

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS

Mariana Aparecida Venâncio

“Nada acrescenteis, nada tireis, à palavra que vos digo” (Dt 4,2):
a Bíblia como Literatura na superação do fundamentalismo bíblico

Mariana Aparecida Venâncio

**“Nada acrescenteis, nada tireis, à palavra que vos digo” (Dt 4,2):
a Bíblia como Literatura na superação do fundamentalismo bíblico**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) como requisito parcial para a obtenção do título de doutora em Letras: Estudos Literários.

Área de Concentração: Teorias da Literatura e representações culturais.

Linha de pesquisa: Literatura e Transdisciplinaridade.

Orientador: Prof. Dr. Humberto Fois Braga

Juiz de Fora
2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Venâncio, Mariana Aparecida.

“Nada acrescenteis, nada tireis, à palavra que vos digo” (Dt 4,2) : A Bíblia como Literatura na superação do fundamentalismo bíblico / Mariana Aparecida Venâncio. -- 2025.
281 f. : il.

Orientador: Humberto Fois-Braga

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras, 2025.

1. Bíblia como Literatura. 2. Antigo Testamento. 3. Terra Prometida. 4. Fundamentalismo religioso. I. Fois-Braga, Humberto, orient. II. Título.

Mariana Aparecida Venâncio

"Nada acrescenteis, nada tireis, à palavra que vos digo" (Dt 4,2): a Bíblia como Literatura na superação do fundamentalismo bíblico

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Letras. Área de concentração: Teorias da Literatura e Representações Culturais.

Aprovada em 16 de julho de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Humberto Fois Braga - Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Charlene Martins Miotti

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Eduardo Gross

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Altamir Celio de Andrade

UniAcademia

Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Juiz de Fora, 06/06/2025.



Documento assinado eletronicamente por **Charlene Martins Miotti, Professor(a)**, em 16/07/2025, às 17:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Fois Braga, Professor(a)**, em 16/07/2025, às 17:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Eduardo Gross, Professor(a)**, em 16/07/2025, às 17:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **ALTAMIR CELIO DE ANDRADE, Usuário Externo**, em 25/07/2025, às 14:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Tiago de Fraga Gomes, Usuário Externo**, em 12/09/2025, às 15:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2442824** e o código CRC **32A177DF**.

Aos meus pais,
Aparecida e Marcos,
de quem ouvi as primeiras histórias que fizeram de mim quem sou.

AGRADECIMENTOS

Que poderei retribuir ao Senhor Deus por
tudo aquilo que Ele fez em meu favor?
(Sl 116,12)

Agradeço a Deus porque, em uma de tantas expressões de sua bondade, permitiu que palavras humanas registrassem um pouco de sua infinitude e que processos históricos a transformassem em Escritura.

Agradeço aos meus pais, Aparecida e Marcos, por tantos esforços que me foram exemplos, mas, especialmente, pelos feitos em favor da minha educação e dos meus estudos. Por não terem me negado o aprendizado das primeiras letras, mesmo que ainda não fosse a hora, nem a compreensão quando as ausências em função do doutorado e do trabalho exigiram renúncias que foram mais deles do que minhas. Agradeço pelo amor, pelo apoio irrestrito e pelo exemplo que nunca poderei retribuir.

Agradeço a minha família, porque a força do apoio e o impulso da admiração foram mais fundamentais do que eles podem imaginar.

Aos amigos que fiz no meio acadêmico e aos professores do Programa de Pós-graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), especialmente ao meu orientador, prof. Dr. Humberto Fois Braga, agradeço por fazerem com que o caminho tão solitário do doutorado, agravado pelo isolamento social durante a pandemia, fosse amenizado por vínculos verdadeiros de afeto e admiração mútua. Agradeço, ainda, aos professores que avaliaram esta tese em minhas bancas de qualificação e defesa – prof.^a Dra. Charlene Martins Miotti, prof. Dr. Eduardo Gross, prof. Dr. Altamir Celio de Andrade e prof. Dr. Pe. Tiago de Fraga Gomes – porque suas contribuições em muito enriqueceram o texto aqui apresentado.

À Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), especialmente aos bispos e assessores com quem tenho convivido nos últimos anos. Registro o agradecimento pela confiança sempre afirmada em mim e em meu trabalho e pela companhia no serviço que tem confirmado minha vocação ao estudo e ao anúncio da Palavra. Agradeço, principalmente, porque a experiência do serviço tem me ajudado a crescer na precisão metodológica, na clareza conceitual e no cuidado com a forma de expressão escrita, sem os quais esta tese não teria a mesma qualidade.

Aos leitores desta tese, porque dão razão a todo esforço empreendido na escrita dessas páginas.

Textos fundamentais como a Bíblia (...) acumulam poder e significado ao longo do tempo, de tal modo que se tornam códigos-fonte para culturas inteiras, contando aos povos de onde eles vieram e como deveriam levar suas vidas. No início, esses textos eram frequentemente repetidos e transmitidos por sacerdotes, que os reverenciavam e os preservavam no centro dos impérios e nações. Os reis promoviam esses textos porque percebiam que uma história poderia justificar conquistas e proporcionar coesão cultural (Puchner, 2019, p. 13).

RESUMO

A Bíblia é o texto fundante das religiões judaico-cristãs e influenciou a cultura e a sociedade ocidentais, desde suas noções de moralidade e relacionamento humano até sua religião, política e artes. Desde a segunda metade do século XX, os Estudos Literários têm voltado seu interesse para esta obra, analisando-a a partir da teoria literária e investigando suas relações de transtextualidade. Desde o mesmo período, tornam-se mais fortes, em todo o mundo, as leituras fundamentalistas da Bíblia, associadas a pressupostos ideológicos de origem moral e religiosa. O objetivo desta tese é demonstrar que a abordagem da Bíblia como Literatura permite superar os limites do fundamentalismo, principalmente quando se reconhece que a composição dos textos bíblicos se dá segundo o que Paul Ricoeur (2010) denomina *mûthos*. Por essa forma de tessitura da intriga, a experiência temporal é mimetizada na narrativa não em textos transparentes, mas em textos ficcionais que recriam o passado a partir de necessidades presentes e projeções do futuro. Para alcançar tal objetivo, após uma Introdução, esta tese examina a Bíblia ante o espelho da Literatura, discutindo as particularidades de sua autoria e recepção. Em seguida, são apresentados casos específicos de leituras fundamentalistas associadas à reivindicação de posse sobre a Terra Prometida, a fim de exemplificar o alcance do fundamentalismo sobre os contextos sociais e geopolíticos em todo o mundo. Por fim, as principais narrativas relacionadas ao tema, presentes nos livros de Gênesis, Êxodo e Josué, são analisadas a partir da Literatura. Como método de análise, além da revisão de literatura, confrontaremos os textos bíblicos com seu contexto de redação e primeira recepção, conforme o *new historicism* (Veese, 1989), para inferir os limites dentro dos quais devem estar as interpretações contemporâneas. Autores como Robert Alter, Northrop Frye, Paul Ricoeur, Umberto Eco, Karen Armstrong e Jean Louis Ska serão a base teórica a partir da qual construiremos nossos argumentos. Nossas análises demonstram a insustentabilidade do fundamentalismo enquanto método ou forma aceitável de leitura e concluem a necessidade de uma leitura desterritorializante do texto bíblico, que seja capaz de compreender a Terra de modo simbólico, para além de sua circunscrição geográfica.

Palavras-chave: Bíblia como Literatura; Antigo Testamento; Terra Prometida; fundamentalismo religioso.

ABSTRACT

The Bible is the foundational text of Judeo-Christian religions and has influenced Western culture and society, shaping notions of morality and human relationships, as well as religion, politics and the arts. Since the second half of the 20th century, Literary Studies have shown increasing interest in this work, analyzing it through the lens of literary theory and exploring its transtextual relationships. In the same period, fundamentalist readings of the Bible, associated with moral and religious ideological assumptions, have gained strength worldwide. The aim of this dissertation is to demonstrate that approaching the Bible as Literature makes it possible to overcome the limitations of fundamentalism, especially when acknowledging that the composition of biblical texts follows what Paul Ricoeur (2010) calls *mûthos*. Through this mode of plot weaving, temporal experience is mimetically represented in the narrative—not through transparent texts, but through fictional texts that recreate the past based on present needs and future projections. To achieve this goal, following an Introduction, this dissertation examines the Bible through the lens of Literature, discussing the particularities of its authorship and reception. It then presents specific cases of fundamentalist readings related to the claim of possession over the Promised Land, to exemplify the impact of fundamentalism on social and geopolitical contexts around the world. Finally, the main narratives related to this theme, found in the books of Genesis, Exodus, and Joshua, are analyzed through a literary approach. As a method, in addition to literature review, the analysis contrasts the biblical texts with their context of writing and initial reception, following the principles of New Historicism (Veese, 1989), in order to infer the boundaries within which contemporary interpretations should remain. Authors such as Robert Alter, Northrop Frye, Paul Ricoeur, Umberto Eco, Karen Armstrong and Jean Louis Ska form the theoretical foundation upon which our arguments are built. Our analyses demonstrate the unsustainability of fundamentalism as a valid method or acceptable form of reading and conclude by advocating for a deterritorialized reading of the biblical text that understands the Land in symbolic terms, beyond its geographical boundaries.

Keywords: Bible as Literature; Old Testament; Promised Land; religious fundamentalism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1 – Organização dos textos do ciclo de Abraão	193
Figura 1 – Crescente fértil	277
Figura 2 – Os territórios atribuídos a cada tribo segundo Js 13–19.....	278
Figura 3 – Aliança de tribos sob o governo de Saul	279
Figura 4 – Reino de Israel sob o governo de Davi	279
Figura 5 – A Palestina sob Herodes, Filipe e Arquelau.....	281

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	– O Cânon da Igreja Católica	26
Tabela 2	– Funções da Literatura	111

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

1Cor	Primeira Carta aos Coríntios
1Cr	Primeiro livro das Crônicas
1Rs	Primeiro livro dos Reis
1Sm	Primeiro livro de Samuel
2Cor	Segunda Carta aos Coríntios
2Cr	Segundo livro das Crônicas
2Sm	Segundo livro de Samuel
a.E.C.	Antes da Era comum
Am	Livro de Amós
Ap	Livro do Apocalipse
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
Dt	Livro do Deuteronômio
DV	Dei Verbum
E.C.	Era comum
Esd	Livro de Esdras
Ex	Livro do Êxodo
Ez	Livro de Ezequiel
Gn	Livro do Gênesis
Hb	Carta aos Hebreus
Is	Livro de Isaías
IVC	Iniciação à Vida Cristã
Jo	Evangelho de João
Jr	Livro de Jeremias
Js	Livro de Josué
Jz	Livro dos Juízes
Lc	Evangelho de Lucas
Lv	Livro do Levítico
LXX	Septuaginta
Mc	Evangelho de Marcos
Mt	Evangelho de Mateus
Ne	Livro de Neemias

Nm	Livro dos Números
PCB	Pontifícia Comissão Bíblica
PL	Partido Liberal
PPG	Programa de pós-graduação
Rt	Livro de Rute
Sl	Livro dos Salmos
TFP	Movimento Tradição, Família e Propriedade
UFJF	Universidade Federal de Juiz de Fora
VD	<i>Verbum Domini</i>
YHWH	Tetragrama sagrado que indica o nome divino, pode ser lido como O Senhor

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
2	A BÍBLIA ANTE O ESPELHO DA LITERATURA: AUTORIA E RECEPÇÃO DO TEXTO BÍBLICO	30
2.1	UMA HISTÓRIA DA COMPOSIÇÃO E DA LEITURA DA BÍBLIA.....	31
2.2	A BÍBLIA COMO LITERATURA.....	44
2.3	A NECESSÁRIA DEVOLUÇÃO DA BÍBLIA À CATEGORIA DO MITO	59
2.4	AUTORIAS	81
2.4.1	Fases na história da redação da Bíblia.....	82
2.4.2	A materialidade do texto bíblico	87
2.4.3	Teses a respeito da autoria	91
2.5	A RECEPÇÃO	100
2.5.1	Uma história do leitor até Umberto Eco	101
2.5.2	A interpretação e seus limites	108
2.6	FUNÇÕES DA LITERATURA BÍBLICA	111
3	“NÃO ACREDITAMOS EM DEUS, NO ENTANTO, ELE PROMETEU- NOS A PALESTINA”: REIVINDICAÇÕES DE POSSE SOBRE A TERRA PROMETIDA A PARTIR DE TEXTOS BÍBLICOS	117
3.1	O FUNDAMENTALISMO BÍBLICO.....	118
3.2	A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA LEITURA FUNDAMENTALISTA E SEUS EFEITOS	136
3.2.1	A responsabilidade cristã na construção do mito da Terra Santa.	137
3.2.2	A Bíblia a serviço do sionismo.....	144
3.2.3	O sionismo cristão	157
3.3	A LITERATURA E SUAS INTERPRETAÇÕES NA PERTENÇA COMUNITÁRIA	168
4	A BÍBLIA COMO LITERATURA: ANÁLISE DOS TEXTOS RELACIONADOS À POSSE DA TERRA PROMETIDA.....	179
4.1	CONTEXTUALIZAÇÃO	182
4.2	A ALIANÇA ENTRE DEUS E ABRAÃO.....	190
4.3	ÊXODO: O CAMINHO PARA A TERRA PROMETIDA.....	209
4.4	JOSUÉ E A CONQUISTA.....	232

4.5	UMA MEMÓRIA COLETIVA SOBRE A TERRA A PARTIR DA BÍBLIA	243
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	256
	REFERÊNCIAS	265
	ANEXO A – Evolução do território de Israel desde sua origem até o Exílio na Babilônia.....	277
	ANEXO B – Organização do território de Israel durante o período romano	281

1 INTRODUÇÃO

No mundo contemporâneo, não se pode ignorar que a Bíblia sempre foi e nunca deixará de ser, para muitas pessoas, um texto sagrado, dado o seu lugar nas diversas culturas do Ocidente e do Oriente e a importância de sua leitura para a vida de grande parcela das pessoas ao redor do mundo. Ela é mais que um livro, mais que um produto da criatividade humana, mas o suporte de crença e de experiência religiosa para cerca de 2,4 bilhões de pessoas – mais de um terço da população mundial – sem contar seus efeitos ao longo dos séculos. Não se pode considerar periférico, como um mero adereço ou mesmo ignorável, o ponto de partida da fé de quem a lê. Até mesmo um ateu precisa assumir uma postura diante do ponto de vista religioso quando confronta, seja o texto bíblico, sejam os efeitos que a partir dele se projetaram sobre as culturas. Dessa forma, torna-se inútil qualquer tentativa de validar a crença como ponto de partida “correto” ou “equivocado” quando tratamos da Bíblia. Todos a vemos de um lugar religioso, seja para reafirmá-la, seja para contestá-la em sua tradição de recepção.

