



Recebido em: 10/09/2015

Aceito em: 01/10/2015

**ENTRE O CÉU E A TERRA: A FIGURA DO MENSAGEIRO DIVINO NAS
RELIGIÕES CANANÉIA E ISRAELITA E SUA FUNÇÃO COMO MEDIADOR DA
JUSTIÇA NAS SUAS RESPECTIVAS SOCIEDADES.**

Daniel Soares Veiga¹

Doutorando (PPGH/UERJ)

<http://lattes.cnpq.br/6808655301090296>

Resumo:

O presente artigo tem por objetivo analisar o relacionamento e a influência recíproca entre as culturas cananéia e israelita, tendo como mote a questão religiosa dos chamados “mensageiros divinos”. Acreditava-se que estas entidades carregavam consigo a sanção divina que as autorizava a agir como intercessores para corrigir injustiças, bem como para anunciar o julgamento sobre os pecadores; contribuindo assim para a manutenção do equilíbrio e da harmonia nas relações sociais.

Palavras-chave: religião, profecia, mitologia, sincretismo e êxtase.

Abstract:

The present paper has an objective to analyze the relationship and the reciprocal influence between the cananean and israelite cultures, dealing with theme of the religion issue of so-called “divine messengers”. It was believed that these entities carried with them the divine ratification which gave them the right to act like pleaders to correct injustices and also to announce the judgment against

¹Desenvolvendo atualmente a pesquisa “Jesus: uma análise do processo histórico que culminou na sua divinização pelo evangelho de João no final do século I, dentro do contexto da sociedade imperial romana”, orientado pelo Prof. Dr. Edgard Leite.

sinners; contributing for the maintenance of balance and harmony in social relations.

Key-words: religion, prophecy, mythology, syncretism and ecstasy.

Antes de iniciarmos o artigo, é pertinente tomarmos conhecimento da etnografia dos assim denominados “cananeus”, cuja abrangência enquanto povo é bem mais complexa do que se costuma imaginar. Norman Cohn (2001) nos adverte que, disseminados pelos territórios que compreendem os atuais países de Israel, Jordânia, Líbano, litoral e centro da Síria, havia uma mistura de povos semíticos, aos quais se agregou o rótulo de “cananeus”. Depreende-se, então, que aquilo que se convencionou chamar de “civilização cananéia”, ocupava uma região bem mais extensa dos que a estreita faixa de terra correspondente ao Israel e Líbano contemporâneos. (COHN, 2001:161).

As informações que possuímos acerca da religião cananeia chegaram até nós em tabuletas de argila gravadas em escrita cuneiforme, provenientes da cidade de Ugarit, atual Síria. Por meio delas, sabemos que El, o chefe do panteão divino cananeu, exercia a função de uma figura divina paternal. Frank M. Cross (1997) adverte que El não pode ser descrito como um deus do céu, como Anu, ou um deus da tempestade, como Zeus, ou uma divindade ctônica, como Nergal, ou um deus agrícola, como Dagon. Para Frank Cross, a única imagem de El que faz sentido quando se compara os relatos míticos sobre ele é a de um patriarca. Ao contrário dos grandes deuses que representam os fenômenos da natureza, El é, em primeira instância, um deus eminentemente social. Ele é o pai primordial dos deuses e dos homens, algumas vezes severo, geralmente complacente, e sempre sábio nos seus julgamentos. (CROSS, 1997:42)

Na condição de patriarca, El é um deus criador. Seu extraordinário poder procriador povoou céus e terra; afinal, El também é o pai de todas as demais divindades existentes. Ele exerce simultaneamente os deveres de rei, juiz e guerreiro, presidindo sobre um conselho de divindades. Como tal, as suas funções aplicam-se, na esfera humana, sobretudo àquelas sociedades que estão organizadas em ligas tribais onde os laços de parentesco sobrevivem como o poder organizador da sociedade. (CROSS, 1997:43).

Como divindade patriarcal, John Day (2002) argumenta que a religião de El era cultuada entre os antigos hebreus antes mesmo da implantação da monarquia, pelo que se pode inferir pelo próprio vocábulo, pré-monárquico, *Israel*, cujo significado semântico é “*El governará*”. Conforme o autor apontou, o nome Israel já era atestado no século XIII a.C. numa estela do faraó egípcio Merneptah. (DAY, 2002:16).

Na ótica de Norman Cohn, originalmente, El era o deus supremo dos israelitas, tal como sempre havia sido para os cananeus. Deuteronômio conta como o Altíssimo (um dos cognomes do deus El) repartiu as nações entre **seus filhos**,

tendo Yahweh recebido Israel como sua parte (Dt 32:8-9), o que evidencia que Yahweh era subordinado a El. (COHN, 2001:176-177).

Não à toa, nós vemos no Antigo Testamento epítetos do deus El aplicados ao deus hebreu Yahweh. Nas fontes ugaríticas, El é cognominado às vezes de “O Amável” ou “O Compassivo”. Nós vemos em Ex 34:6 e Sl 103:8, Yahweh sendo chamado de “O Generoso” ou “O Gracioso”, e em Dt 4:31 temos Yahweh sendo referido como “O Generoso”. (DAY, 2002:26).

De acordo com Frank Cross, as religiões do Antigo Oriente Próximo tinham tendências sincretistas, o que explica por que diferentes divindades costumavam se fundir. (CROSS, 1997:49). Isto corrobora a tese de John Day quando este afirma que originalmente El e Yahweh eram divindades distintas que acabaram amalgamadas com o tempo, sendo que no cânon bíblico El terminou por ser absorvido por Yahweh (DAY, 2002:14); um ponto no qual Frank Cross discorda, alegando que o nome El jamais aparece na bíblia como uma divindade cananeia distinta, isto é, como um deus não israelita. Para Frank Cross, El seria apenas um nome próprio usado para se referir a Yahweh ou uma designação arcaica de Yahweh. (CROSS, 1997:44).

