the Bible: A Guide for the Perplexed*. London; New York: T&T Clark International, 2011.
- _____.; SANDERS, J. A. (eds.). *The Canon Debate*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2002.
- MCKAY, H. *Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*. Leiden: E.J.Brill, 1994.
- MCNAMARA, M. *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1966.
- _____. *Targum and Testament: Aramaic Paraphrase of the Hebrew Bible: A light on the New Testament*. Grand Rapids: Wm. B Eardmans Publishing Co, 2010.
- METZGER, B. *The Canon of the New Testament: its origin, development, and significance*. Oxford: Claredon, 1987.
- MEYER, M. A. *Ideas of Jewish History*. New York: Behrman House, 1974.
- MILGROM, J. 4Q Tohora: an unpublished Qumran Texts on Purities. In: DIMANT, D.; SCHIFFMAN, L. (Eds.). *Time to Prepare the Way in the Wilderness*. STDJ 16. Leiden: Brill, 1995.
- MOMIGLIANO, A. *De paganos, judíos y cristianos*. México: Fundo de Cultura Econômica, 1992.
- _____. *Páginas hebraicas*. Madrid: Mondadori, 1990.
- MONINI, I. *Mitologia greco-judaica e racionalismo moderno*. Goiânia: Ed. UCG, 1995.

- MORELL, S. The Religious Dimension of Jewish Civil Law. In. *AJS Review*, Cambridge, vol. 18, n. 2, pp. 265-271, 1993.
- MÜLLER, F. M. *Comparative Mythology: An Essay*. London: George Routledge and Sons, 1909.
- _____. *Lectures on the Science of Language*. London: Blackwell, 1987.
- MURPHY, C. M. Wealth in the Dead Sea Scrolls and in the Qumran community. In. MARTÍNEZ, F. G. (ed.). *Studies on the texts of the desert of Judah*. Leide/Boston: Brill, 2009.
- MARTÍNEZ, F. G. Qumranica minora II: thematic studies on the Dead Sea Scrolls. In. _____; TIGCHELAAR, E. J. C. (eds.). *Studies on the texts of the desert of Judah*. Leiden/Boston: Brill, 2007.
- NA'AMAN, N. The discovered book and the legitimation of Josiah's Reform. *JBL*, 130, 2011. pp. 47-62.
- NEHER, A. Visão do tempo e da História na cultura judaica. In. RICOEUR, P. *et alli. As culturas e o tempo*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1975.
- NEUSNER, J. *Performing Israel's Faith: Narrative and Law in Rabbinic Theology*. Waco: Baylor University Press, 2005.
- _____. *The Four Stages of Rabbinic Judaism*. London; New York: Routledge, 2002.
- NEWMAN, R. C. The Council of Jamnia and The Old Testament Canon. In. *Westminster Theological Journal*, nº 38.4, pp. 319-348, 1976. Disponível em: <<http://faculty.gordon.edu/hu/bi/tedhildebrandt/otesources/00Introduction/Text/Article/s/Newman-CanonJamnia-WTJ.pdf>>. Acesso em: 03 Out. 2012.
- NICKELSBURG, G. W. E. *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*. Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- _____. *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Interstamental Judaism*. Cambridge: Harvard Divinity School, 2006.
- NODET, E. *A Search for the Origins of Judaism From Joshua to the Mishnah*. Bath: Sheffield Academic Press, 1997.
- NOGUEIRA, P. A. de S. *O Imaginário do Além-Mundo na Apocalíptica e na Literatura Visionária Medieval*. (org.). São Bernardo do Campo: Fapesp/Umesp, 2015.
- _____. Traduções do Intraduzível: A Semiótica da Cultura e o Estudo de Textos Religiosos nas Bordas da Semiosfera. In. *Estudos de Religião*, v. 29, n.1. jan-jun 2015.

pp. 102-123. Disponível em: < <http://www.bibliotekevirtual.org/revistas/Metodista-SP/ER/v29n01/v29n01a07.pdf> >. Acesso em 10 Nov. 2015.