Não obstante seu lugar privilegiado nas tradições religiosas judaico-cristãs, a Bíblia é uma obra literária. No clássico **A arte da narrativa bíblica**¹ (2007), Robert Alter defende que o caráter literário não é somente uma das tantas abordagens possíveis do texto bíblico. Insiste o autor em uma “fusão completa de uma arte literária com um modo teológico, moral ou histórico-filosófico de ver o mundo, sendo que a plena percepção do segundo depende do pleno entendimento da primeira” (Alter, 2007, p. 38). Desde a segunda metade do séc. XX, o campo dos Estudos Literários voltou-se à Bíblia, portanto, para analisá-la como Literatura, no exame da poética bíblica, no reconhecimento de sua influência sobre o imaginário da Literatura ao longo dos séculos e na análise das relações transtextuais² estabelecidas com ela por outras

¹ Há que se notar que a ideia da arte deve ser associada à técnica, ou seja, ao saber-fazer de uma produção. A arte é, essencialmente, algo humano e mundano, segundo o conceito aristotélico. Por isso, a intenção de analisar a Bíblia enquanto arte já a coloca no lugar da ficção, ou seja, daquilo que é feito com mãos humanas, conforme conceituaremos melhor adiante.

² Os conceitos de transtextualidade, intertextualidade e hipertextualidade, nesta tese, são utilizados segundo as proposições de Gérard Genette, em **Palimpsestos: literatura de segunda mão** (2010). Dessa forma, tratamos por transtextualidade o quadro amplo de relações estabelecidas entre a Bíblia e outros textos. Dentro desse amplo espectro, estão as relações intertextuais – pelas quais um texto está presente em outro texto mais recente – e as hipertextuais – por meio das quais textos mais recentes são resultado da

obras. O entrelaçamento entre Bíblia e Literatura, nesse campo específico de análise, pode, ainda, ser mais bem construído, em função de propor uma análise do texto bíblico não mediada por pré-concepções de caráter religioso, político ou de ideologias diversas que, muitas vezes, se impõem ao próprio texto.

O fundamentalismo é um fenômeno amplo, que se apresenta sob muitas faces e com muitas máscaras como modo de compreender e viver âmbitos da experiência humana. Dentre os fundamentalismos presentes na sociedade, destaca-se o fundamentalismo religioso, amplamente conhecido e comentado, principalmente desde a modernidade. Suas características principais incluem a pretensão de uma fidelidade absoluta aos fundamentos da fé, que se expresse especialmente pelo modo de viver e proclamar as crenças. O fundamentalismo, assim, é motivado sobretudo por um ponto de vista conservador e tradicional a respeito da moral e da doutrina. Dentro do conjunto amplo de processos e máscaras que constroem o fundamentalismo religioso, está o fundamentalismo bíblico, como modo de leitura dos textos sagrados. Essa forma de apresentação do fundamentalismo religioso carrega consigo as características do movimento como um todo, mas observadas no que diz respeito estritamente ao processo de leitura e interpretação e também, em decorrência disso, de observância do texto nas condutas pessoal e comunitária.

Enquanto forma de leitura, o fundamentalismo tem por princípio a ilusão da recepção pura, não mediada pela interpretação, com vistas a uma orientação de conduta também fiel ao aspecto normativo do texto observado. Ele vê o texto sagrado como comunicação direta de uma Verdade sobre Deus – ou a Verdade que é Deus – e que não pode ser interpretada, mas precisa ser apreendida puramente através do texto. Assim, este deve ser assimilado para absorver o Deus revelado, mas não interpretado – menos ainda entendido em perspectiva simbólica. O fundamentalismo seria, por assim dizer, uma forma de leitura bíblica que a considera como uma instância de referencialização sem a mediação do signo. Não pode ser considerado um método porque não é constituído por princípios claros e sistematizados, sequer é amparado pela crítica científica.

Para a Literatura, essa intenção de romper o processo de assimilação do texto lido antes que haja um movimento interpretativo é impossível. Por isso, consideramos

transformação e reelaboração de textos mais antigos. Estas duas últimas são as formas de transtextualidade mais frequentemente presentes nos processos de composição dos textos bíblicos.

a leitura fundamentalista uma forma de interpretação, mas conscientes de que os fundamentalistas acreditam estar praticando o mais autêntico método de leitura. Eles leem com a intenção ou ilusão de não estarem interpretando, ainda que a Literatura afirme que toda leitura é uma interpretação. Tais pretensões de uma leitura transparente, que observe absolutamente o que está transcrito no texto, ignoram o seu aspecto simbólico, rejeitam a mediação da interpretação e quase sempre se combinam a formas combativas e até violentas de apresentar os discursos, especialmente com relação às interpretações diferentes das normativas e já estabelecidas.

A seu tempo, apresentaremos as argumentações que possibilitam tais definições, mas, a título de introdução, é importante observar que, ainda que haja um tipo de fundamentalismo praticado com boas intenções ou que pareça não gerar efeitos sobre grandes grupos ou sociedades, a leitura fundamentalista será sempre um risco porque representa uma forma de interpretação não mediada por métodos sistematizados e provados pela crítica e pela experiência e, o que é pior, produzem discursos a respeito do texto que estão alheios a seus limites interpretativos. Assim, ainda que em alguns casos o fundamentalismo não gere problemas, não se pode legitimar uma forma de leitura que funcione apenas em algumas circunstâncias, se não se podem delimitar tais casos. A pesquisa literária sobre a Bíblia presta grande contribuição, portanto, ao levantar o debate a respeito do fundamentalismo e refutá-lo, com base em seus pressupostos ideológicos, suas incongruências e seus efeitos.

Não obstante suas pretensões, quando aplicada aos textos sagrados, esta forma de leitura acaba por desencadear certo processo de secularização, porque desconstrói o lugar místico de um texto considerado sagrado, que depende inteiramente do seu aspecto simbólico, visto que, para que um texto seja considerado sagrado, é preciso que ele não revele claramente tudo o que se propõe revelar, mas guarde certo mistério, que ainda permanecerá resguardado mesmo com o processo interpretativo. O fundamentalismo não é a única causa da secularização³, nem é o único movimento que retira a Bíblia do lugar que ela ocupa como texto sagrado. Observar esse desencadeamento, no entanto, é importante porque evidencia uma contradição dentro do próprio fundamentalismo: enquanto pretende promover uma

³ A rejeição da religiosidade como movimento arraigado em tradições de tempos antigos, seu esclarecimento diante dos avanços da ciência e própria liberdade pós-moderna de crer ou não crer são outros exemplos dentre as várias razões que contribuem à secularização.

leitura mais puramente religiosa, blindada de influências externas à religião, ele contribui para esvaziar o sentido justamente daquilo que sustenta o lugar religioso da Bíblia.

Ao propor uma leitura objetivamente transparente, com um sentido único e absoluto, sob os véus de uma aparente radicalidade religiosa, o fundamentalismo bíblico retira a Bíblia do lugar místico que ela devidamente poderia ocupar nas religiões, fundamentado, sobretudo, em seu sentido simbólico que a faz viva e sempre passível de atualização. Em movimentos passados, essa instrumentalização e seus efeitos de secularismo ficaram evidentes. É o caso do processo de secularização que acompanhou a ascensão do sionismo na Europa e, depois, no Oriente Próximo. Em momentos presentes, essa secularização está em curso – é o caso, por exemplo, do fortalecimento de um viés ultraconservador no Brasil, que, ao valorizar uma leitura fundamentalista do texto, dissolve a leitura espiritual e mística das Escrituras que possibilitaria uma autêntica experiência de fé. Exemplos desses movimentos serão analisados ao longo desta pesquisa.

Esta tese doutoral examinará a Bíblia a partir das teorias literárias, tomando como recorte específico o contraste entre tais leituras e o que o fundamentalismo reivindica. Isso possibilitará explicitar os limites que levam à negação do fundamentalismo como método e apresentar a leitura literária como alternativa de interpretação que preserva o caráter do texto como obra artística, permitindo que ele seja lido e interpretado com igual rigor metodológico por crentes e não crentes, sem que seja necessário desconstruir seu lugar na religiosidade ou impor sobre o leitor qualquer tipo de crença religiosa. Para evidenciar ainda mais o contraste entre as interpretações feitas a partir das teorias literárias e as leituras fundamentalistas, examinaremos o tema particular da reivindicação de posse sobre o território correspondente à Terra Prometida com base nos textos bíblicos.

A inovação que apresentamos nesta tese, para além de sua singularidade no campo da pesquisa nos Estudos Literários no Brasil e também no campo dos estudos teológicos da Bíblia, é a análise da narrativa bíblica segundo o processo de tessitura da intriga denominado por Paul Ricoeur (2010) de *mûthos*. Por esse processo, os autores bíblicos recontaram o passado, construindo narrativas ficcionais que respondiam às necessidades presentes e projetavam um futuro segundo sua própria visão a respeito da religiosidade e também dos laços comunitários que definiam seu povo à diferença dos demais. Esse processo de construção das narrativas garante

que os textos mimetizem a experiência temporal e, conforme defenderemos, define o espectro dentro do qual devem ser feitas as interpretações. A compreensão do aspecto mítico da narrativa bíblica, segundo o processo descrito por Ricoeur, é o que garante que o leitor possa entender a mimese da própria experiência temporal no texto que lê, tornando cada vez mais distante a possibilidade de autenticidade do fundamentalismo como modo de leitura.

Dos diversos temas bíblicos que podem gerar inúmeras controvérsias na interpretação, um esteve sempre presente no centro das discussões ao longo de toda a história das tradições judaico-cristãs: o tema da posse sobre a Palestina, chamada, na Bíblia, de Terra Prometida. Desde antes da redação do Antigo Testamento até hoje o território em questão é alvo de guerras e disputas políticas que se aproveitam do significado religioso atribuído a esse território pelas religiões monoteístas, já que, segundo o texto bíblico do Gênesis, Deus havia prometido à descendência de Abraão a posse sobre essa Terra⁴. Desde a Idade Média, com o interesse cristão sobre o território, até às Idades Moderna e Pós-Moderna, com a reivindicação do sionismo, tanto judaico, como cristão, muitos grupos se apoiaram sobre leituras fundamentalistas do texto bíblico para justificar guerras de conquista e legitimar cruzadas de limpeza étnica, angariando apoio popular por meio da instrumentalização da fé na Bíblia, lida desse modo literal e ideológico, como texto sagrado.

Essa aproximação fundamentalista ao tema da posse sobre a Terra Prometida, especialmente no Pentateuco (os cinco primeiros livros da Bíblia) e no Livro de Josué, acarreta uma série de consequências para o cenário político mundial que bem ilustram a relação estreita entre fundamentalismo e ideais políticos e o modo como essa aliança se beneficia de uma forma excludente e combativa de leitura do texto, como a fundamentalista. Esta tese, portanto, trará um panorama sobre como o Cristianismo construiu um imaginário a respeito da Terra Prometida como território pelo qual era legítimo guerrear e sobre como esse ideal ganha expressão dentro de movimentos contemporâneos, como o sionismo cristão e o sionismo judeu.