De qualquer maneira, os paralelos entre El e Yahweh são notáveis, destacando-se em ambos o elevado potencial progenitor. Em CTA 1.4.VI.46², nós lemos no mito de Baal sobre os “setenta filhos de Asherat”. Uma vez que Asherat era a consorte de El, podemos deduzir que os filhos de El eram setenta em número. Quando nós lemos Dt 32:8, nos deparamos com a seguinte declaração: “*Quando o Altíssimo deu às nações sua herança, quando Ele separou os filhos dos homens, ele fixou as fronteiras dos povos de acordo com os números dos filhos de Deus*”. Percebemos aqui a menção a uma progênese numerosa como um denominador comum entre as duas divindades.

Sob o prisma arqueológico, temos evidências indicativas que reforçam a tese do sincretismo entre essas duas divindades. Na literatura ugarítica, El é referido como “El, O Touro”, em CTA 1.III.21. O simbolismo do touro era bem conhecido entre os semitas que ocuparam a Palestina, pelo que temos provas materiais que comprovam esta assertiva: um vaso de cerâmica em formato de um touro foi encontrado no sítio em Shiloh, uma estatueta de prata de um bezerro foi descoberta no sítio de Ascalon, bem como a imagem de um touro foi descoberta

²CTA significa Corpus des Tablettes en cunéiformes Alphabétiques. A maioria dos textos ugaríticos transcritos na minha pesquisa foram retirados da tradução para o inglês de GIBSON, J.C.L. *Canaanite myths and legends*. NY: T&T Clark International, 2004.

perto do sítio de Dotã, todos esses artefatos datando de tempos anteriores ao século X a.C. (DAY, 2002:34).

O interessante é que em Ex 32:4, nós lemos sobre o modo como o rei Jeroboão refere-se aos bezerros de ouro que ele mandara edificar: *"Vejam seus deuses, Ó Israel, aqueles que trouxeram vocês da terra do Egito"*. Ora, como sabemos, Yahweh é o deus do êxodo, e não há nenhum indício de que a libertação do Egito fosse atribuída a alguma outra divindade. Para John Day, a explicação é clara: tratou-se de uma apropriação yahweísta do deus cananeu El, conhecido como "El, O Touro", nos textos ugaríticos, com o qual Yahweh foi identificado. (DAY, 2002:37).

Alguns estudiosos acreditam que os dois deuses permaneceram separados ao longo dos séculos da monarquia e só se fundiram pela primeira vez durante o exílio, nas profecias do Segundo Isaías. No entanto, Norman Cohn considera que alguns salmos, tidos como pertencendo ao início do período monárquico, sugerem que já naquele momento Yahweh estava tomando o lugar de El. (COHN, 2001:180). Um epíteto comum de El, por exemplo, era "Elyon", significando "o Mais Elevado". Em certos salmos, Yahweh também é chamado de "o Mais Elevado" e seu domínio é tão absoluto quanto o do deus El. *"Eu sou Deus, mais alto que os povos, mais alto que a terra!"* (Sl 46:10); *"Yahweh é o Altíssimo sobre a terra inteira, mais elevado que todos os deuses"* (Sl 97:9); *"Yahweh firmou no céu o seu trono e sua realeza governa o universo"*. (Sl 103:19).

Interessa-nos mais agora a figura de El como o cabeça do conselho dos deuses, desempenhando o ofício do juiz supremo que promulga sentenças e as divulga por meio dos seus mensageiros (*mlkm*). Os decretos do deus El exerciam poder sobre o reino de todas as outras divindades. Assim, por exemplo, quando o deus Yam enviou mensageiros ao Conselho Divino, exigindo que Baal fosse seu servo, na sua mensagem há o pressuposto de que tal exigência era um direito seu pelo fato de Yam ter se tornado rei pelo decreto de El. (MULLEN, 1980:142).

Havia uma maneira formal sobre como um mensageiro devia entregar uma mensagem de El. Em primeiro lugar, as mensagens que os enviados de El tinham por função transmitir eram pronunciadas pelo mensageiro como se fosse o próprio deus que estivesse falando na 1ª. pessoa, denotando a ideia de que os mensageiros não são apenas meros porta-vozes do deus, mas sim que eles incorporam dentro deles o poder da própria divindade que os enviou. (MULLEN, 1980:144).

A existência de um conselho ou assembleia divina de onde se emanavam as decisões de El pressupõe a ideia de que tal conselho localizava-se num lugar

específico, onde as divindades pudessem se encontrar. Tal lugar situava-se no cimo de uma montanha, de acordo com a mitologia cananeia expressa nas tabuletas de Ugarit. Na tabuleta CTA 2.I encontramos a expressão *gr*, termo ugarítico cuja tradução é “montanha”, ao lado da expressão *puhru mô 'idu*, traduzida como significando “assembleia reunida”. Estas duas expressões aparecem em paralelo nas linhas 14 e 20 da coluna 1 da tabuleta número 2 (CTA 2.I.14,20), o que cria uma conexão entre elas, de onde infere-se que a montanha é o lugar da assembleia. Theodore Mullen ainda levanta a hipótese de que a expressão *gr II*, tal como aparece em CTA 2.I, signifique “*montanha de El*”. (MULLEN, 1980:128-129).

Pai dos deuses e líder do panteão, El presidia a assembleia divina, sendo reverenciado como uma figura régia. Majestoso, distante, com freqüência era mostrado solitário, sentado junto “à fonte de dois regatos”, simbolizando, talvez, a fonte comum das águas superiores e inferiores do oceano cósmico. Considerava-se que esta localizava-se em algum ponto nas montanhas Amanus, ao norte de Ugarit. El residia ali, num templo em forma de tenda, e era ali que a assembléia dos deuses se reunia para receber suas instruções. A tenda de El era o próprio centro do universo imaginado pelos cananeus e deste centro El exercia seu domínio. (COHN, 2001:164).