_____. Hermenêutica da Recepção: Textos Bíblicos nas Fronteiras da Cultura e no Longo Tempo. In. *Estudos da Religião*, v. 28, nº 42, jan/jun 2012. pp. 15-31. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/viewFile/3095/3086>>. Acesso em: 02 Jan. 2014.

_____. NOGUEIRA, P. A. de S. (Org.). *Linguagens da Religião: Perspectivas, Métodos e Conceitos Centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. O Judaísmo Antigo e o Cristianismo Primitivo em Nova Perspectiva. In. FUNARI, P. P. A; COLLINS, J. J. (eds.). *Identidades Fluídas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2010.

_____. Religião de Visionários: Apocalíptica e Misticismo no Cristianismo Primitivo. In. _____. (org.). *Religião de Visionários: O cristianismo primitivo relido a partir de sua experiência fundante*. São Paulo: Loyola, 2005. pp. 13-42.

NORA, P. Entre História e Memória. In. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História*. São Paulo: PUC-SP, 1981. pp. 07-28.

NOTH, M. *A History of pentateuchal traditions*. Atlanta: Scholars Press, 1981.

_____. *Deuteronomistic History*. Sheffield: JSOT, 1981.

OTTO, R. *O Sagrado*. São Paulo: Cpad, 1974

OTZEN, B. *O Judaísmo na Antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano*. São Paulo: Paulinas, 2003.

PARMELEE, A. *A Guidebook to the Bible*. New York: Harper and Brothers, 1948.

PAUL, A. *O Judaísmo Tardio: história política*. São Paulo: Paulinas, 1993.

PELIRAN, J. *Whose Bible is it? A Short History of the Scriptures*. London: Viking Penguin, 2005.

PENNER, J; PENNER, K. M; WASSEN, C. *Prayer and poetry in the Dead Sea Scrolls and related literature*. Leiden/Boston: Brill, 2012.

PERELMAN, C; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da Argumentação: A Nova Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PETERSEN, A. K; ELGVIN, T; WASSÉN, C (et alli). (Eds.). *Northern lights on the Dead Sea Scrolls: proceedings of the Nordic Qumran network 2003-2006*. Leiden/Boston: Brill, 2009.

PETTAZZONI, R. Il metodo comparative. *Numen: international review for the History of religion*, 6, 1959. pp. 1-14.

- SCHIFFMAN, L. H; VANDERKAM, J. C. (eds.). *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- PINTO, C. P. A. Direitos e sociedade no Oriente antigo: Mesopotâmia e Egito. In. WOLKMER, A. C. (org.). *Fundamentos de história do direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.
- POTTER, D. S. (ed.). *A Companion to the Roman Empire*. Maden; Oxford: Blackwell, 2006.
- PUECH, É. Messianism, Resurrection, and Eschatology at Qumran and in the New Testament. In. ULRICH, E; VANDERKAM, J. (eds.). *The Community of the Renewed Covenant*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1994. pp. 235-256.
- PURY, de A. *Le chant de la création. L'homme et l'univers selon le récit de Genèse 1*. Aubonne: du Moulin, 1986.
- _____. *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches recentes*. Genève: Labor & Fides, 2002.
- _____. The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch. In. DOZEMAN, T. B; SCHMID, K. (eds.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*. Symposium Series 34. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 51-72
- QIMRON, E; STRUGNELL, J. Qumran Cave 4.V: Miqsat Ma'asê ha-Torah. In. *DJD 10*. Oxford: Claredon Press.
- RAJAK, T. Jews as Benefactors. In. BENJAMIN, H. I; OPPENHEIMER, A. (eds.). *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*. Tel Aviv: Ramot Publishing, 1996. pp. 17-38.
- RAMOS, J. A. M. Judaísmo e Mediterrâneo: espaço, identidades e fronteiras. In. VENTURA, M. G. das. (coord.). *O Mediterrâneo Ocidental: identidades e fronteira*. Lisboa: Colibri, 2002. p. 65-83.
- RATTEY, B. K. *Los hebreos*. México: Tezontle, 1992.
- REHEFELD, W. *Tempo e religião*. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- REHEFELD, W. I. *Nas sendas do judaísmo*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- RICHARDSON, J. *The language of Empire*. Cambridge: University Press, 2008.
- RICOEUR, P. *A Memória, a História e o Esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.
- _____. *A Metáfora Viva*. São Paulo: Loyola, 2005.
- RÖMER, T. Du Temple au Livre. L'idéologie de la centralisation dans l'historiographie deutéronomiste. In. _____; MCKENZIE, S. L. (eds.). *Rethinking the Foundations:*