Algumas questões motivam esta pesquisa, portanto: como podemos avançar no reconhecimento da Bíblia como obra literária a fim de contribuir para a superação do fundamentalismo? Quais são os efeitos que o fundamentalismo bíblico tem gerado

⁴Nesta tese, designaremos por Terra, grafada com a inicial maiúscula, a chamada pela Bíblia Terra Prometida.

sobre os indivíduos, as comunidades e a sociedade contemporâneos? Por que, depois de tantos anos de recepção do texto bíblico e tantos métodos de interpretação desenvolvidos, a leitura fundamentalista continua a despertar tanto interesse, com tanta força? Como reconhecer o contraste entre o que propõe a Literatura para a interpretação bíblica e o que reivindica o fundamentalismo no tema específico da posse da Terra Prometida nos textos do Antigo Testamento?

Para responder a tais questões, perseguiremos o objetivo principal de demonstrar que a abordagem da Bíblia como Literatura permite superar os limites do fundamentalismo bíblico, principalmente a partir do exame atento das dinâmicas de autoria imbricadas no texto bíblico, que implicam reconhecer que a relação entre as Escrituras e a história se deu de acordo com o processo de tessitura do passado denominado por Paul Ricoeur de *mûthos*, examinando as implicações desse reconhecimento em leituras das narrativas bíblicas. Decorrentes desse são os demais objetivos desta tese: contribuir para o fortalecimento do lugar da Bíblia como obra literária no campo dos estudos literários; esclarecer os limites do fundamentalismo como modo de interpretação dos textos sagrados e seus riscos para a sociedade contemporânea; compreender de que modo leituras fundamentalistas do texto sagrado podem embasar e sustentar movimentos políticos e religiosos com vieses que vão para além da interpretação e apresentar uma possibilidade de interpretação de textos do Antigo Testamento que possibilitam uma leitura desterritorializante do texto bíblico, que ponha em relevo seu caráter universal, aberto e dialogal entre culturas, tempos e sociedades distintas.

A tese provisória que defendemos é que a abordagem literária da Bíblia é a forma contemporânea de superação do fundamentalismo bíblico porque abre a sua leitura para a diferença, o diálogo e a tolerância, por meio do aprendizado da leitura da alteridade do texto e assim possibilita lidar com os anseios, as perguntas e os desafios da sociedade e do ser humano contemporâneos. Do mesmo modo que formas violentas de lidar com o outro têm sido atrativas no mundo contemporâneo e se refletem na leitura dos textos sagrados, as humanidades têm a contribuição de formar comunidades contemporâneas por meio da proposição de leituras dialogais e abertas à alteridade, trazendo a leitura literária como método por excelência.

No segundo capítulo, discutiremos a Bíblia a partir da Literatura, considerando conceitos ao redor de autoria, inspiração, recepção e funções da Literatura. Esse capítulo será importante para situar a Bíblia no campo literário e também evidenciar

possibilidades e limites do diálogo deste campo com a fé sobre as Escrituras como Palavra de Deus. No terceiro capítulo, analisaremos exemplos dos efeitos das leituras fundamentalistas do Antigo Testamento que se referem à promessa e à posse da Terra Prometida. Discutiremos também em que medida a Bíblia e sua interpretação são constituintes de comunidades. No quarto capítulo, os textos que se referem ao tema da Terra Prometida serão indicados e analisados sob a ótica da Literatura, distinguindo o discurso fundamentalista das possíveis interpretações literárias a respeito do tema da posse sobre a terra da Palestina.

O método que seguiremos para apresentar a Bíblia como Literatura, evocar as características dessa abordagem e compará-la com a leitura fundamentalista aproxima-se muito com a corrente de pensamento literário surgida nos Estados Unidos, denominada *new historicism*. Geralmente definido como um método para descrever a cultura em ação (Veeser, 1989, p. xi), ele traz os elementos históricos para o centro da discussão sobre a Literatura. Assim, a contextualização dos textos, mas também da Bíblia como um todo, será fundamental para que possamos desenvolver os argumentos presentes nesta pesquisa. Nossos pressupostos são bem próximos aos do método:

1. que todo ato expressivo está inserido em uma rede de práticas materiais; 2. que todo ato de desmascaramento, crítica e oposição utiliza as ferramentas que condena e corre o risco de ser vítima da prática que expõe; 3. que “textos” literários e não literários circulam inseparavelmente; 4. que nenhum discurso, imaginativo ou arquivístico, dá acesso a verdades imutáveis nem expressa a natureza humana inalterável; 5. finalmente (...) que um método crítico e uma linguagem adequada para descrever a cultura sob o capitalismo participam na economia que descrevem (Veeser, 1989, p. xi)⁵.

Dentre as teses doutorais produzidas nos últimos anos a respeito da Bíblia como Literatura, merecem destaque a de autoria de Altamir Celio de Andrade, intitulada **Narrativas sobre mulheres: amizade, hospitalidade e diáspora em textos bíblicos fundacionais** (2013) e a de Cinthia Maritz dos Santos Ferraz, intitulada **Carlos**

⁵ Tradução nossa do original: “1. that every expressive act is embedded in a network of material practices; 2. that every act of unmasking, critique, and opposition uses the tools it condemns and risks falling prey to the practice it exposes; 3. that literary and non-literary “texts” circulate inseparably; 4. that no discourse, imaginative or archival, gives access to unchanging truths nor expresses inalterable human nature; 5. finally (...) that a critical method and a language adequate to describe culture under capitalism participate in the economy they describe” (Veeser, 1989, p. xi).

Nejar e Matusalém de Flores: intertextualidade com Dom Quixote e com o texto bíblico (2018), ambas defendidas neste PPG Letras: Estudos Literários, da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). A nível nacional, porém, o catálogo de teses e dissertações da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) apresenta grande número de pesquisas que, no campo da Literatura e no campo da Teologia, estudam a Bíblia e trazem conceitos e reflexões provenientes do estudo da Bíblia como Literatura.

Se definimos nossa busca, no referido catálogo, a partir da palavra-chave “Bíblia”, refinando os resultados para teses doutorais na grande área do conhecimento “Linguística, Letras e Artes”, o repositório da CAPES retorna quarenta e dois resultados⁶. Estes trabalhos se dedicaram a um exame da Bíblia em perspectiva transdisciplinar, no campo da Literatura Comparada ou na própria análise de textos, mas sem o objetivo principal de contribuir ao aprofundamento da teoria a respeito da Bíblia como Literatura. De igual forma, se fazemos a mesma busca pela palavra-chave “Bíblia”, mas elegendo como recorte as teses doutorais na grande área das Ciências Humanas – na qual se encontram os programas de Teologia e Ciências da Religião – temos 76 resultados que também podem valer-se das contribuições da Literatura, mas têm seu foco principal no estudo da Bíblia a partir das perspectivas teológicas e religiosas (dado esse ponto de partida, não nos aprofundaremos neste recorte de teses).

Se restringimos nossa pesquisa, no referido banco de teses e dissertações, à expressão “Bíblia como Literatura”, encontramos vinte e nove teses doutorais⁷, sem a aplicação de quaisquer outros filtros ou recortes temporais. Destas teses defendidas no Brasil, a pioneira é a de Salma Ferraz, intitulada **As faces de Deus na obra de um ateu** (2002), a partir da pesquisa desenvolvida no programa de Doutorado em Letras da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Trata-se de uma pesquisa a respeito das influências exercidas pela Bíblia sobre a obra do escritor José Saramago, destarte, de análise das construções transtextuais entre as referidas obras. Essa é a abordagem predominante da Bíblia como Literatura na pesquisa brasileira que é, portanto, relativamente recente.

⁶ Estes e os demais resultados foram atualizados em 19 de março de 2025.

⁷ Destas, 5 teses não são pertinentes à Bíblia como Literatura, mas de alguma forma são recuperadas pela pesquisa. Portanto, consideraremos as 24 que realmente têm relação com o tema.

Outras treze teses também estão dedicadas ao exame das relações entre a Bíblia e outras obras literárias⁸, ou seja, no campo da Literatura Comparada. Dez das teses mencionadas⁹ são referentes ao exame dos textos bíblico *per se* segundo a análise literária. Deste total de 24 teses retornadas pela pesquisa no repositório da CAPES, nove são desenvolvidas em Programas de Pós-Graduação em Teologia ou Ciências da Religião, enquanto as quinze demais são em programas de Letras, Estudos Literários ou afins.

Há apenas duas teses encontradas em que a perspectiva de abordagem é semelhante à que propomos na presente pesquisa, não restrita à análise de textos ou à Literatura Comparada, mas focada no aprofundamento da abordagem da Bíblia como Literatura. A primeira delas é a de Eliana Branco Malanga, intitulada **A Bíblia**

⁸ São elas: **A vida do sangue, o sangue da vida**: a influência da Bíblia sobre a literatura vampírica (2016), de Dante Luiz de Lima; **O esquartejado e o crucificado**: narrativas míticas transgressoras (2015), de Everton Nery Carneiro; **A Bíblia no romance contemporâneo**: Projeção e reescritura na perspectiva do Personagem-leitor nos romances Galileia, de Ronaldo Correia de Brito, e O Evangelho Segundo a Serpente, de Faíza Hayat' (2023), de Carolina Dias Pinheiro; **De Eva a Dorcas**: a construção da identidade feminina das protagonistas das narrativas bíblicas (2020), de Dina Mendes de Souza; **Fantasy e mito em O Silmarillion de J.R.R. Tolkien** (2016), de Judith Tonioli Arantes; **Carlos Nejar e Matusalém de Flores: intertextualidade com Dom Quixote e com o texto bíblico** (2018), de Cinthia Maritz dos Santos Ferraz Machado; **O desamparo do verbo: Clarice Lispector e Hilda Hilst – Salmódicas** (2014), de Fernando de Mendonça; **A Literatura como traição**: transgressões de cenas bíblicas (2023), de Kesia Rodrigues de Oliveira; **A violência nos contos e crônicas da segunda metade do século XX** (2008), de Moacir Dalla Palma; **A poesia épica de Gerardo Mello Mourão** (2007), de Jamesson Buarque de Souza; **Para ver os gnomos** - close reading no romance O beijo de Esaú por Meir Shalev (2012), de Naama Silverman Forner; **Adequação funcional, lealdade e ética**: um olhar funcionalista na tradução das histórias bíblicas, de Johann Peter Hebel (2019), de Marcus Tullius Franco Moraes, e **O éden de Arthur Miller**: elementos bíblicos e existencialistas na peça a criação do mundo e outros negócios - seriedade e crítica em uma obra cômica (2006), de Alexandre Daniel de Souza Feldman.

⁹ São elas: **A Bíblia como Literatura no Brasil**: história e análise de novas práticas de leitura bíblica (2015), de Anderson de Oliveira Lima; **Shûb na literatura atribuída aos profetas do oitavo século**: os casos de Amós 2,6-8 e Oséias 11,8-11 (2023), de José Jacinto de Ribamar Mendes; **A Bíblia Hebraica como obra aberta**: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica (2002), de Eliana Branco Malanga; **Conflitos e esperanças**: um estudo em Gênesis 25-36 na literatura profética da Bíblia Hebraica sobre a relação entre os descendentes de Esaú e Jacó (2010), de Marcelo Moura da Silva; **A Revelação na antropologia de René Girard**: da mitologia à escatologia (2019), de Edevilson de Godoy; **Ecopoeticidades exodais no Canto de Moisés**: um estudo bíblico-teológico de Ex 15,1-18 (2023), de Paulo Freitas Barros; **O “Livro da Aliança” na reforma de Josias**: primeira parte da Bíblia instituída como Palavra de Deus? (2021), de Leandro Pletsch Rodrigues; **O rizoma bíblico-literário** (2014), de Gismair Martins Teixeira; **Velhice e ancianidade no Pentateuco** (2023), de Fernando Gross, e **O caso do catador de lenha em Números 15,32-36: sábado, identidade e violência** (2023), de João Luiz Fedel.

Hebraica como obra aberta: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica (2002), defendida no Doutorado em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica da Universidade de São Paulo. A segunda é a de Anderson de Oliveira Lima, intitulada **A Bíblia como Literatura no Brasil:** história e análise de novas práticas de leitura bíblica (2015), defendida no programa de Doutorado em Letras da Universidade Presbiteriana Mackenzie, de São Paulo. Anderson Lima permanece sendo uma das grandes referências na pesquisa brasileira, com atuação na pesquisa a respeito da Bíblia como Literatura, atestada por grande número de publicações.

As duas teses mencionadas estão focadas na análise da Bíblia a partir da referência dos Estudos Literários, recuperando a história da pesquisa para proposições relativas aos estudos bíblicos. A tese que ora apresentamos também seguirá no intuito de oferecer uma continuidade com a pesquisa da Bíblia como Literatura feita até então, mas oferecendo o enfoque específico na constituição mítica das narrativas bíblicas, além de propor o diálogo com a forma de leitura fundamentalista. Isso possibilitará uma análise que não se restringe à compreensão das estruturas internas da Bíblia como obra literária, mas possibilita a reflexão a respeito de seus efeitos, especialmente quando tomada de forma fundamentalista, o que tem constituído um cenário significativo para pensar a Bíblia atualmente, com efeitos projetados não só sobre a religião, mas sobre a sociedade como um todo.