O ponto intrigante pela sua coincidência é que nós detectamos na tradição bíblica a menção à montanha como o lugar sagrado para Yahweh. Em Ez 28:14 nós lemos: “*Fiz de ti o protetor de asas abertas; estavas no **monte santo de Deus***”, e em Is 14:13, a montanha é referida como o lugar onde ocorre a assembleia dos deuses: “*Hei de subir até o céu, acima das estrelas de Deus colocarei meu trono, estabelecer-me-ei na montanha da Assembleia...*”. Frank Cross levanta a hipótese de que a montanha sagrada de Yahweh fosse o Monte Sião, se nos basearmos na leitura do Sl 48:3: “*Yahweh é grande e muito louvável na cidade do nosso Deus, a montanha sagrada, bela em altura, alegria de toda terra; o monte Sião, no longínquo norte...*”.

Quanto à tenda do deus cananeu, segundo as fontes escritas, parece ser o local por excelência da morada de El, de onde ele expede suas proclamações aos deuses/mensageiros que entram nela e de onde ele comanda todo o universo. (MULLEN, 1980:137). Exemplo disso é o épico que narra a saga do herói Aqhat, apresentado com um arco. Visando possuir o arco de Aqhat, a deusa Anat viaja até a tenda de El a fim de obter dele permissão para poder se apropriar do arco (CTA 17.VI.16-51). Neste conto preservado nas tabuletas de Ugarit, vislumbramos a tenda de El como o lugar de poder de onde se emitem as ordens a serem entregues por mensageiros (e neste caso, o mensageiro é a deusa Anat) que, de forma

padronizada, prefaciam os decretos de El com as palavras formais de abertura, conforme consta na tabuleta CTA 6.IV.34-35.

A figura do mensageiro é encontrada ao longo de todo o material bíblico como um membro da assembleia de Yahweh: Js 5:13-15; 1 Rs 22:18-23; Is 6:8; 2 Sm 24:16-17; Nm 22:31; 1 Cr 21:27; Zc 3:1; Ex 3:2, etc. Como os mensageiros flamejantes de Yam em CTA 2.I.32-33, os mensageiros de Yahweh são também acompanhados pela imagética do fogo (Sl 104:4; 50:3; Gn 3:24; Am 1:4).

Da mesma forma que as divindades mensageiras da divina assembleia cananea, os mensageiros no Antigo Testamento serviam primordialmente como os arautos do conselho de Yahweh, ou seja, aqueles que transmitiam seus decretos. Mas as semelhanças entre as assembleias de El e de Yahweh não páram por aí. Em 1 Rs 22:19 temos a descrição da visão de Miquéias: *"Eu vi Yahweh entronizado em sua morada e toda hoste celestial estava de pé ao redor dele à sua direita e à sua esquerda"*. A cena na corte celestial é clara: Yahweh, como El, aparece entronizado entre os membros do seu conselho – CTA 16.V.9-28.

Em Is 6:8 Yahweh fala ao seu conselho, emoldurando seu decreto com uma questão para a assembleia: *"Quem eu devo enviar e quem deve ir por nós? (isto é, pela assembleia)"*. Desta vez, no lugar de ser um dos membros do conselho a se oferecer, é o próprio profeta Isaías que responde: *"Envie-me"*. (v.8). Ele é aceito como mensageiro do conselho e comissionado para a tarefa pela sentença final imperativa de Yahweh: *"Vá!"* – Is 6:9. Numa analogia com a incumbência do mensageiro na literatura ugarítica, esperava-se que o profeta repassasse as palavras do seu mestre exatamente como ele as ouviu do seu deus. (MULLEN, 1980:208).

O que mais desperta atenção neste caso é que aqui nós temos um ser humano enviado como mensageiro e não um deus ou outra entidade sobrenatural, tal como é o procedimento adotado inexoravelmente por El – CTA 2.III.15-18; 6.VI.22-29; 4.V.82-85 – que não hesita sequer em apelar para os mensageiros de outros deuses – CTA 2.I.36-37.

Theodore Mullen notou que o verbo "enviar" (*salah*), empregado quando Yahweh comissiona seus mensageiros espirituais, também é usado quando Ele despacha os profetas como seus mensageiros, como pode ser visto em Ex 3:10; 7:16; Dt 34:11; Js 24:5; Mq 6:4; 1 Sm 15:1; 2 Sm 12:1; Is 6:8; Jr 1:7; Ez 2:3-4; Zc 2:12; Ml 3:23; etc. Pelo exposto, fica claro que os profetas eram mais do que "carteiros" de Yahweh; eles eram uma extensão da voz da divindade, uma espécie de *walkie talkie*, que fazia linha direta com Ele. Para Theodore Mullen, o período da profecia clássica ganha mais importância quando se estabelecem, na medida em

que se firmam, os reinos em Israel, uma vez que os mensageiros passam a ser vistos como um veículo de comunicação entre os suseranos e seus vassalos. (MULLEN, 1980:216).

Segundo Joseph Blenkinsopp (1996), a fórmula introdutória usada nos discursos proféticos imitava o protocolo usado nas comunicações oficiais oriundas de uma corte real, significando que os profetas viam a si mesmos como emissários. (BLENKINSOPP, 1996:29-30). A linguagem profética, que tem como estilo as fórmulas de acusação e veredicto, é a linguagem das relações internacionais expressas nos tratados que envolvem reinos suseranos e seus reinos vassalos! Em vista dos frequentes tratados que eram feitos e desfeitos (sobretudo no tempo do profeta Oséias – Os 10:4 e Os 12:1), reforçado pelos vários acordos envolvendo estados suseranos e vassalos durante a dominação do Império Assírio; o uso de uma linguagem recheada de preceitos legais e de jurisprudência começou a imperar nos discursos proféticos. (BLENKINSOPP, 1996:90).