Historiography in the Ancient World and in the Bible. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000. pp. 207-226.

_____. Extra-Pentateuchal Biblical Evidence for the Existence of a Pentateuch? The Case of the Historical Summaries, Especially in the Psalms. In. DOZEMAN, T. B; SCHMID, K; SCHWARTZ, B. J. (eds.). *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research*. Fat, 78. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. pp. 471-488.

_____. From deuteronomistic History to Nebiim and Torah. In. HIMBAZA, I. (ed.). *Making the biblical text: textual studies in the Hebrew and the Greek bible*. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2011. pp. 01-18.

_____. Historiographie Biblique et Reconstruction de l'Histoire Biblique. In. *Transeuphratène*, 46, 2014, pp.25-36.

_____. How to Write a Literary History of the Hebrew Bible? A Response to David Carr and Konrad Schmid. In. *Indian Theological Studies*, 50, 2013, pp. 9-20.

_____. L'autorité du Livre dans les Trois Parties de la Bible Hébraïque. In. CLIVAZ, C; et al. (eds.). *Ecritures et Réécritures. La Reprise Interprétative des Traditions Fondatrices par la Littérature Biblique et Extra-Biblique*. Leuven/Paris/Walpole: Peeters, 2012. pp. 83-102.

_____. *L'invention de Dieu*. Paris:Seuil, 2014.

_____. The current discussion on the so called deuteronomistic History: literary criticism and theological consequences. *Institute for the study of Christianity and culture*, IV-B, 2015. pp. 43-66. Disponível em: < [www.academia.edu/T. Römer](http://www.academia.edu/T._Römer) >. Acesso em: 29 Jan. 2016.

_____. The Hebrew bible and Greek philosophy and mythology: some case studies. *Semitica*, 57, 2015. pp. 185-203.

_____.; DAVIES, P. R. (eds.). *Writing the Bible: Scribes, Scribalism and Script*. Durham/Bristol: Acumen, 2013.

ROMILLY, J. *La Loi dans la Pensée Grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

ROCHA, I. E. *Práticas e representações judaico-cristãs: Exercícios de interpretação*. São Paulo: UNESP, 2004.

RUGGLES, D. F; SILVERMAN, H. From Tangible to Intangible Heritage. In._____. (eds.). *Intangible Heritage Embodied*. London; New York: Springer, 2009. pp. 1-14.

RUNESSON, A; BINDER, D. D; OLSSON, B. (eds.). *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E*. Leiden; Boston: Brill, 2008.