A presente tese é, portanto, a terceira elaborada com o intuito de discorrer sobre a Bíblia enquanto obra, a partir da Teoria Literária, e a primeira, dentre as teses sobre Bíblia como Literatura, a trabalhar suas relações e seu contraste com a leitura fundamentalista. Há que se notar a relevância e a originalidade desta pesquisa para o campo dos Estudos Literários no Brasil, bem como para o campo da Teologia e das Ciências da Religião, que ainda trabalham a Bíblia como Literatura predominantemente como recepção das proposições de autores estrangeiros aplicadas à análise de textos bíblicos. Esta relevância se intensifica, ainda, pela atualidade da discussão a respeito do fundamentalismo e a necessidade do discernimento de caminhos para sua superação.

Este trabalho justifica-se, portanto, pela relevância da pesquisa da Bíblia, sobretudo no campo dos Estudos Literários. Para além do aspecto religioso, é impossível evitar a percepção de que a Bíblia vem sendo, desde muito tempo, uma obra literária de grande relevância, sobretudo no Ocidente. Da religião à Literatura, a Bíblia exerce influências que vão desde as suas concepções e conteúdos até seu

estilo, forma e imaginário simbólico. Não raro, novas formas de leitura surgem, privilegiando um ou outro aspecto desse que é um texto complexo, formado por diversas camadas de composição e significação e a leitura fundamentalista tem sido uma dessas formas de leitura que merecem atenção, dados os seus efeitos globais e, muitas vezes, catastróficos.

A contribuição de Robert Alter e Northrop Frye na explicitação dos caminhos de análise possibilitados pelo reconhecimento da Bíblia como Literatura é fundamental para a pesquisa doutoral que aqui se apresenta. Ao seu lado, como principal referencial teórico, consideraremos, no campo da Literatura, os trabalhos de Paul Ricoeur e Umberto Eco. Para a discussão a respeito do fundamentalismo, tomaremos como referência a pesquisa de Karen Armstrong, sem deixar de considerar a contribuição de outros autores que se debruçaram sobre o tema. Para a consideração a respeito dos efeitos do fundamentalismo, consideraremos as teses de autores como Edward Said, Ilan Pappé e Natalia Calfat. Para as análises dos textos bíblicos, seguiremos Jean Louis Ska, Thomas Römer e André Wenin, principalmente.

Embora a Bíblia seja hoje comercializada como um livro unificado, há que se levar em consideração a multiplicidade de textos reunidos sob esse mesmo título. O termo é tradução do grego *ta biblia* que, por sua vez, é o plural do vocábulo *biblion* e, portanto, significa “os livros”. Dessa forma, a Bíblia é, por natureza, uma biblioteca (Konings, 2011, p. 11); um conjunto de escritos que foram produzidos por diferentes autores, em distintos tempos e contextos. Tais textos trazem diferenças literárias significativas entre si, que se impõem sobre a tarefa interpretativa.

A complexidade da Bíblia não se deve somente ao seu caráter de biblioteca, mas remonta à sua origem enquanto livro unificado e chega até os tempos atuais com sua recepção nas diferentes religiões e na Literatura. Os primeiros livros da Bíblia começaram a ser escritos na época do Exílio babilônico – ao redor do séc. VI a.E.C.¹⁰ – e o processo de produção de textos continuou. A virada para a Era Cristã foi marcada pela escrita de textos baseados na fé em Jesus Cristo, inaugurando uma nova fase literária neste conjunto que posteriormente seria denominado Bíblia. Os textos bíblicos cristãos são produzidos desde o ano 50 E.C. até o fim do primeiro

¹⁰Os pormenores deste princípio serão trabalhados adiante nesta Introdução. Situar o início da redação da Bíblia no exílio babilônico é a opção mais recente da pesquisa, atestada, por exemplo, pela recente obra de Israel Finkelstein e Thomas Römer, originalmente publicada em 2019: Finkelstein, Israel; Römer, Thomas. **As origens da Torá**. Petrópolis: Vozes, 2022.

século¹¹. Estes escritos, que são produto da reflexão cultural e religiosa dos grupos judaico-cristãos do Oriente Próximo, não surgem como parte de um projeto literário e editorial, mas como textos comunitários, produzidos com iguais objetivos e autoridade se comparados a outros textos que não fizeram parte da Bíblia. A distinção de credibilidade religiosa conferida a esses textos em detrimento de outros se dá com o passar do tempo e o lugar que vão adquirindo entre seus primeiros leitores, resultando na composição do que chamamos cânones relativos à Bíblia Hebraica (os textos produzidos no seio do Judaísmo) e ao Novo Testamento (os textos cristãos, que também incluíram a Bíblia Hebraica, considerando-a Antigo Testamento). As definições canônicas se deram, portanto, segundo longos e complexos processos, nos quais as diferentes comunidades do Judaísmo e do Cristianismo, seus líderes e concílios, propuseram conjuntos distintos formados pelos textos que lhes pareciam ser Palavra Inspirada e, a partir de tais definições, constituíram suas Escrituras. Portanto, diversos cânones foram elaborados ao longo da história, até que a contemporaneidade pudesse conhecer cânones mais aceitos e até mesmo considerados oficiais nas diferentes tradições religiosas¹².

A questão da tradução é, também, importante nessa passagem da origem dos textos às edições contemporâneas. Os manuscritos bíblicos foram produzidos em três línguas diferentes: o hebraico, o aramaico e o grego. À medida que os manuscritos originais persistiam ao tempo, traduções eram necessárias para que novos indivíduos pudessem compreender textos antigos. Os autores do Novo Testamento, por exemplo, provavelmente não conheciam vários dos textos da Bíblia Hebraica segundo suas versões originais, mas segundo sua tradução para o grego – uma versão que ficou conhecida como Septuaginta (LXX), produzida entre o séc. III a.E.C. e o séc. I a.E.C., em Alexandria. Muitos dos manuscritos originais foram perdidos e os textos foram sendo transmitidos em suas traduções que, muitas vezes, interpolavam novos textos, omitiam trechos e até reorganizavam o escrito original. Assim, as traduções

¹¹O último texto neotestamentário é o Apocalipse, cuja redação é situada pela pesquisa bíblica nos últimos anos do primeiro século, conforme atesta BROWN, Raymond. **Introdução ao Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

¹²Não é objeto desta pesquisa detalhar quais foram os cânones estabelecidos nem seu processo de desenvolvimento. Para maiores informações quanto a essa história, consultar a obra: GONZAGA, Waldecir. **Compêndio do Cânon Bíblico**: listas bilíngues dos catálogos bíblicos: Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro; Petrópolis: Editora Puc-Rio; Vozes, 2019.

não somente vertiam os textos para novas línguas, como constituíram novas fases de redação e de interpretação para muitos deles.

Por esses motivos, ainda hoje temos diferentes conjuntos literários que são denominados pelo mesmo título. Nesta tese, ao utilizarmos a palavra Bíblia estaremos nos referindo aos conjuntos de textos que nas diferentes tradições judaico-cristãs são considerados canônicos. Não analisaremos textos cuja canonicidade seja controversa entre os diferentes cânones cristãos, não sendo necessária uma definição mais restrita. Há uma série de cânones presentes no mundo contemporâneo, como é o exemplo da Bíblia Hebraica, da Bíblia grega (LXX), das Bíblias católicas e das Bíblias protestantes, entre outros. O aspecto dialogal que esta tese alcança deve-se ao fato de que propomos uma interpretação que parte da Literatura sobre textos que são considerados canônicos para todas as comunidades judaico-cristãs, independentemente do cânon que seguem: são, sobretudo, aos livros da Gênesis, Êxodo e Josué. Embora sejam lidos nas religiões a partir de pontos de vista religiosos diferentes, nós propomos a forma pela qual a Literatura pode combinar-se a esse modo pré-estabelecido de leitura.

O cânon da Igreja Católica, o mais amplo dentre os comuns no Brasil, foi assumido pelo Concílio de Trento, em 1545, e confirmado pelo Concílio Vaticano II, em 1965 (Gonzaga, 2019, p. 334), pelo motivo de assim abranger o maior número de textos conhecidos como bíblicos no Ocidente. Ele traz os livros considerados inspirados pelo Judaísmo e também todos os que são canônicos para o protestantismo, como veremos adiante. Este cânon é composto por um total de 73 livros, sendo 46 pertencentes ao Antigo Testamento e 27 ao Novo Testamento.

Tabela 1 – O Cânon da Igreja Católica

Antigo Testamento	
Pentateuco	
Gênesis (Gn)	Salmos (Sl)
Êxodo (Ex)	Provérbios (Pr)
Levítico (Lv)	Eclesiastes (Ecl)
Números (Nm)	Cântico dos Cânticos (Ct)
Deuteronômio (Dt)	Sabedoria (Sb)
	Eclesiástico (Eclo)
Livros históricos	Livros proféticos
Josué (Js)	Isaías (Is)
Juizes (Jz)	Jeremias (Jr)
Rute (Rt)	Lamentações (Lm)
Primeiro livro de Samuel (1Sm)	Baruc (Br)
Segundo livro de Samuel (2Sm)	Ezequiel (Ez)
Primeiro livro dos Reis (1Rs)	

Segundo livro dos Reis (2Rs)	Daniel (Dn)
Primeiro livro das Crônicas (1Cr)	Oséias (Os)
Segundo livro das Crônicas (2Cr)	Joel (Jl)
Esdras (Esd)	Amós (Am)
Neemias (Ne)	Abdias (Ab)
Tobias (Tb)	Jonas (Jn)
Judite (Jd)	Miquéias (Mq)
Ester (Est)	Naum (Na)
Primeiro livro de Macabeus (1Mc)	Habacuc (Hab)
Segundo livro de Macabeus (2Mc)	Sofonias (Sf)
Livros sapienciais	Ageu (Ag)
Jó (Jó)	Zacarias (Zc)
	Malaquias (Ml)

Novo Testamento

Evangelhos

Mateus (Mt)
Marcos (Mc)
Lucas (Lc)
João (Jo)

Atos dos Apóstolos (At)

Epístolas paulinas

Romanos (Rm)
Primeira carta aos Coríntios (1Cor)
Segunda carta aos Coríntios (2Cor)
Gálatas (Gl)
Efésios (Ef)
Filipenses (Fl)
Colossenses (Cl)
Primeira carta aos Tessalonicenses (1Ts)

Segunda carta aos Tessalonicenses (2Ts)
Primeira carta a Timóteo (1Tm)
Segunda carta a Timóteo (2Tm)
Tito (Tt)
Filêmon (Fm)
Hebreus (Hb)

Cartas católicas

Tiago (Tg)
Primeira carta de Pedro (1Pd)
Segunda carta de Pedro (2Pd)
Primeira carta de João (1Jo)
Segunda carta de João (2Jo)
Terceira carta de João (3Jo)
Judas (Jd)

Apocalipse (Ap)

Fonte: elaborado pela autora (2025).

O cânon hebraico, mais antigo, é mais restrito: é composto por 24 livros que, em outra organização, são os que estão no Antigo Testamento católico, excetuando-se os que haviam sido escritos em grego, que são denominados deutero-canônicos pelos católicos – devido às dificuldades ao redor de sua consideração como Palavra Inspirada – e apócrifos pelos protestantes. São eles: Judite, Tobias, 1-2 Macabeus, Sabedoria, Eclesiástico e Baruc, além de trechos de Ester e Daniel. O cânon protestante, por sua vez, adota como Antigo Testamento o mesmo conjunto da Bíblia Hebraica, porém em ordem semelhante à Bíblia católica, com os mesmos livros do Novo Testamento¹³.

Qualquer escolha por uma edição ou tradução da Bíblia para nossa pesquisa será sempre uma opção, que trará contributos e correrá o risco de deixar algumas

¹³Uma referência interessante para consultar a composição de outros cânones é: KONINGS, Johan. **A Bíblia, sua origem e sua leitura**: introdução ao estudo da Bíblia. Petrópolis: Vozes, 2011.

lacunas. A escolha de uma tradução para a análise dos textos bíblicos, nesta tese, privilegiou o fato de que as discussões a respeito da análise literária da Bíblia como alternativa a uma leitura fundamentalista destinam-se a um público muito amplo, que não tem, em sua maioria, acesso a edições analíticas nas línguas grega e hebraica, a começar pelo desconhecimento de tais línguas. Ademais, nossa análise não será terminológica, mas a respeito do sentido geral dos textos, além de que não queremos sugerir que uma boa interpretação do texto bíblico tenha como condição lê-lo em suas línguas antigas. Julgamos, portanto, que a análise dos textos em sua tradução favorece a recepção desta tese e, inclusive, demonstra que a análise literária pode ser feita a partir dessas traduções comumente disponíveis no mercado. Assim, dado que a recepção desta tese, no contexto brasileiro, para além dos pesquisadores da Literatura, será entre cristãos, adotamos como referência para a citação dos textos a tradução da **Bíblia de Jerusalém** (2002), que tem por referência o texto massorético da Bíblia Hebraica e é uma tradução amplamente utilizada no Brasil, bem aceita nos campos cristãos, tanto católicos, como protestantes, entre fiéis e autoridades.