Cada vez que um deus cananeu incumbia mensageiros para transmitirem suas mensagens, havia um ritual no qual as mensagens eram precedidas por imperativos. (MULLEN, 1980:143). O uso do imperativo que precedia as mensagens a serem entregues fazia parte do mesmo ritual empregado nas cortes das realidades cananeia e israelita, além de ser constatado na correspondência real da Assíria. (MULLEN, 1980:221). Além de Is 6:8, os textos de Jr 23:18 e Nm 12:6-8 se notabilizam pelo fato de que neles os profetas estão presentes no desenrolar da assembleia e se posicionam de pé diante de Yahweh. Mais chamativo é o redator de Jeremias justificar a autoridade do profeta aos seus leitores, informando a eles que suas palavras são verdadeiras, pois Jeremias estivera de pé no conselho de Yahweh, face a face com Ele, recebendo a mensagem da boca do próprio deus: *"Quem, pois esteve de pé no Conselho de Yahweh para ver e ouvir a sua palavra?"* – Jr 23:18.

As mudanças políticas e econômicas no antigo Israel que potencializaram a visão dos profetas como mensageiros divinos.

Antes de prosseguirmos, abro um parêntese para fazer uma digressão sobre o impacto que a instauração do regime estatal monárquico exerceu sobre os hebreus até então habituados com o estilo de vida tribal, bem como convém entendermos as formas como eles reagiram à pressão exercida pela submissão aos grandes impérios no decorrer da história. Blenkinsopp chama a atenção de que os dizeres dos profetas estão enraizados em antigas instituições pré-monárquicas e seus veredictos e condenações baseiam-se em códigos de leis que,

cronologicamente, antecede em muito a monarquia implantada por Saul. (BLENKINSOPP, 1996:15).

Para Blenkinsopp, os profetas representavam o ideal arcaico da federação tribal, de onde vinham sua linguagem e seus ensinamentos éticos. (BLENKINSOPP, 1996:34-35). Roland de Vaux (1997) define tribos como grupos de famílias autônomas que se crêem descendentes de um ancestral comum e carregam o seu nome. (VAUX, 1997:4-5). As 12 tribos de Israel constituíam uma federação unida pela fé religiosa. A composição das tribos começa a partir de núcleos familiares que se unem até formar os clãs, cuja união, por sua vez, formam as tribos. As tribos são governadas pelos cabeças das famílias: os anciãos. (VAUX, 1997:7-8).

Segundo o autor, as tribos não possuíam nenhum governo organizado e eram desprovidas de qualquer coesão política, carecendo de um líder em comum. Em parte alguma os Juízes são referidos como governantes, apenas suas conquistas militares são recordadas, como nos casos de Débora e Barac (Jz 4:12-24), e Gideão recusou-se a ter uma autoridade permanente (Jz 8:22-23). O que eles tinham em comum era a crença de que eles eram eleitos por Deus para uma missão de salvação e se viam endossados pelo “espírito de Yahweh”. (Jz 3:10; 6:34; 11:29; 13:25; 14:6,19). A autoridade nas tribos se justificava pelo carisma. (VAUX, 1997:93).

Na perspectiva de Roland de Vaux, quando os profetas manifestavam uma visão idílica da vida no deserto, considerada como a “Era de Ouro” de Israel; o que eles exaltavam era esse estilo de vida tribal, considerado mais de acordo com as Leis da Aliança estabelecidas por Yahweh, por oposição ao que eles viam como a natureza corrupta dos seus centros urbanos, com todo seu luxo e opressão: Jr 2:2; Os 13:5; Am 3:15; 6:8; etc.

Esses mesmos profetas voltaram-se contra os cultos estatais. Para eles, tais cultos eram um pesado fardo para os pobres, impondo sobre eles uma série de taxas e obrigações que, além disso, só serviam para diluir os laços tribais. Amós, por exemplo, criticava a escravidão por dívidas (Am 2:6; 8:6), a falsificação de pesos e medidas (Am 8:5), práticas de comércio desonestas (Am 8:6) e a corrupção dos processos legais (Am 2:7; 5:10,12).

Entrementes, faz-se necessário um aprofundamento nas condições sócio-econômicas dos antigos israelitas, mormente no que se refere à posse das terras, haja vista que estamos lidando com uma sociedade essencialmente agrária.

Sabemos que um sistema de tipo “feudal” era largamente difundido no antigo Oriente Próximo. A expressão “feudo”, neste caso, designaria uma grande propriedade pertencente a um soberano, a quem, por sua vez, eram prestados

obrigações e serviços pessoais; algo semelhante à corvéia medieval e muito comum no Egito faraônico. O Código de Hamurábi e o Código Hitita dedicam vários artigos a este tema e tal sistema político-econômico é frequentemente aludido nos documentos ugaríticos, datando do segundo milênio antes da nossa era. (VAUX, 1997:164).

Roland de Vaux pondera que este modelo de “feudalismo antigo” nunca foi partilhado entre os israelitas antes de Israel tornar-se um estado centralizado, sendo sua existência constatada a partir do surgimento da monarquia (1 Sm 8:12, 16:17), atingindo seu pleno desenvolvimento no reino de Salomão, que demandou uma vasta mão-de-obra para construir o templo, o palácio, para fortificar Jerusalém e as cidades que abrigavam guarnições militares (1 Rs 9:15-19), obras que devem ter consumido uma considerável força de trabalho. (VAUX, 1997:141).

O autor argumenta que, em vez das tradicionais relações feudais, corriqueiras entre os demais povos do antigo Oriente Próximo, era o sistema de propriedade familiar que perseverava entre os israelitas. Essas propriedades ancestrais geralmente continham a “tumba da família” (Js 24:30,32; 1 Sm 25:1; 1 Rs 2:34). Seus limites territoriais não poderiam ser alterados, estando tal proibição enfaticamente expressa na lei deuterônômica (Dt 19:14; 27:17, cf. Os 5:10). Pela tradição ancestral, o camponês estava indissociavelmente unido ao seu pedaço de solo, que ele herdou dos seus pais. (VAUX, 1997:166).