- RÜSEN, J. Historiografia comparativa intercultural. In: MALERBA, J. (Org.). *A história escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 115-137.
- _____. *Razão Histórica*. Brasília: Unb, 2001.
- _____. *Reconstrução do Passado*. Brasília: Unb, 2007.
- RUSSOMANO, M. C. *Breve Historia del Derecho Romano*. Buenos Aires: Claridad, 1988.
- RUTGERS, L. V. *The Jews in Late Ancient Rome*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995.
- RYLE, H. E. *The Canon of the Old Testament: An essay on the Gradual Growth and Formation of the Hebrew Canon of Scripture*. London: Macmillan and Co, 1895.
- SAFRAI, S; STERN, M. *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History and Religious Life and Institutions*. Philadelphia: Fortress, 1974.
- SANDERS, E. P. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*. London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press, 1990.
- SANDES, N. F. A Memória Inconsútil: São Paulo, 1932. In. FREDRIGO, F. S.; OLIVERA, F. C.; SALOMON, M. (orgs.). *Escritas da História: arte, cultura e memória*. Goiânia: Editora da UCG, 2009.
- SANTNER, Eric. *On the psychotheology of everyday life*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- SCHIFFMAN, L. H. The Dead Sea Scrolls and the Early History of Jewish Liturgy. In. LEVINE, L. (ed.). *The Synagogue in Late Antiquity*. Philadelphia: American Schools of Oriental Research, 1987. pp. 33-48.
- _____. *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls: A Study of the Rule of the Congregation*. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- _____. *The Halakhah at Qumran*. Leiden: Brill, 1975.
- _____. Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls. In. CHARLESWORTH, J. H. (ed.). *Messiah: Development in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1992. pp. 116-129.
- _____. The Place of 4QMMT in the Corpus of Qumran Manuscripts. In. KAMPEN, J; BERNSTEIN, M. J. (eds.). *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History*. Atlanta: Scholars Press, 1996. pp. 81-98.
- _____. Sacrificial Halakhah in the Fragments of the Aramaic Levi Document from Qumran, the Cairo Genizah, and Mt. Athos Monastery. In. CHAZON, E; DIMANT, D; CLEMENTS, R. A. (eds.). *The Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran*. Leiden: Brill, 2005.

_____. The Sadducean Origins of the Dead Sea Scrolls. In. SHANKS, H. (ed.). *Understanding the Dead Sea Scrolls*. New York: Random House, 1992. pp. 35-49.

_____. *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony and the Penal Code*. Chico: Scholars Press, 1983.

_____. The Temple Scroll and the Halakhic Pseudepigrapha of the Second Temple Period. In. CHAZON, E. G.; STONE, M. E. (eds). *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*. Leiden: Brill, 1999. pp. 121-131

_____. The Temple Scroll and the Nature of Its Law: The Status of the Question. In. ULRICH, E; VANDERKAM, J. C. (eds.). *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993. pp. 37-55.

SCHMID, K. The emergence and disappearance of the separation between Pentateuch and Deuteronomistic History in biblical studies. In. DOZEMAN, T. B *et alli* (eds.). *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying literary works in Genesis through Kings*. Atlanta, 2011. pp. 11-24. Disponível em: < <http://uzh.academia.edu/konradschmid> > Acesso em: 28 Jan. 2016.

SCHOLEM, G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and the Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1960. pp. 63-66.

SCHWARTZS, S. *Were the Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

SCHWEITZER, F. Persecution of Diaspora Jews. History of Jewish Persecution and Expulsion. In. EHRLICH, M.A. (ed.). *Encyclopedia of the Jewish Diaspora*. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC Clio, 2008. pp. 95-103.

SÉE, H. *Science et philosophie de l'histoire*. Paris: Alcan, 1933.

SEGAL, E. The Concept of Diaspora in Talmudic Thought. In. EHRLICH, M. A. (ed.). *Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences, and Culture*. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC Clio, 2008. pp. 4-7.

SEWELL JR, W. H. Marc Boch and the logic of comparative History. *History and Theory*, Middletown, vol. VI, n. 2, 1967. pp. 208-218.

SHA, R. *Provérbios Judaicos*. Cascais: Arteplural, 2003.