Pretendemos, dessa forma, que a confrontação do fundamentalismo às teorias e às abordagens literárias de alguns textos possa demonstrar sua frustração enquanto método de leitura, tanto para o campo literário quanto para o campo religioso. Esperamos que nossa análise também coloque em evidência algumas questões antropológicas que possam caracterizar o ser humano religioso de nossa época, ponderando sua preferência por formas violentas, seletivas e combativas de pertença religiosa e contribuindo à reflexão que possa indicar meios de superação de efeitos catastróficos, como processos de limpeza étnica ou ditatoriais amparados por leituras dos textos sagrados.

Esta pesquisa doutoral foi desenvolvida na Linha de Pesquisa 2 do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora, dedicada à Literatura e Transdisciplinaridade. Dessa maneira, perseguimos o objetivo de, ao longo de toda a pesquisa, propor o diálogo entre Literatura e Teologia, demonstrando em que medida a leitura literária da Bíblia e as afirmações teológicas a seu respeito se identificam ou contrastam, dentro do campo de análise desta tese. Isso justificará a consideração de alguns pontos de vista teológicos ao longo do texto.

Ademais, demonstrar o diálogo possível entre a Literatura e a ciência teológica será importante nesta tese especialmente porque ela busca propor a leitura literária como alternativa à fundamentalista. Essa proposição, no entanto, só poderá ser

acolhida pela grande massa dos que praticam a leitura fundamentalista se formos capazes de demonstrar que as proposições da Literatura sobre a Bíblia não invalidam nem anulam a experiência de fé, da mesma forma que não dependem dela, sendo a leitura literária da Bíblia um método para crentes e não crentes. Na verdade, tais proposições possibilitam uma leitura das Escrituras ainda mais consciente, contextualizada, profunda e mística. A aproximação a conceitos teológicos não impede, porém, que esta tese seja lida e utilizada por aqueles que não professam algum tipo de credo, uma vez que as afirmações literárias sobre a Bíblia conservam sua autonomia com relação à religiosidade.

2 A BÍBLIA ANTE O ESPELHO DA LITERATURA: AUTORIA E RECEPÇÃO DO TEXTO BÍBLICO

O que nós ouvimos e conhecemos, o que nos contaram nossos pais, não o esconderemos a seus filhos; nós o contaremos à geração seguinte (...). Que se levanten e os contem a seus filhos, para que ponham em Deus sua confiança, não se esqueçam dos feitos de Deus e observem seus mandamentos (SI 78,3-7).

Embora o século XX tenha sido marcado pelo advento do viés fundamentalista, não só na religião, mas alcançando outros campos de pensamento, conforme discutiremos adiante, as últimas décadas do milênio também trouxeram consigo importantes aberturas quanto ao modo de ler a Bíblia e, mais do que isso, compreendê-la enquanto obra literária. Se, antes, seu manuseio e seu interesse se despertavam unicamente entre aqueles que professavam alguma fé e encontravam nela um livro normativo ou espiritual, na segunda metade do século XX a Bíblia passou a ser objeto de estudos também no campo literário. Atualmente, a pesquisa literária a seu respeito tem sido amplamente desenvolvida, especialmente na direção da análise dos textos.

Neste capítulo, pretendemos dedicar nossas reflexões ao aprofundamento do que significa ler a Bíblia como Literatura. Por isso, pretendemos oferecer uma visão sobre esse conjunto de textos enquanto obra literária, demonstrando as necessárias particularidades de sua recepção. Começaremos com um breve excursus sobre a história da leitura e da interpretação da Bíblia, trazendo à memória alguns momentos significativos para a compreensão dessa evolução ao longo do tempo. Em seguida, também abordaremos um histórico da pesquisa da Bíblia como Literatura, que colocará em questão as razões pelas quais esse tipo de leitura surge apenas na segunda metade do séc. XX. Em seguida, discutiremos a natureza mítica dos textos literários e suas implicações para a interpretação. Apresentaremos, ainda, as teses relativas à autoria e suas aplicações ao texto da Bíblia, bem como as ponderações sobre a liberdade interpretativa e os limites que o próprio texto bíblico pode sugerir. Por fim, faremos uma breve reflexão sobre as principais funções da Literatura e o modo como elas se realizam no caso bíblico.

2.1 UMA HISTÓRIA DA COMPOSIÇÃO E DA LEITURA DA BÍBLIA

Devido à complexidade imbricada na composição do conjunto literário que denominamos Bíblia, qualquer estudo que tome para si a tarefa de examinar os pormenores relativos aos seus processos de leitura ou interpretação não poderá cometer o anacronismo de considerá-los como provenientes, exclusivamente, de tempos recentes. Deverá reconhecer, ao contrário, que são o resultado de um longo processo redacional e histórico. Portanto, consideramos relevante que a Introdução desta tese trouxesse um panorama da história da composição da Bíblia, que em certa altura se entrelaça à história de sua recepção.

O primeiro marco para que se possa pensar em uma origem da Bíblia como literatura escrita é o Exílio na Babilônia, um evento que aconteceu para o povo de Israel a partir do ano 598 a.E.C. Os acontecimentos do cativeiro foram fundamentais no processo de compilação da Bíblia e até no processo de origem de textos fundamentais. Essas razões estão ao redor da perda da terra e do trono, bem como de uma fragmentação da identidade causada pelo expatriamento, pela separação das famílias, pelo saudosismo e pelo contato com a cultura, a escrita e a religiosidade estrangeiras. É provável que alguns excertos já estivessem escritos antes que o povo fosse levado ao Exílio, desde a “revolução literária” (Armstrong, 2007, p. 19) que acontece no Oriente Médio e Ocidente do séc. VIII a.E.C., ao menos. Embora autores como Harold Bloom (Bloom, 1992) tenham admitido que havia textos do Pentateuco escritos já no século X a.E.C., a pesquisa atual considera que a data mais provável para a existência dos textos do Pentateuco seja o período persa, ou seja, a partir do séc. V a.E.C. (Finkelstein; Römer, 2022, p. 64). Enquanto isso, a primeira edição do Deuteronômio, datada do séc. VII a.E.C. por De Wette, permanece sendo o marco para a datação de excertos mais antigos. Assim, a origem das Escrituras está nesse intervalo entre o séc. VII e o séc. V a.E.C., com a grande contribuição da crise exílica, quando aconteceu uma mudança de mentalidade que substituiria a oralidade pelo texto escrito como via principal de transmissão das tradições antigas.

O exílio é decisivo, portanto, quanto à opção pelo livro e à conformação de uma consciência a respeito do valor e da necessidade da transformação das tradições orais

em literatura escrita. Na saída forçada e repentina de Judá¹⁴, alguns desses antigos rolos são levados e, na Babilônia, são estudados, editados e trabalhados. O vínculo com os escritos passa a ser uma das poucas ligações restantes com as tradições antigas e, principalmente, com a Terra Prometida¹⁵ e o Templo, de modo que o desenvolvimento do seu registro acaba se tornando etapa fundamental para a restauração da identidade do povo no pós-exílio.

Melanie Peetz enfatiza que a época do exílio exigiu que o povo criasse novos marcos de identidade móveis, ou seja, que pudessem ser vividos e praticados onde quer que eles estivessem (Peetz, 2022, p. 195), que substituiriam a terra, o trono e o Templo, dos quais antes sua identidade religiosa dependia. Diante da crise causada pela dispersão, divisão das famílias, assolação do governo dos reis de linhagem davídica, morte dos mais velhos e consequente esquecimento das tradições orais, bem como desconstrução das condições ideais para o culto, os exilados percebem que outros marcadores deveriam sustentar a identidade religiosa. Assim nascem a obrigatoriedade da observância do descanso sabático, a centralidade da circuncisão dos meninos recém-nascidos, algumas prescrições alimentares e, também, “a reelaboração e o surgimento da literatura” (Peetz, 2022, p. 197). A importância dada às Escrituras, portanto, é parte fundamental do processo que estimularia o renascimento da esperança por retorno e reconstrução e é um produto do Exílio e de sua crise. Em meio a exilados desesperançosos, que se sentiram esquecidos por Deus, profetas e outros esperançados encontraram, na palavra anunciada e escrita, uma forma de reencontrar a misericórdia divina e, assim, confiar em um possível retorno.

Enquanto a consciência a respeito da necessidade da escrita surge no Exílio, a atividade literária poderá ser efetivamente realizada no pós-exílio. Assim, Israel Finkelstein e Thomas Römer (2022) estão seguros de que grande parte dos principais textos do Antigo Testamento, especialmente a *Torah* – os cinco primeiros livros da

¹⁴Israel foi um reino unificado nos séculos iniciais de sua história, provavelmente, desde o séc. XIII até o séc. X a.E.C. Nos séculos que antecederam o Exílio Babilônico, por volta de X a VI a.E.C., por razões políticas, as diferentes tribos estavam separadas em dois reinos. O reino do Norte, chamado Israel, caiu sob o domínio da Assíria no séc. VIII a.E.C. Portanto, o Exílio na Babilônia vitimiza o reino de Judá, uma aliança das tribos do Sul. Um mapa que demonstra a situação das fronteiras de Israel nesta transição está no Anexo A.

¹⁵O chamado Levante meridional (área entre o Mediterrâneo e o Mar Vermelho), hoje, compreende os Estados da Jordânia, Israel e os territórios autônomos (em reconfiguração) da Cisjordânia e da Faixa de Gaza. Nele estavam localizadas as terras bíblicas, com uma diferente configuração de fronteiras e nomenclaturas.

Bíblia – são escritos no período persa¹⁶ (séc. V-IV a.E.C.). O processo de escrita contribuiu para reforçar o valor da Escrituras e sua configuração como parte do culto e do *ēthos* judeu, para além da simples memória de narrativas antigas. Nesse contexto, são emblemáticas as narrativas do encontro do rolo da Lei e sua leitura pelo escriba Esdras (Ne 8,1-12) ou mesmo do grande choro das estrangeiras sendo mandadas embora como sinal de fidelidade à Lei, redescoberta no encontro dos textos escritos (Esd 9–10). Os acontecimentos do pós-exílio revelam como a Bíblia – ainda não configurada como livro único – passava, no entanto, a regular a vida prática e as escolhas pessoais como código para uma forma de vida ortodoxa que era resposta a recente exposição à cultura babilônica. Talvez então possamos encontrar um protótipo do que mais tarde se poderia chamar fundamentalismo bíblico: o apoio sobre as Escrituras como defesa e fechamento contra a influência de culturas abertas e cosmopolitas, adaptáveis a novos tempos.

Essa não permanece sendo a forma canônica de relacionar-se com o texto, no entanto. Na época conhecida como intertestamento – desde o séc. II a.E.C. até o séc. I E.C. – a presença da Bíblia no culto e sua leitura normativa estavam já consolidadas. Não era comum, no entanto, uma tendência exclusivista na leitura judaica, que estava aberta também às influências helenísticas, inevitáveis pelo contexto geopolítico que marcava a região da Palestina no período. É sinal dessa influência a tradução das Escrituras judaicas do hebraico para o grego, iniciada próximo a Alexandria, no séc. III a.E.C. Grande valor simbólico e lendário tem a narrativa da história dessa tradução, mas fato é que a Septuaginta – ou LXX – tornou-se o texto de referência a partir do qual os judeus e, depois, os cristãos do primeiro século conheceram e trabalharam o Antigo Testamento.

A tarefa da hermenêutica para os alexandrinos era um trabalho hermético, regida pelo princípio de “interpretar Homero a partir de Homero” (Barrera, 1995, p. 171), ou seja: encontravam nas próprias Escrituras as interpretações de suas alegorias. Desenvolveram o método da interpretação alegórica porque seu principal

¹⁶O Exílio Babilônico tem fim com a conquista da Babilônia pelos persas e o consequente início do chamado período persa (séc. V-IV a.E.C.). A política de Ciro, o rei persa que conquista a Babilônia, era de ordenar o retorno dos povos exilados e preservar sua liberdade de culto, o que mantinha certa ordem política e garantia o pagamento de impostos sem subversão. Durante este período, os exilados então retornam aos seus territórios, especialmente a Jerusalém, e recebem incentivo da Pérsia para a reconstrução de seu Templo e de sua religiosidade – o que incluía, enfim, a redação de seus textos sagrados.

desafio foi justificar a imoralidade de muitas personagens da literatura clássica – era necessário encontrar uma explicação para tais atitudes que ultrapassasse a ideia de um relato objetivo sobre suas atitudes. Esse método constituía o esforço de encontrar “significados recônditos”, levando em conta que

o *logos* ou a razão constituía (...) o princípio de todas as coisas, que deviam ser necessariamente razoáveis, incluídas a poesia mítica e legendária, embora nestas a razão podia manifestar-se somente através dos significados ocultos (Barrera, 1995, p. 172, grifo do autor).