Compreende-se, desta maneira, porque Nabot recusou-se a entregar seu vinhedo em Jezrael para o rei Acab, sendo que este, por seu turno, não possuía nenhum meio legal que lhe respaldasse a se apossar do vinhedo (1 Rs 21). A mentalidade remanescente do costume tribal era de que todo homem devesse viver “sob sua vinha e sua figueira” (1 Rs 5:5; Mq 4:4; Zc 3:10). Havia o sentimento de que a terra era inalienável e não deveria sair do controle da família. Roland de Vaux prossegue, afirmando que quando uma porção de terra era passada em herança, ela não era partilhada entre os herdeiros, ficando apenas com o primogênito. (VAUX, 1997:166).

Se um homem morria sem herdeiros masculinos, a terra era legada às suas filhas (Nm 27: 7-8), mas elas deviam se casar com um dos membros da sua tribo, para que a propriedade não fosse transferida para uma outra tribo (Nm 36: 6-9). Se o proprietário morre sem filhos, a herança revertia para seus irmãos, seus tios ou seu parente mais próximo. (Nm 27: 9-11). Esses expedientes eram uma forma de se evitar a alienação de uma propriedade pertencente a uma dada família há gerações.

Ocorre que, às vezes, um israelita era forçado pela pobreza a vender seu patrimônio. Foi pensando nessa eventualidade que os antigos israelitas instituíram a figura do *go'el*. O *go'el* era um membro da mesma família ou do mesmo clã que agia como um defensor dos interesses daquela família ou clã, no intuito de evitar que possíveis dificuldades enfrentadas pelos seus integrantes no tocante a preservação dos vínculos parentais e com a terra, pudesse levar a uma dissolução das referidas famílias ou clãs. A raiz semítica de *go'el* remonta ao significado de “comprar de volta”, “resgatar” ou “reivindicar” (VAUX, 1997:21).

Nesta perspectiva, um dos deveres do *go'el* era comprar a terra que seu parente mais próximo se via compelido a vender. Por esta razão, Jeremias adquire o campo do seu primo Hanameel (Jr 32:6-9), e Booz, na sua condição de *go'el* mais próximo, compra a terra de Elimelek, que Noemi, sua viúva, estava colocando à venda (Rt 4:9).

Todavia, o *go'el* nem sempre exercia seu direito de compra e o desenvolvimento econômico dos primeiros séculos da monarquia acelerou o rompimento das propriedades familiares em favor de ricos latifundiários. O profeta Isaías amaldiçoa aqueles que “*adicionam casa após casa e amealham campo após campo até não haver espaço para ninguém mais*”. (Is 5:8). Miquéias condena aqueles que “*cobiçam os campos e os cercam, cercam as casas e as tomam*”. (Mq 2:2).

Segundo Roland de Vaux, esses latifúndios eram trabalhados por escravos (conforme se constata em 2 Sm 9:10) ou então por operários assalariados. (VAUX, 1997:167). Tal sistema de arrendamento, onde o agricultor tinha de pagar parte da sua produção ao latifundiário, que fornecia as provisões e as sementes, nunca havia sido praticado em Israel, embora fosse conhecido na Mesopotâmia. (VAUX, 1997:167).

É nosso dever como historiadores buscar entender como tal mudança se operou na sociedade israelita a partir do estabelecimento e consolidação da monarquia. Inicialmente, devemos estar cientes de que pouco sabemos do sistema fiscal de Israel ou dos recursos à disposição do Estado. Roland de Vaux alerta que, antes de tudo, somos impelidos a reconhecer que não havia distinção entre as receitas do rei e do reino. A riqueza do soberano servia tanto para exprimir o seu poder pessoal quanto para demonstrar a todos a pujança do reino que ele governava (1 Rs 10:23; 2 Cr 17:5). O monarca arcava com todas as despesas (a manutenção da administração e do exército, a defesa nacional e os serviços públicos), mas ele também usufruía de um controle absoluto sobre todas as finanças, ao ponto de não haver praticamente diferenças (a não ser teoricamente)

entre o tesouro oriundo das receitas do Estado e o tesouro de procedência religiosa, supostamente gerido pelos sacerdotes (1 Rs 14:26). O rei podia depositar no santuário o espólio confiscado dos seus inimigos (Js 6:19), bem como seus presentes pessoais (2 Sm 8:11; 1 Rs 751; 2 Rs 12:19). Entretanto, quando a circunstância exigia o investimento urgente de somas vultosas, ele não hesitava em retirar o dinheiro tanto do tesouro do palácio quanto do tesouro do templo (1 Rs 15:18; 2 Rs 12:19, 16:8, 18:15).

O rei tinha à sua disposição os lucros do seu comércio e das suas empresas industriais, as taxas de importação e as taxas de trânsito pagas pelas caravanas de comerciantes (1 Rs 10:15), além dos tributos dos estados vassalos. Esta última foi uma fonte de recursos abundantes sob os reinados de Davi (2 Sm 8:2,6) e de Salomão (1 Rs 5:1). Para Roland de Vaux, os israelitas tornaram-se sujeitos a taxações regulares que beiravam à extorsão, conforme podemos presumir por alguns relatos bíblicos: 1 Sm 8:15,17 prediz que o rei cobrará o dízimo sobre os campos, os vinhedos e os rebanhos (algo que já era comum nos reinos vizinhos, de acordo com os textos ugaríticos). A bíblia afirma que os reis podem deixar esses proventos para os seus oficiais; um costume também atestado nos textos ugaríticos. Há, talvez, uma alusão a esta prática em Amós, onde o profeta reprova os homens de alto posto por massacrar os pobres, exortando tributos das suas espigas. (Am 5:11).