SHANKS, E. A. *Transmitting Mishnah the Shaping Influence of Oral Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- SHEFFER, G. (ed). *Diaspora Politics: At Home Abroad*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- SHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: UNESP, 2005.
- SILVA, C. F. da. *O novo tempo e a aliança sacerdotal da comunidade de Qumran*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2009. 430 pgs.
- SMALLWOOD, E. M. *The Jews Under Roman Rule*. Leiden: Brill, 1976.
- SMITH, D. L. *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile*. Bloomington: Meyer-Stone Books, 1989.
- SMITH, L; AKAGAWA, N. (eds.). *Intangible Heritage*. London; New York: Routledge, 2009.
- SMITH, M. El judaísmo palestino desde Alejandro a Pompeyo. In. GRIMAL, P. (dir.). *El helenismo y el auge de Roma. El mundo mediterráneo en la Edad Antigua*. Historia universal, vol. 6. México: Siglo XXI, 1972. pp. 229-245.
- _____. *The Secret Gospel: the discovery and interpretation of the secret gospel according to Mark*. New York: Harper and Row, 1973.
- _____. *Jesus the Magician*. New York: Harper and Row, 1978.
- STERN, M. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Vol. 1. From Herodotus to Plutarch. Jerusalem: Monson Press, 1976.
- STERN, M. The Jewish Diaspora. In. SAFRAI, S; STERN, M. (eds.). *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*. Assen: Van Gorcum, 1974. pp. 117-183.
- STEWART, C; SHAWN, R. (eds.). *Syncretism Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London; New York: Routledge, 2005.
- STOETZER, O. C. *Karl Christian Friedrich Krause and his influence in the Hispanic World*. Colonia: Boehlau, 1998.
- STONE, M. E. *Ancient Judaism: New Visions and View*. Grand Rapids; Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2011.
- STRACK, H. L; STEMBERGER, G. *Introduction to the Talmud and Midrash*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- TALSHIR, Z. *I Esdras: from origins to translation*. Atlanta: Scholars Press, 1999.
- TAVARES, F. H. O Direito nas Sociedades Primitivas: Algumas considerações. *Virtuajus*. Belo Horizonte, Ano 2, 2003. Disponível em: <

http://www.fmd.pucminas.br/Virtuajus/Prod_Docente_Ano2.html >. Acesso em: 19 set. 2012.

TCHERIKOVER, V. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1999.

THEML, N.; BUSTAMANTE, R. M. da C. História comparada: olhares plurais. *Phoînix*, UFRJ, n. 10, p. 9-30, 2004.

TIGCHELAAR, E. J. C. Sabbath Halakhah and Worship in 4Q Ways of Righteousness: 4Q421" 11 and 13+2+8 par "4Q264a" 1-2. *Revue de Qumrân*. Vol. 18, No. 3(71), Jun de 1998. pp. 359-372.

TYLOR, E. B. Religion of Savages. In. *Fortnightly Review*, 1866.

TOV, E. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis/Assen: Fortress Press; Royal Van Gorcum, 2001. Disponível em: <
<https://evangelicallyatheist.files.wordpress.com/2013/11/emmanuel-tov-textual-criticism-of-the-hebrew-bible-2001.pdf> >. Acesso em: 14 abril. 2015.

_____. *The dimensions of the Qumran Scrolls*. *DSD*, 5/1, 1998. pp. 69-91.

_____. *Scribal practices and approaches reflected in the texts found in the Judean desert*. Leiden/Boston: Society of Biblical Literature, 2009.

_____. *Textual criticism of the hebrew bible*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2001.

_____. *Revised lists of the texts from the Judaen desert*. Leiden: Brill, 2010.

_____; FLINT, P. *The meaning of the Dead Sea Scrolls: their significance for understanding the bible, judaism, Jesus, and christianity*. San Francisco: Harper San Francisco, 2002.

TREBOLLE, B. J. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à História da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

ULRICH, E. The Dead Sea Scrolls and the Biblical Text. In. FLINT, P. W; VANDERKAM, J. C. (eds.). *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*. Leiden/Netherlands: Brill, 1997. pp.79–100.

_____. The notion and definition of Canon. In. MCDONAL, L. M; SANDERS, J. A. (eds.). *The Canon debate*. Peabody: Hendrickson, 2002. pp. 21-35.

VANDERKAM, J. C. Questions of canon viewed through the Dead Sea Scrolls. In. MCDONALD, L. M; SANDERS, J. A. (eds.). *The canon debate*. Peabody: Hendrickson, 2002. pp. 91-109.