Para além da língua, a influência grega também se percebe nos métodos. Fílon de Alexandria (20 a.E.C. a 50 E.C.), importante filósofo judeu que viveu na época do helenismo, praticava uma interpretação alegórica das Escrituras, acreditando que tudo o que estava no texto poderia apontar para um significado simbólico que permitia o acesso a significações mais profundas. Ele tratava as Escrituras como o que os gregos chamavam de *mûthos* (μῦθος): narrativas que se referiam a um acontecimento particular, mas que “possuíam também uma dimensão que transcendia o tempo” (Armstrong, 2007, p. 53). A investigação dos sentidos simbólicos e alegóricos não era, para Fílon e outros gregos, um exercício intelectual, mas uma prática espiritual, na seara do movimento platônico que experimentava o conhecimento como recordação. Há que se notar que a interpretação alegórica, embora hermética, não tem nada do que hoje reconhecemos como fundamentalismo, não obstante possa apresentar alguns problemas relacionados a certa arbitrariedade de leitura e interpretação. Sendo a obra bíblica muito vasta, o fechamento em si mesma para a busca e justificação de alegorias acabava por produzir interpretações que ultrapassavam as fronteiras da Literatura e, assim, o hermetismo não era tão absoluto.

A filologia alexandrina merece destaque, mais ainda se considerarmos que seu método estivera atrelado a uma espécie de experiência religiosa. Se Fílon de Alexandria foi seu principal representante no caso do Judaísmo, para o Cristianismo o foram Orígenes (+253) e Clemente (+215). Os rabinos, escribas e Padres da Igreja – primeiros intérpretes das Escrituras recém produzidas – desenvolviam sobre os textos em questão o mesmo método que os alexandrinos aplicavam à literatura grega, que contava com três princípios básicos: “estabelecimento de um cânon de livros clássicos ou canônicos, fixação do seu texto e interpretação do conteúdo conforme os princípios e métodos adequados a cada caso” (Barrera, 1995, p. 167). Percebemos

como, ao longo da história, foram esses os três princípios que regeram a recepção da Bíblia, não obstante as particularidades históricas de cada período – sendo que apenas a interpretação é dinâmica.

Na passagem ao Novo Testamento¹⁷, permanecem os mesmos aspectos da prática de leitura das Escrituras judaicas. Por um lado, os testemunhos do Evangelho mostram que Jesus e seus discípulos liam as Escrituras livremente no Templo e nas sinagogas, como parte do culto, e seu conhecimento vasto a respeito dos textos atesta que essa não era uma prática esporádica nem periférica. Depois de Jesus, Paulo procurava nos textos antigos alegorias de Jesus¹⁸ a fim de demonstrar como sua presença já estava registrada nas camadas simbólicas das Escrituras. A dissidência de Paulo com relação aos chamados judaizantes – cristãos que buscavam formas judaicas de viver a fé em Jesus pelo apego absoluto aos preceitos da *Torah* – revela uma resistência, em sua época, às formas fundamentalistas de seguimento no contexto judaico-cristão do primeiro século. Com Paulo, os judeus que iam pouco a pouco se tornando cristãos passaram a procurar, na *Torah* e nos profetas, as referências a Jesus e ao seu tempo sem ajustá-lo a um modelo pré-fixado e legal, interpretando as Escrituras antigas de modo a encontrar condutas éticas que fizessem sentido para as novas comunidades convertidas. Mateus fez o mesmo ao escrever seu Evangelho. Na verdade, ele também leu as Escrituras judaicas em busca de alegorias de Jesus e construiu, sobre tais alegorias, a sua versão catequética da biografia do Messias. Desenvolviam, assim, uma espécie de exegese *peshet*¹⁹, que também teve por fundamento uma interpretação alegórica e produziu intensa atividade literária.

Não se pode ignorar a especial influência exercida pela filosofia sobre essa interpretação das Escrituras judaicas, que produz nova literatura. O Cristianismo

¹⁷É importante notar que o exame da composição do Novo Testamento em relação às Escrituras judaicas é possibilidade recente na história da pesquisa bíblica. Júlio Treballe Barrera sugere que ela seja possível apenas após a descoberta dos manuscritos do Mar Morto, a partir de 1947. Para o autor, antes disso, o Novo Testamento – literatura ou ambiente – eram compreendidos em relação ao ambiente helênico do primeiro século da era cristã, só secundariamente como recepção das Escrituras judaicas e do Judaísmo (Barrera, 1995, p. 34).

¹⁸Uma das mais explícitas pode ser encontrada em 1Cor 10,4, mas também toda a exegese que Paulo faz de Abraão, em Rm 4, e a situação do povo nesta mesma Epístola nos cap. 9-11.

¹⁹Palavra hebraica que significa interpretação. Prática que considera finalmente revelados significados outrora ocultos, tipo de atualização da leitura por meio da revelação dos significados.

nasce em um mundo greco-romano, marcado por profundo sincretismo cultural e religioso e não se conforma, de início, como um movimento revolucionário e separatista. Seu surgimento e sua consequente separação do Judaísmo são um processo gradual, o que faz com que, neste caminho, muitas influências externas sejam incorporadas. A esse respeito, Júlio Trebolle Barrera discute:

(...) Paulo conhecia de primeira mão, e não somente através de fontes judaicas, as tradições em voga entre os filósofos de sua época, e (...) chegou inclusive a fazer uso delas (...). Nestas últimas décadas conheceu-se um renovado estudo das relações entre os escritos do NT e os filósofos do mundo greco-romano, não unicamente com os estóicos, favorecidos no início do século (Sêneca, Musônio, Rufo, Epicteto), mas também com os platônicos, peripatéticos, cínicos, epicureus e pitagóricos, dentro da *koiné* filosófica imperante neste período. O sincretismo característico desta filosofia não é mais visto simplesmente como um processo homogeneizador, que ocasionava a perda das diferenças culturais e religiosas, mas como um fenômeno de caráter próprio e autenticamente criativo (Barrera, 1995, p. 38).

Longe de ser simples notação sobre a história da composição do Novo Testamento, tal discussão de Barrera é significativa porque demonstra que os escritos cristãos mais tarde canonizados e, portanto, legitimados pela condição de Palavra inspirada, representam uma primeira recepção das Escrituras judaicas. Esse processo de recepção é próprio porque coincide com a produção de um novo conjunto de textos literários, em um movimento de intertextualidade que está para além das citações explícitas que fazem evangelistas ou mesmo cartas. Antes de examinar qualquer intertextualidade que o Ocidente produziu a partir da Bíblia, por exemplo, é primordial entender que, como conjunto de escritos que surgem em períodos históricos diferentes, temos inúmeras relações de intertextualidade e de hipertextualidade dentro da própria Bíblia.

É provável que Paulo, a comunidade de Qumran²⁰ e outras comunidades do primeiro século não tivessem consciência de que estavam produzindo um conjunto literário que seria também, mais tarde, considerado Escrituras. Especialmente impulsionados pela destruição do segundo Templo, em 70 E.C., originaram um conjunto de textos que, sob os óbvios estilos epistolares e biográficos, representavam

²⁰Comunidade da época intertestamentária que ficou mais bem conhecida pela pesquisa bíblica a partir das descobertas do Mar Morto, a partir de 1947. Nas escavações, escritos, utensílios e até mesmo as instalações da comunidade revelaram muito sobre seu modo sectário, retirado e radical de viver a fé judaica.

a diversidade da recepção cristã dos textos judaicos (Brown, 2012, p. 59). Enquanto o Evangelho de Mateus, por exemplo, tratava a vida de Jesus como cumprimento das Escrituras antigas, a literatura joanina considerava que o Judaísmo estivesse definitivamente substituído por Jesus. O processo de canonização dos escritos cristãos não consideraria um problema a justaposição de visões tão antagônicas e a produção de uma edição unificada. Pelo contrário, essa unificação, com o passar do tempo, contribuiria para as dificuldades de percepção de tais distinções. Inclusive, as definições canônicas, especialmente cristãs, são uma opção de recepção que condiciona as interpretações até hoje.

A profusão de escritos do Judaísmo e, agora, do Cristianismo nascente, começa a tornar necessária alguma definição a respeito da legitimidade dos textos que circulavam entre as comunidades à época. Se os textos podiam propiciar, por meio de uma interpretação alegórica, o acesso a um tipo de revelação – e isso fica especialmente em relevo no movimento apocalíptico²¹ – era necessário definir quais eram os textos confiáveis e que ofereceriam caminhos seguros, e não armadilhas, para tais revelações. A primeira compilação de um cânon de Escrituras, em época cristã²², é feita, então, por Irineu de Lyon (140-200), que defendia o vínculo entre as Escrituras judaicas e as novas. Com um conjunto no qual se pode entrever um embrião do Novo Testamento, Irineu propôs a canonicidade dos quatro evangelhos – Mateus, Marcos, Lucas e João –, dos Atos dos Apóstolos, das cartas de Paulo, Tiago, Pedro e João e dos livros do Apocalipse e d'O Pastor de Hermas²³ (Armstrong, 2007, p. 69).

²¹O movimento apocalíptico é especialmente literário, com a produção de um conjunto muito vasto de obras escritas. Ele acontece do séc. III a.E.C. ao séc. II E.C., tendo como características principais a resistência contra as opressões do poder temporal e a elaboração de uma teologia escatológica que pudesse justificar a fidelidade religiosa, uma vez que as recompensas a uma vida de acordo com os mandamentos já não podiam se verificar mais na vida dos fiéis, que eram ameaçados pelas circunstâncias políticas até o martírio. No cânon cristão, permaneceram apenas dois desses escritos apocalípticos – Daniel e Apocalipse –, mas são diversos os apócrifos pertencentes a esse conjunto literário: 1Henoc, O Apocalipse de Abraão e Jubileus são alguns dos exemplos mais conhecidos. Durante muito tempo, esse conjunto literário esteve esquecido, até que, a partir das descobertas arqueológicas de Qumran, eles passaram a ser objeto de análise, contribuindo para que se desenvolvessem teorias a respeito da Literatura Apocalíptica e, inclusive, se compreendessem melhor as características de Daniel e Apocalipse.

²²A preocupação com a definição de um cânon cristão não é inédita. Já um cânon das Escrituras judaicas havia sido definido em meados do séc. II a.E.C., à época dos Macabeus (Barrera, 1995, p. 54).

²³A canonicidade dos diversos escritos bíblicos produzidos é atestada, sobretudo, por seu uso nas comunidades judaicas e cristãs. De início, não há urgência em estabelecer um cânon

No âmbito do Judaísmo, também as dificuldades enfrentadas no primeiro século contribuíram para significativas elaborações em seus métodos de leitura e interpretação das Escrituras. Se, de um lado, aqueles que seguiam as novidades advindas do modo cristão de viver o monoteísmo desenvolviam suas formas de interpretar, aqueles que permaneciam fiéis à antiga religiosidade também desenvolviam sua maneira de sobreviver às vilezas romanas. Barrera (1995, p. 49) indica que, após a destruição do Templo, em 70 E.C., as diferentes correntes judaicas desaparecem e a religião permaneceu unificada ao redor de um tipo de Judaísmo farisaico. Saduceus e zelotas²⁴, por exemplo, permanecem apenas na memória. O farisaísmo que sobrevive influenciará, também, no tipo de leitura e interpretação das Escrituras que sobreviverá nessa consequente diáspora judaica.

A sudoeste de Jerusalém, uma cidade chamada Yavneh tornou-se um refúgio para rabinos judeus, que tomaram como ideal de vida a compilação e a preservação das memórias antigas, a fim de conservar tudo o que era essencial à religiosidade tradicional, na esperança de que um dia ela pudesse ser retomada. Em seu estudo da *Torah* e dos profetas, eles encontravam uma forma de acesso à *shekhinah*²⁵ divina. Para esses rabinos, “à medida em que os eventos se desdobravam na terra, até Deus tinha de continuar estudando sua própria Torá para descobrir sua plena significação” (Armstrong, 2007, p. 83). Assim, não se podia procurar uma interpretação única e estática, mas o caminho do texto era possibilitar interpretações que mais e mais se multiplicavam e propiciavam um progressivo acesso a um ideal interpretativo. Esse método de investigação constante e progressivo ficou conhecido como *midrash*, que deriva do verbo *darash* e significa investigar, procurar. Apesar disso, para os rabinos do primeiro século, as Escrituras eram inesgotáveis e não havia razão na busca de um sentido único e literal.

único e o cânon cristão católico romano só é definido de uma vez por todas no Concílio de Trento, em 1545. Para um breve excursão a respeito da constituição de diferentes cânones, conferir as obras de Waldecir Gonzaga (2019) e Konrad Schmidt e Jens Schröter (2023).

²⁴Saduceus e zelotas são duas correntes do Judaísmo presentes com grande protagonismo no primeiro século. A primeira refere-se aos judeus envolvidos na política e na economia, a partir dos quais se organizava o Sinédrio, uma instituição que combinava religião e governo na regulação das estruturas sociais. O segundo grupo refere-se aos judeus mais veementemente contrários à dominação romana, que confiavam em um tipo de resistência violenta como única solução possível para colocar fim à submissão da Palestina de então ao Império Romano.

²⁵Palavra hebraica que denota a presença divina, com habitação de Deus, que se manifesta por meio da sua glória.