Os reis, outrossim, parecem ter tido direitos sobre as primícias cultivadas nos prados (Am 7:1), algo similar ao direito de pastagem exercida pelos soberanos de Ugarit. (VAUX, 1997:141). É sobre este modelo de instituição do período monárquico que nos deparamos quando lemos em Ezequiel sobre a fixação das regras referentes às receitas em espécie que todo povo da terra, doravante, pagaria ao monarca: em trigo, cevada, óleo e gado. (Ez 45: 13-16).

Podemos nos indagar quanto à sorte daqueles mais desafortunados que eram incapazes de cumprir com sua cota periódica de contribuição para o erário estatal. No que tange a este ponto, as autoridades poderiam muito bem fazer valer a premissa impressa na Torá, qual seja, que um devedor insolvente devia entregar-se à escravidão para quitar sua dívida com o credor. (Lv 25:39; Dt 15:2). Neste último caso, porém, o credor já não é mais um indivíduo; e sim é o Estado.

O estudioso Hans Kippenberg (1988) assevera que no caso do camponês solicitar um empréstimo, se este não pudesse ser restituído, o credor tinha o direito de usufruir do seu trabalho (escravidão por dívida) ou dos bens do devedor para assegurar a devolução. (KIPPENBERG, 1988:126).

Em outras palavras, não mais a pessoa física do credor, mas sim o **juiz que preside o tribunal** é que passa a ser considerado o detentor da exigência contra o devedor. Um dos documentos achados no deserto da Judeia, conhecido como *Murahabat*, que data da revolta de Bar-Kochba (132-135 d.C.), expõe a natureza das relações existentes entre o credor e o devedor, a que o último estava sujeito:

“E tudo aquilo que eu [o devedor] possuo, fica como penhora e fiança pelo pagamento e validade jurídica desta compra a vosso favor e de vossos herdeiros contra qualquer disputa ou outra exigência (...) e terás para sempre compensação de nossos bens e naquilo que nós adquirimos, o direito de penhora.” (KIPPENBERG, 1988: 134).

O efeito nefasto deste processo foi a transformação de inúmeros camponeses em sem-terras, uma vez que mais e mais terras estavam sendo expropriadas dos pequenos agricultores para serem incorporadas ao sistema estatal, transformando-se em propriedades estatais. Hans Kippenberg reitera que no período pré-monárquico, a fiança era organizada de tal modo que quando o devedor não tinha condições de pagar, ele apenas cedia o direito de posse sobre a terra “por um tempo determinado”. (KIPPENBERG, 1988:129).

Como podemos depreender, a emergência da organização estatal estava esmagando os pobres, levando os camponeses a contrair empréstimos que não podiam saldar, como pode ser deduzido da descoberta de um óstraca em Yavneh-Yam (localizada ao sul da atual Tel-Aviv), onde se narra que um agricultor peticiona ao governador local pela devolução do seu manto, confiscado em razão dele não ter logrado pagar um empréstimo que ele havia contraído. (BLENKINSOPP, 1996:82).

O profeta Miquéias, por exemplo, foi um feroz defensor dos pequenos agricultores, cujos ancestrais trabalhavam há gerações no mesmo lote de terras, prática assegurada por um costume ancestral (Mq 2:5). Suas acusações eram dirigidas contra os governantes que estavam rompendo com a antiga ordem e expulsando os lavradores das suas terras. Miquéias apontou os tipos de exploração que eles vinham sofrendo e toda a corrupção que o sistema estatal praticava contra os pequenos proprietários: os cercamentos dos campos (Mq 2:2,4), os trabalhos forçados (Mq 3:10), a falsificação de pesos e medidas (Mq 6:11) e as propinas no sistema judicial (Mq 3:11). Miquéias também queixou-se contra o que ele considerava um “ciclo sem fim” da prática cúltica de se sacrificar animais (Mq 6:6). Segundo Blenkinsopp, esta queixa do profeta não teria sido motivada por convicções religiosas, e sim porque tal demanda de se entregar animais para o sacrifício estaria causando um esgotamento econômico para os pequenos e médios proprietários. (BLENKINSOPP, 1996:94).

O aparato inteiro dos festivais, sacrifícios e dízimos é rejeitado como odioso a Yahweh nos escritos proféticos (Am 5:21-24), uma rejeição repetida amiúde nos livros proféticos: Os 6:6; 8:13; Is 1:10-17; Jr 6:20. Tais demonstrações de aversão seriam um repúdio ao culto estatal.

O próprio Miquéias teria pertencido à classe dos pequenos fazendeiros, que foram afetados pela política estatal. Ele integrava aquilo que era chamado de “Povo da Terra”. Miquéias se definia como um defensor da justiça para com os oprimidos, daqueles que não tinham voz para protestar (Mq 2:4,8,9; 3:2) e, junto com Amós, ocupavam o ofício de “anciãos”. (BLENKINSOPP, 1996:96).

Via de regra, podemos acrescentar que o rompimento das tribos do norte com Judá foi um protesto contra a criação, dentre outras coisas, de um exército profissional em substituição ao tradicional exército tribal; e da subjugação da estrutura tribal por um complexo e sofisticado sistema estatal. Foi por esta razão que o êxtase profético relacionado à guerra continuou seu desenvolvimento no Reino do Norte. Débora, como profetisa, tinha funções judiciais e militares, assim como todos os Juízes. (Jz 4 – 5).

O apelo ao modo de vida tribal era tão forte que mesmo após a inauguração da monarquia por Saul, as tribos mantiveram muito da sua autonomia administrativa e a evidência disso é que nós não sabemos nada sobre o aspecto administrativo do reinado de Saul; conhecemo-lo somente pelas suas campanhas militares e, exceto pelo comandante do seu exército, Abner (1 Sm 14:50), não conhecemos o nome de nenhum dos outros funcionários da corte. (VAUX, 1997:94-95).