_____. *The Dead Sea Scrolls Today*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

- _____. The Absence of Sectarian Variants in the Jewish Scriptural Scrolls Found at Qumran. In. HERBERT, E. D; TOV, E. (eds.). *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries*. London: British Library, 2002. pp.179–195.
- VANSINA, J. *Oral Tradition as History*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985.
- VAN SETERS, J. *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven/London: Yale University Press, 1983.
- VOEGELIN, E. Order and History. Israel and Revelation. Vol. I. In. MAURICE, P.H. (ed.). *The collected works of Eric Voegelin*, 1987. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=NDFL50_2iIAC&pg=PA1&dq=collected+works+of+eric+voegelin+order+and+history+israel+and+revelation&hl>. Acesso em: 16 abril. 2012.
- WACHOLDER, ben Z.; ABEGG, M. G. *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls: the Hebrew and Aramaic texts from cave four*. Washington: Biblical Archaeological Society, 1995. pp. 79-80.
- WALLACE-HADRILL, A. *Rome's cultural revolution*. Cambridge: University Press, 2010.
- WAGNER, R. *The Invention of Culture*. Chicago: Chicago University Press, 1980.
- WASHBURN, D. L. *A catalogue of biblical passages in the Dead Sea Scrolls*. Leiden/Boston: Brill, 2003.
- WASSERSTEIN, A; WASSERSTEIN, D, J. *The Legend of Septuagint: From Classical Antiquity to Today*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- WEBER, M. *Economía e sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.
- _____. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- _____. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon, 1993.
- WEEB, R. *Ekphrasis, imagination and persuasion in Ancient rhetorical theory and practice*. Surrey: Ashgate, 2009.
- WERRET, I. C. *Ritual Purity and the Dead Sea Scrolls*. Leiden: Brill, 2007.
- WETTE, de. M. L. Dissertatio critico-exegetica. In. KESSLER, M; WALRAFF, M. (eds.). *Biblische Theologie und Historisches Denken: studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel*. Basel: Schwabe, 2008. pp. 171-211.
- WHYBRAY, R. N. *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.

- WILL, E; ORRIEUX, C. *Ioudaïsmos-Hellênismos: essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1986. pp.177-228.
- WILLIAM, L. Closing Pandora's Box: Human Rights Conundrums in Cultural Heritage Protection. In: RUGGLES, D. F; SILVERMAN, H. (eds.). *Cultural Heritage and Human Rights*. New York: Springer, 2007. pp. 33-52.
- WHITMARSCH, T. The politics of imitation. In:_____. *Greek literature and the roman Empire: the politics of imitation*, 2001. pp. 01-89
- WINTERLING, A. "State", "Society" and political integration: friendship and patron-client relations e "public" and "private". In:_____. *Politics and society in Imperial Rome*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. pp.09-76.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.
- WOLD, B. Teacher of righteousness. In. Satlow, M. (ed.). *Routledge Dictionary of ancient Mediterranean religions*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015.
- _____. Exile in Second Temple and Hellenistic judaism. In. Sidnie W. C. (ed.). *Encyclopedia of the bible and its reception*. Berlin: Walter de Gruyter, 2013, p. 4-23.
- WOOLF, G. Inventing Empire in Ancient Rome. In. ALCOCK, S. *et alli* (orgs.). *Empires: Perspectives from Archeology and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. pp. 311-322.
- _____. On Romanization e Roman power and the Gauls. In:_____. *Becoming Roman*. Cambridge: University Press, 2000. pp. 01-47.
- WRIGHT, B. G. The Letter of Aristeas and the Question of Septuagint Origins Redux. In. *Journal of Ancient Judaism*. Cambridge, 2010. Disponível em: <<http://blog.lib.umn.edu/cnes/news/WrightAristeas%20and%20Septuagint%20Origins.pdf>> Acesso em: 19 out. 2012.
- WUNENBURGER, J. J. *O Imaginário*. São Paulo: Loyola, 2007.
- WÜRTHWEIN, E. *The text of the Old Testament: an introduction to the Hebrew Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- ZILBERMAN, R. *Estética da Recepção e História da Literatura*. São Paulo: Ática, 1989.
- ZIMMELS, H. J. *Ashkenazim and Sephardim*. London: Oxford University Press, 1958.