Para os rabinos dessa época, o ideal interpretativo era o conhecimento de Deus, como fim último e único de toda interpretação ou, melhor dizendo, de todo caminho interpretativo. Mas, desde os rabinos do primeiro século, manteve-se viva a ideia de que, ainda que as Escrituras tivessem o fim último da Revelação do Deus único, sua mensagem se atualizava na vida de cada fiel conforme seu tempo e seu contexto, mostrando-se palavra sempre viva e inesgotável em sentidos. Havia, portanto, a concepção da existência de um fim último para a interpretação, mas também a consciência da impossibilidade de alcançá-lo neste mundo. A tarefa interpretativa torna-se, portanto, sempre um caminho, que se renova a cada passo, mas que chega a termo somente quando não é mais necessária, quando se está face a face com Deus. A esse caminho interpretativo alude Paulo, em seu célebre hino ao amor, que tem sua origem em um desejo de corrigir interpretações ufanistas dos cristãos de Corinto:

Pois o nosso conhecimento é limitado, e limitada é a nossa profecia. Mas, quando vier a perfeição, o que é limitado desaparecerá (...). Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido (1Cor 13,10-12)²⁶.

Além disso, o horizonte a partir do qual os rabinos iluminavam sua leitura era sempre o da compaixão. Para eles, todas as Escrituras provinham de um núcleo de compaixão e amor, para o qual deveria estar orientada qualquer leitura, ainda que esse exercício se distanciasse da busca pela intenção de significação dos autores (Armstrong, 2007, p. 87). Esse distanciamento do sentido original fazia parte do movimento natural das Escrituras, de comunicação progressiva e ascendente, e não era entendido como um problema. Na prática dos rabinos do primeiro século, a Literatura encontraria a realização de muitas proposições teóricas que só se formulariam séculos mais tarde.

Embora Roma tenha sido invariavelmente impiedosa com judeus e cristãos nos primeiros séculos, os seguidores de Jesus angariaram para si um estilo de perseguição particularmente severo, especialmente a partir do momento em que abandonaram a sinagoga. Roma tinha ressalvas quanto a movimentos populares que

²⁶Os textos bíblicos, nesta tese, são sempre citados conforme a tradução da **Bíblia de Jerusalém** (2002), em virtude das justificativas suficientemente expostas na Introdução desta tese.

rompiam com tradições antigas, o que fez com que a perseguição ao Cristianismo nascente não fosse em nada amenizada. A ameaça do martírio e sua associação ao ideal cristão de conformação a Cristo deu origem a um movimento forte de apologética, em que os ideais cristãos eram defendidos com veemência e buscados em formas extremas de vida e pregação (Armstrong, 2007, p. 78). A busca por uma radicalidade na forma de viver o ideal cristão vai, pouco a pouco, crescendo, junto a uma intenção de radicalidade também de interpretação. A pureza na forma de viver conduziria à pureza nas interpretações das Escrituras. Os apologistas desse tempo, como Justino (100-160) ou, mais tarde, Orígenes (185-254) vão desenvolver um método de leitura das Escrituras que conduz à ascese.

Pela meditação cada vez mais profunda dos escritos, chega-se a uma relação cada vez mais autêntica com o próprio Cristo – mas aqui não se trata de uma autenticidade na interpretação do texto, mas na experiência de conhecimento de Jesus que se aprofunda tanto mais for possível tornar mais profundas as interpretações que, sendo pessoais e mediando experiências pessoais, são inúmeras possíveis. É bem verdade que, se o contato com o Senhor se dá pelo nível da interioridade e da ascese, então as privações da vida deixam de ser um problema – mesmo que cheguem ao extremo do derramamento do sangue. Quando o martírio deixa de ser um risco, após a conversão de Constantino (313), o ideal do significado pessoal das Escrituras sobre o significado literal permanece. A interpretação monástica continuava a privilegiar a busca pelo núcleo da caridade em todas as Escrituras.

No período bizantino, Jerônimo (342-420) seria responsável por uma das principais marcas na história da leitura e da interpretação da Bíblia. Com grande respeito pela língua hebraica, Jerônimo quis fazer uma tradução das Escrituras para a língua vernácula – o latim. Sua tradução, conhecida como *Vulgata*, tornou-se o texto padrão para os monastérios e, mais tarde, para toda a Igreja, ao menos até o séc. XVI. Ainda hoje, reconhece-se a autoridade do texto da *Vulgata*, revista e atualizada em uma nova versão, produzida a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), intitulada *Neo Vulgata*, promulgada em 1979. Jerônimo é representante de um movimento de interpretação analítica da Bíblia, que ainda não abandonava a dimensão pessoal e mística a partir da qual o estudo bíblico não era mero exercício intelectual, mas conformador da mente e do coração aos ideais cristãos. Ainda que os esforços de tradução aproximassem os intérpretes dos textos originais e favorecessem um exame

dos sentidos literais, seu trabalho permanecia alinhado ao dos rabinos de Yavneh: “qualquer interpretação da Escritura que espalhasse ódio e dissensão era ilegítima; toda exegese devia ser guiada pelo princípio da caridade” (Armstrong, 2007, p. 125).

No contexto da Idade Média, ao menos até o séc. IX, a reflexão cristã acaba restrita ao ambiente dos mosteiros, espaços que ofereciam alguma estabilidade para que a leitura da Bíblia e a vida comunitária continuassem cultivadas. Com São Bento de Núrsia (480-543) e Gregório Magno (540-604), por exemplo, desenvolve-se uma forma de leitura bíblica conhecida como *lectio divina*, que colocava em evidência, mais uma vez, o aspecto meditativo da leitura e esvaziava de importância, outra vez, a investigação dos sentidos literais do texto que Agostinho e Jerônimo defendiam. Assim, se a grande maioria das pessoas não tinha acesso à leitura da Bíblia – porque não sabiam ler, porque não entendiam o latim ou porque as cópias disponíveis não eram suficientes – isso não era um problema. O conhecimento da Bíblia era proporcionado nas celebrações litúrgicas, com o auxílio da arte e da pregação feita pelos monges.

Um importante movimento contrário à mediação monástica no estudo e na interpretação da Bíblia começa com alguns rabinos do norte da França, no início do séc. XI. Sua premissa era o exame atento do texto por parte do leitor antes da imposição de qualquer *midrash*²⁷ (Armstrong, 2007, p. 133), aproximando-se de uma interpretação mais racional que espiritual. O movimento é claramente uma resposta à leitura dos monastérios, que ofereciam a meditação em lugar do texto. Mais tarde, André de São Vitor (1110-1175) será partidário das mesmas premissas interpretativas, voltando ao texto hebraico e concluindo, inclusive, que algumas passagens do Antigo Testamento não sustentavam uma interpretação cristocêntrica, como se fazia até então. A interpretação literal sobrepõe-se à alegórica, portanto, até que na época da escolástica, com Tomás de Aquino (1225-1274), os racionalistas pudessem configurar um método científico para o estudo bíblico. No fim do séc. XIII, portanto, tanto a leitura cristã quanto a leitura judaica estavam já divididas entre o racionalismo e o misticismo: de um lado, filósofos e rabinos influenciados pelos métodos científicos; de outro, monges e cabalistas que continuavam privilegiando uma leitura espiritual e simbólica.

A perda de credibilidade da Igreja Católica, nos séculos XIV e XV, estava associada à reivindicação da Sé de Pedro por parte de três pontífices e à dificuldade

²⁷ Interpretações rabínicas das Escrituras que costumam orientar a interpretação.

de unidade que marcou a transferência da sede papal para Avignon, na França, com o Cisma do Ocidente²⁸. Os escândalos relacionados à dificuldade de manter o tradicional poder influenciaram um distanciamento da forma tradicional de submissão dos pensamentos à Igreja. O enfraquecimento desse vínculo possibilitou um movimento de retorno às fontes, no qual os avanços da pesquisa científica se tornariam protagonistas, sobrepostos à fidelidade às tradições e aos antigos métodos. O conhecimento das línguas bíblicas, nessa época, torna-se característica imprescindível do movimento humanista de retorno às fontes:

A partir do século XV ressurgiu o trilingüismo hebraico-grego-latim. O movimento de *volta às fontes* dos humanistas não se reduziu ao labor de recuperar o texto da Vulgata e o texto grego do NT, senão que tratou de alcançar o texto hebraico original do AT. Deste modo, surgiu o *homo trilinguis*, protótipo e ideal do humanista. Ao final do século XVI praticamente a totalidade da literatura hebraica (bíblica, rabínica e medieval) já se encontrava à disposição dos hebraístas cristãos. Todavia, desde meados deste mesmo século, católicos e protestantes começaram a perder, por razões diferentes, o contato com as fontes judaicas (Barrera, 1995, p. 88, grifos do autor).

A Bíblia e os escritos dos Padres da Igreja (séculos II a VIII) – não a pregação a seu respeito – se tornariam o coração da experiência religiosa autêntica, alcançada pelo esforço pessoal e amparada pelo método, inutilizando mediações. Ao mesmo tempo, Desidério Erasmo (1466-1536) publicava sua edição do Novo Testamento, traduzido do grego para o latim em uma versão bem distinta da Vulgata e a tornava disponível com a ajuda das primeiras máquinas de impressão. Todo o contexto foi muito favorável para que Martinho Lutero (1483-1546) e outros reformadores originassem um novo movimento ao redor dos estudos bíblicos: a reivindicação de que todos tivessem acesso ao texto, sem mediações, traduzido para sua língua vernácula, considerando-o a referência única para a fé e, sobretudo, para a conduta. A Reforma e o movimento de Contrarreforma originaram dois polos: um protestante, que se caracterizava pela popularização do texto bíblico e reivindicava a abertura do seu acesso ao maior número de pessoas, e outro polo católico, que associava a Bíblia na mão a uma prática protestante – e, por isso, privilegiava a mediação do Magistério eclesial, acabando por assumir uma posição desfavorável à popularização da Bíblia.

²⁸Crise da Igreja Católica no séc. XIV, que aconteceu especialmente em função da sucessão do Papa Gregório XI.

Em termos de teoria literária, há que se olhar com cuidado para esse período, uma vez que as comunidades protestantes também passam a definir interpretações e formas de leitura, repetindo estruturas semelhantes às que criticavam no catolicismo. O acesso à Bíblia continuava condicionado a contextos e grupos sociais, ainda que a intenção de popularização fosse, sim, um avanço a se destacar. Por outro lado, o favorecimento de uma leitura pessoal, individualizada e independente da Bíblia, embora possa ter parecido a vanguarda da maneira de lidar com as Escrituras, acabou abrindo a possibilidade de que muitos discursos fossem produzidos e legitimados como livres interpretações. Em outras palavras, sempre se podia afirmar, com base em textos bíblicos, o que quer que fosse – o que não contribuía em nada para o amadurecimento de um método ou prática de leitura. Isso ajudou que as pessoas vissem a Bíblia como: “um livro muito confuso, e isso numa época em que a clareza e a racionalidade eram valorizadas como nunca” (Armstrong, 2007, p. 179).

Tais antecedentes fizeram com que a Bíblia chegasse à modernidade como objeto a respeito do qual uma vasta investigação histórica e científica ainda era possível. Pouco se sabia sobre as origens das distintas tradições que compunham o Pentateuco, por exemplo, mas grande foi o interesse por compreendê-las e essa investigação é um dos melhores exemplos da forma como a modernidade lidou com a Bíblia. Na esteira do Renascimento e do Iluminismo, os estudiosos alemães estavam interessados na compreensão das antigas narrativas do Gênesis, não para seu enriquecimento pessoal ou para alcançar uma forma de espiritualidade ascética, como outrora, mas para entender diferentes tradições muito antigas, combinadas naquele antigo texto. O trabalho da exegese passou a se dedicar à distinção dessas tradições, com a investigação o mais profunda possível a respeito de suas características particulares, porque o rompimento das cascas históricas, para eles, é que possibilitaria o acesso a um cerne atemporal de mensagem, uma essência do texto encontrada a partir da remoção de suas camadas culturais. Os resultados da progressiva crítica bíblica, que revelavam que a Bíblia devia ser tratada como qualquer outro texto antigo, foram mais impactantes para a reação religiosa do que o darwinismo. A *Crítica Superior*, publicada por um grupo de sete clérigos anglicanos, sob o título *Essays and Reviews* (1861 *apud* Armstrong, 2007, p. 192) foi o ponto de partida para a controvérsia moderna entre cristãos conservadores e liberais.

É então que a intenção de uma leitura pura do texto bíblico dará origem a um movimento religioso. É importante observar que a prevalência de uma forma

fundamentalista de abordagem bíblica em um movimento religioso não tem precedentes. Culpando a Crítica Superior pela “embriaguez e a infidelidade disseminadas e o aumento das taxas de criminalidade e divórcio” (Armstrong, 2007, p. 194), Dwight Moody (1837-1899) fundou, em Chicago, o *Moody Bible Institute*, que se tornaria a sede de um movimento fundamentalista que reivindicaria para si a autoridade do vínculo com Deus em um mundo distante dele. Seu método de estudos bíblicos consistia não na investigação a respeito do significado das palavras das Escrituras, mas na simples ordenação da Bíblia em um esquema de verdades absolutas e gerais, inquestionavelmente aplicáveis à vida prática, por quem desejasse a manutenção de certo grau de fidelidade a Deus. A natureza da leitura bíblica deixava de ser um caminho pessoal que conduzia cada fiel a uma experiência particular e passava a ser uma experiência padronizada a qual todos podiam se submeter – e deveriam, caso fossem suficientemente fiéis.