A personalidade carismática característica dos Juízes sobreviveu à implantação do regime monárquico, pelo menos na região setentrional, e mais do que isso, a noção do carisma, herdada dos Juízes, influenciou na própria política monárquica. Na monarquia de Israel, ao norte, prevalecia o aspecto carismático do soberano, tal qual na época dos Juízes, ou seja, o rei era alguém que contava com a sanção divina; ele era eleito por Deus! Prova disto é que o trono no Reino de Israel foi prometido ao primeiro rei, Jeroboão, por um profeta falando em nome de Yahweh (1 Rs 11:31,37); mais tarde, Jeroboão foi reconhecido pelo povo (1 Rs 12:20). Igualmente, Jeú foi nomeado rei por Yahweh (1 Rs 19:16), ungido por um discípulo de Eliseu (2 Rs 9:1) e aclamado pelo exército (2 Rs 9:13). Segundo os relatos bíblicos, o próprio Deus fez e desfez os reis de Israel (1 Rs 14:7; 2 Rs 9:7; Os 13:11).

Roland de Vaux acrescenta que o princípio de sucessão hereditária nunca foi reconhecido em Israel antes da dinastia de Omri (951-905 a.C.). Entretanto, a

dinastia de Omri durou poucos quarenta anos, enquanto a de Jeú durou um século, graças ao longo reinado de Jeroboão II (786-746 a.C.). Após o reino deste, seis reis ocuparam o trono no curto prazo de vinte anos, quatro dos quais foram assassinados. O mesmo autor defende o argumento de que a ideia de Estado nunca foi muito enraizada entre os israelitas, fosse em Israel ou em Judá, e o regime monárquico que existiu entre a federação das 12 tribos e a comunidade pós-exílica parece ter sido mais circunstancial; e não um ideal político que tivesse conquistado a mente das pessoas. (VAUX, 1997:98-99). É significativo que em Os 12:10-11, Yahweh diz a Oséias que fará o seu povo morar novamente em tendas e falará por intermédio dos profetas.

El e Yahweh/deuses menores e profetas: os juízes e seus despachantes.

Retornando agora ao meu estudo comparativo entre as religiões cananeia e israelita, devemos, antes de tudo, enfatizar que as sentenças proferidas por El e Yahweh possuíam uma conotação jurídica ou, em outras palavras, as suas proclamações tinham por função promover a justiça capaz de manter a ordem e a harmonia do universo. El e Yahweh atuavam, acima de tudo, portanto, como juízes universais, declarando sentenças que interferiam nos destinos não apenas dos seres humanos, mas também no destino das divindades, como no caso da petição do deus Yam, solicitando de El a permissão para escravizar Baal, em CTA 2.I.36-37.

A natureza judicial dos decretos de El/Yahweh aponta para a constatação, expressa nas fontes ugaríticas e bíblicas, de que o Conselho Divino existia em função da contingência de se julgar querelas envolvendo assuntos humanos e/ou divinos, razão pela qual ele era convocado. Há vários exemplos disso na literatura ugarítica: em CTA 2.III.7-9 o reinado de Yam é proclamado; em CTA 2.I.36-37, o destino de Baal é decretado; em CTA 16.V.9 – VI.2, é o destino do herói Kirta que é decidido. Esta mesma visão da função do conselho celestial está presente na literatura hebraica. Em Dt 32:8-9, o conselho (que representa Yahweh) distribui os reinos entre os deuses; em 1 Rs 22:17-23, a morte do rei Acab é proclamada; o fracasso de Meroz em enviar tropas em auxílio ao Guerreiro Divino acarreta na sua condenação pelo conselho, em Jz 5:23.

Dentro desta perspectiva, é lícito inferirmos que os profetas, como arautos de Yahweh, acabavam se convertendo em portadores das Suas decisões judiciais, transformando-se em algo parecido com um “oficial de cartório” que entrega as intimações do magistrado. Frank Cross endossa essa tese, afirmando que a função primordial dos antigos profetas era a de revelar as sentenças divinas sobre indivíduos e/ou nações. (CROSS, 1997:189). Tal exemplo é claro no trecho de Is

6:9-13, onde o profeta Isaías é encarregado de tornar conhecido o veredicto condenatório de Deus sobre toda a nação.

O mesmo se verifica em Ez 28:1-2, na profecia de Ezequiel contra o príncipe de Tiro; em Jr 21:11-12, na invectiva do profeta Jeremias contra a casa real de Judá; em 1 Rs 13:20-22, quando o profeta de Deus comunica a Jeroboão o castigo divino que ele sofrerá por ter desobedecido as ordens de Yahweh.

Robert R. Wilson (1980) comenta que esta forma de discurso, o “discurso de julgamento”, era de uso padrão entre os profetas da tradição efraimita, ou seja, aquela originária do norte de Israel, que na sua estrutura discursiva englobava: a) o envio de um mensageiro; b) a acusação e c) o anúncio do julgamento sempre precedido por certas fórmulas introdutórias, como, por exemplo, a expressão “Portanto diz o Senhor...” e outras semelhantes, encontradas em inúmeras passagens bíblicas: 1 Sm 2:27-36; 2 Sm 12; 1 Rs 11:29-40; 2 Rs 1:3-4; Am 7:14-17; Is 22:15-25; Jr 20:1-6; Ez 17:11-21, etc. (WILSON, 1980:142).

Joseph Blenkinsopp recorda que a tradição profética israelita começa com Moisés e a eleição de setenta anciãos selecionados para auxiliá-lo na tarefa de legislar sobre o povo durante sua peregrinação no deserto. Esses anciãos apresentaram-se diante dele na Tenda da Reunião (Nm 11:10-30) e, ao fazê-lo, o “espírito de Yahweh” que repousava em Moisés pairou sobre eles e eles, então, passaram a profetizar (Nm 11:25). Na mesma estória, somos informados de que dois anciãos, Eldad e Medad, que não estiveram na Tenda, principiaram a profetizar no acampamento (Nm 11:26). Ao ser demandado pelo seu discípulo, Josué, que os impedisse de profetizar, pois não tinham se apresentado dentro da Tenda, Moisés exclamou: *“Oxalá todo povo de Yahweh fosse profeta, dando-lhe Yahweh o seu espírito!”* (Nm 11:29). Procedendo dessa maneira, Moisés abriu a possibilidade de que qualquer hebreu, no presente ou no futuro, pudesse ser um profeta!

Blenkinsopp chama nossa atenção para o trecho Dt 18:15-19, pelo qual a profecia é definida como um modo de continuar o trabalho de Moisés, e que consiste na observância estrita da Lei para toda posteridade.

É nesta perspectiva que o capítulo 19 do Primeiro Livro de Reis retrata Elias dirigindo-se ao encontro de Deus no Monte Horeb. Depois de se preparar para a jornada ao Monte Horeb, Elias jejuou por quarenta dias e quarenta noites até chegar na montanha sagrada – 1 Rs 19:4-8. De maneira similar, quando Moisés recebeu a Lei no Horeb, ele não comeu nem bebeu durante os quarenta dias e noites que ele passou na montanha. – Ex 24:18; 34:28. Outro aspecto a se perceber é que antes de Yahweh lhe entregar o código de leis, Moisés presenciou a Sua teofania, descrita em termos incrivelmente semelhantes com aquela

experimentada por Elias, isto é, uma teofania que envolvia fenômenos meteorológicos, como trovões, relâmpagos, ventania, fogo (raios), etc. Mais notável, acima de tudo, é que ambas as teofanias culminaram na entrega de uma mensagem divina a seus respectivos portadores – Ex 19:16-25; 1 Rs 19:11-12. Disto Robert Wilson conclui que a palavra veiculada pelo profeta Elias é comparável à lei dada a Moisés no Horeb! (WILSON, 1980:199).

Na sua condição de profeta de estilo mosaico, fica subentendido que, a exemplo de Moisés, que transmitia fielmente as palavras de Yahweh ao seu povo, passou-se a considerar que Elias vocalizava as palavras de Yahweh na sua forma mais pura, sem nenhum filtro interpretativo. A partir daí, a tradição hebraica popular se encarregou de equiparar as palavras de Elias, e dos demais profetas efraimitas, ao status da própria Torah. (WILSON, 1980:201).

Na literatura hebraica, Yahweh é claramente retratado como o juiz do pobre, da viúva, das nações e dos seres celestiais. Isto é vislumbrado no Salmo 82, onde o deus admoesta duramente as demais divindades que falharam em proteger os necessitados e emite uma sentença condenatória contra elas:

Até quando julgareis injustamente, sustentando a causa dos ímpios? Protegeí o fraco e o órfão, fazei justiça ao pobre e ao necessitado, libertai o fraco e o indigente, livrai-os da mão dos ímpios. (...) Vós sois deuses, todos vós sois filhos do Altíssimo; contudo, morrereis como um homem qualquer, caireis como qualquer dos príncipes. (Sl 82:2-4;6-7)

A similaridade com o deus El é impressionante. À maneira de Yahweh, o deus cananeu pune com doença (o que resulta na morte) os responsáveis que fracassaram em salvaguardar os direitos das pessoas carentes:

Você não julga o caso da viúva,
Nem o caso dos desamparados.
Você não expulsa o opressor do pobre!
Você não alimenta o órfão diante de ti,
Nem a viúva atrás de você!
[Por causa disso] Você se torna uma companhia para os
acamados,
[Por causa disso] Você se torna um amigo do leito da
doença!

(CTA 16.VI.45-54)

Pelo texto acima, averiguamos que El também se preocupava com a sociedade humana, pois assim como ele supervisionava a ordem no universo, também velava pela ordem na sociedade, e essa ordem incluía a justiça e a correção em todas as transações. (COHN, 2001:164). O Salmo 82 é convergente com o pensamento cananeu neste aspecto.

Conclusão: A importância que a aplicação da justiça desfrutava na religiosidade dos cananeus e dos hebreus era o reflexo da enorme importância que se atribuía, nas sociedades cananeia e israelita, à capacidade e habilidade das autoridades em exercer a justiça de uma forma equitativa, que garantisse os direitos das classes mais empobrecidas, a fim de que elas encontrassem amparo diante das vicissitudes da sua existência terrena. Em suma, a grande preocupação demonstrada pelas religiões cananeia e israelita quanto ao exercício correto da aplicação da justiça pelas suas respectivas divindades é a transposição de um mecanismo social que regulava a convivência das pessoas no seu cotidiano para o mundo das ideias e da mentalidade.

Documentação textual:

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tiago Giraudo. (Ed). Paulus, 5ª. ed., 1996.

GIBSON, J. C. L. *Canaanite myths and legends*. New York: T&T Clark International, 2004.

Bibliografia:

BLINKINSOPP, Joseph. *A history of prophecy in Israel*: revised and enlarged. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996.

COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá*: as origens das crenças no apocalipse. SP: Companhia das Letras, 2001.

CROSS, Frank M. *Canaanite myth and Hebrew epic*: essays in the history of the religion of Israel. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

DAY, John. *Yahweh and the gods and goddesses of Canaan*. New York: Sheffield Academic Press, 2002.

KIPPENBERG, H. *Religião e formação de classes na antiga Judeia*. SP: Paulinas, 1988.

MULLEN, Theodore E. *The assembly of gods*: the divine council in canaanite and early hebrew literature. Harvard Semitic Monographs, 1980.

VAUX, Roland de. *Ancient Israel: its life and institutions*. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1997.

WILSON, Robert R. *Prophecy and society in ancient Israel*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.