2.2 A BÍBLIA COMO LITERATURA

No capítulo seguinte, demonstraremos como o florescimento do movimento fundamentalista no protestantismo norte-americano do século XX teve relações com uma reação negativa frente à modernidade. Nesta seção, desejamos versar sobre o estudo da Bíblia como Literatura, que também conhece seu alvorecer a partir de reações à modernidade, mas reações positivas, de abertura e liberdade interpretativa. A abordagem da Bíblia no campo literário deve-se à desconstrução do monopólio religioso sobre a obra. Anderson de Oliveira Lima (2023) afirma que, durante muito tempo, a Bíblia foi lida, interpretada, traduzida, comercializada e considerada livro pelos círculos religiosos. Isso se devia à sacralização do seu texto entre aqueles que tinham fé em sua inspiração. Para os que não professavam algum credo ou para a academia, no entanto, imperou um certo desinteresse que gerou o distanciamento deste texto. Afirma o autor que:

Mais curiosa do que a força da tradição que classifica a Bíblia como texto sagrado e lhe dá destaque é a indiferença da crítica literária secular diante dessa mesma literatura. Quanto mais forte é a aceitação do caráter sacro da Bíblia, mais limitada é a presença dessa coleção de textos nas discussões sobre literatura nos ambientes ditos eruditos. Embora essa concepção não seja declarada, a impressão que se passa é a de que os próprios acadêmicos ainda concebem a

Bíblia como um tipo de literatura mágica cujo estudo cabe exclusivamente aos profissionais eclesiais, os iniciados que não debatem sob critérios racionais, mas com os que são próprios à fé. Outra suspeita, válida para alguns casos, é a de que os círculos acadêmicos ainda tomam a Bíblia como literatura menor, indigna de um tratamento sério por parte da crítica especializada. Com outras palavras, persistiu por tempo demais o preconceito segundo o qual Bíblia é coisa de igreja (Lima, 2023, p. 5).

Desde a metade do século XX, há, no entanto, uma corrente nos estudos literários que se levanta contra essa posição de indiferença. Em 1946, Erich Auerbach publicou **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental (2015). Seu grande impacto, para o campo em questão nesta tese, foi abrir o livro com um ensaio comparando Gn 22 ao canto XIX da Odisseia. O autor não se importava em apresentar alguma definição da Bíblia como Literatura; simplesmente trabalhava com o seu texto como uma obra literária. Sua preocupação não foi discutir se a Bíblia poderia ou não ser entendida como Literatura, mas investigar a forma como opera a criação literária em suas narrativas, já trazendo como pressuposto a literariedade dos textos bíblicos. Isso é interessante porque demonstra que a discussão se a Bíblia é ou não uma obra literária existe apenas para os grupos religiosos, mas a partir de Auerbach os olhos da Literatura estavam, enfim, abertos às Escrituras.

Na segunda metade do séc. XX, tendo Auerbach como precursor, muitos estudiosos dedicaram-se ao exame da Bíblia como Literatura, investigando especialmente suas relações transtextuais. A Bíblia é o que se pode chamar de arte compósita (Alter, 2007, p. 197), formada por camadas de redação que estabelecem relações entre si e com outras obras. Esta vasta rede de conexões começou a ser percebida a partir das obras que teriam, provavelmente, influenciado a redação dos textos bíblicos, como os mitos babilônicos durante o exílio, cujo exemplo é o *Enūma Eliš*, um mito que data do séc. XXIV a.E.C. (Brandão, 2022). Outro exemplo é a influência da filosofia grega sobre a literatura de sabedoria a partir da dominação do Império de Alexandre sobre o Levante por volta do séc. IV a.E.C. Também dentro da Bíblia há releituras e correções de um pensamento antigo por uma literatura mais recente, como do Antigo Testamento pelo Novo. Essas relações não podem ser explicadas senão pela ficcionalidade dos textos bíblicos, o que acaba sendo um choque para muitos grupos religiosos. À parte o campo espiritual que pode propor explicações místicas, não há como se explicar de outra forma.

Ao analisar a etimologia da palavra ficção, Carlos Reis observa que ela pertence à família do verbo latino *fingere* , associado aos sentidos de criar, moldar e fazer versos, do que se pode concluir que o significado de ficção está relacionado com o “fingimento pessoano” (Reis, 2018, p. 156). A ficcionalidade, por sua vez, seria a “propriedade nuclear daquilo que é ficcional” (Reis, 2018, p. 156), ou seja, seria fundamentalmente a essência de criação que há nas obras denominadas ficcionais. Ao aplicar tais termos às obras literárias, Reis apresenta uma definição de ficcionalidade importante para sua compreensão na dinâmica bíblica: o discurso ficcional não é apenas um conjunto de gêneros convencionais, mas um modo.

É nesse sentido que o autor afirma que “a ficcionalidade pode ser pensada em termos de intencionalidade” (Reis, 2018, p. 156). Não há a criação de uma ficção por acaso, mas sua criação depende do trabalho consciente, livre e voluntário de um criador; de uma atitude de fingimento. Note-se que essa intenção é anterior àquela depois derrubada por Barthes, ainda não é a intenção de significação, mas a intenção de fingimento. Porém, essa dinâmica de construção da ficção não está restrita à esfera do autor: inclui também certa contratualidade entre autor e leitor. Assim afirma Reis:

Vigora um acordo tácito entre autor e leitor, consensualmente baseado na chamada “suspensão voluntária da descrença” (na expressão de Coleridge). O contrato de ficção orienta-se no sentido de se encarar como cultural e socialmente pertinente a prática do fazer crer (*make believe*), a sua analogia com os contratos infantis e a sua disseminação em representações artísticas muitas vezes com feição expressa ou criticamente narrativa (Reis, 2018, p. 157, grifos do autor).

Isso significa que, nas obras ficcionais, tanto o autor está consciente de sua criação e a constrói com a intenção de operar tal fingimento, quanto o leitor está consciente de ler o fingimento de alguém; sem ingenuidade, portanto, praticam essa suspensão voluntária da descrença para que os sentidos ficcionais possam ser pronunciados e, a partir deles, o processo interpretativo possa se construir. No caso bíblico, o que se observa na recepção contemporânea é que tal contrato entre leitor e autor está suspenso porque, em grande parte, os leitores – especialmente os que partem do referencial da crença – não podem conceber que um texto sobre o qual se depositou grande sacralidade seja concebido como fingimento. Isso se deve, sobretudo, porque, hoje, ficção está associada, no senso comum, à ideia de mentira. Não é esse o sentido que desejamos evocar, mas quando dizemos que os textos

bíblicos são ficcionais estamos nos referindo a esse modo de composição das narrativas que exige que o leitor entre neste pacto de leitura em que ele está consciente de ler um texto escrito como criação, tecimento de versos e fingimento e suspende temporariamente a descrença para que os sentidos possam emergir e então serem colocados sob a luz da crítica interpretativa.

Da descoberta das relações transtextuais ao exame do ficcional e simbólico nos textos, foi sendo possível perceber a necessidade de que o estudo da literatura ocidental – especialmente de seus clássicos – estivesse atento ao imaginário simbólico fornecido pela Bíblia. Avançando, portanto, no exame das relações transtextuais entre a Bíblia e outras obras, alguns autores começaram a identificar a influência exercida pelos textos e pelo arcabouço simbólico da Bíblia em obras posteriores no Ocidente. Essa é uma ideia defendida, por exemplo, por Harold Bloom, que considerou a Bíblia uma obra de grande influência no Ocidente. Ao definir seu **Cânone Ocidental** (2010), o crítico inclui a Bíblia entre as cinco obras canônicas clássicas advindas do Oriente Médio Antigo, ao lado de *Gilgamesh*, *The Egyptian Book of the Dead*, *The Apocrypha* e *Sayings of the Fathers* (Bloom, 2010, p. 684).

Não raros autores tentaram propor um método de aproximação à Bíblia essa área em que ela era nova personagem. Robert Alter foi uma das primeiras referências, responsável pela ampla divulgação desse campo de pesquisa. Em **A arte da narrativa bíblica** (2007), publicado originalmente em 1981, ele propôs a possibilidade de que a Bíblia fosse compreendida como prosa de ficção, lançando mão de todos os recursos de que a criação literária podia dispor: examinou a criação dos personagens, explorou o uso das cenas-padrão e atentou-se para o efeito causado por técnicas precisas de repetição no texto hebraico. Isso tudo fazia com que a forma de ler a Bíblia diferisse muito da tradição interpretativa que vinha lidando com o texto sempre em associação com o seu aspecto religioso e eclesial, como texto divinamente inspirado e que fornecia o acesso a uma revelação, de maneira sempre distinta de qualquer outro texto.

Não se pode deixar de mencionar também o denso trabalho de Northrop Frye. Tendo publicado, também em 1981, **O grande código: a Bíblia e a Literatura** (2021), Frye ofereceu contribuição semelhante à de Robert Alter, não só ao reconhecimento de que a Bíblia é Literatura, como também ao arcabouço de análise e pesquisa sobre os textos bíblicos a partir das características da criação artística. A defesa de Frye é

de que a Bíblia esteja no cerne de nossa herança cultural, como “elemento central de nossa própria tradição imaginativa” (Frye, 2021, p. 20).

Com as publicações seguintes, **O poder das palavras** (2022), em 1990, e **A Bíblia e os mitos clássicos** (2023), em 2004, Frye continuou examinando como a imagética bíblica tornou-se responsável pela criação de uma tipologia a partir da qual a Literatura vem construindo tanto os clássicos como as novas obras, em um processo de transtextualidade que não tem limites, mas talvez tenha sempre um ponto de origem comum. É necessário, porém, entender que, embora a Bíblia tenha consagrado todo esse arcabouço imagético a ponto de poder ser considerada fonte, ela não é um ponto de origem absoluto, porque também provém de um processo de transtextualidade.

Sem dúvidas, há que se mencionar também a contribuição de Antônio Magalhães, no contexto brasileiro, com sua referencial obra **Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo** (2000). O autor começa com uma séria revisão da teoria até então disponível a respeito do diálogo entre Bíblia e Literatura, partindo da realidade europeia. Nesse contexto, ele propõe um excuro sobre as relações entre a obra de Harold Bloom e Jack Miles, destacando como os autores perceberam a centralidade da construção de Deus como um personagem, na Bíblia, com implicações sobre a Teologia e a Literatura.

A tensão observada por Magalhães persiste ainda hoje sobre os estudos da Bíblia como Literatura e dá razão a trabalhos que aprofundem esse campo de pesquisa: “a teologia não pode ser determinada na sua reflexão pelo campo literário, tampouco a literatura deve estar sob quaisquer tipos de domínio eclesiástico” (Magalhães, 2000, p. 45). Grande parte das dificuldades ainda existentes no campo de estudo da Bíblia como Literatura devem-se a esse equilíbrio de tensões e aos limites na compreensão de que ler a Bíblia como Literatura não exige que se passe a considerá-la um texto não inspirado. Pelo contrário, ler a Bíblia como Literatura é possível também aos que professam algum credo, desde que sejam capazes de não impor seu credo sobre a atividade interpretativa, mas praticá-la como um método que depois, na experiência pessoal, poderá ter seus resultados combinados à crença. Embora, teoricamente, seja possível reconhecer certa hierarquia – primeiro se deveria fazer a crítica literária para depois submeter os resultados dessa crítica à crença religiosa – não há como separar esses dois momentos. Isso acontece especialmente porque a crítica literária não pode ser absolutamente neutra. O sujeito sempre faz a

crítica a partir de seus pressupostos, de sua cultura e de seu conhecimento de mundo – um conjunto de fatores especialmente afetado pela crença religiosa.

Sem restringir-se ao contexto europeu, Antônio Magalhães ainda faz um excuro pelas contribuições da crítica latino-americana, a partir de pesquisadores como Gustavo Gutiérrez e Antonio Manzatto. Propriamente na crítica à obra de Manzatto, Magalhães contribui com a observação de que a Literatura não deve ser compreendida como “mediação antropológica” (Magalhães, 2000, p. 92) ou artifício para comunicar as verdades teológicas já estabelecidas ao ser humano de hoje a crentes e, especialmente, a não crentes. Pelo contrário, Magalhães sugere que a Literatura da Bíblia possa propor uma enriquecida visão do ser humano e da marca da religiosidade na História, bem como, para os crentes, de sua memória religiosa e da sua visão de Deus, propondo ao ser humano contemporâneo também uma forma contemporânea de se relacionar com o transcendente (Magalhães, 2000, p. 93).

A grande contribuição dos estudos literários para a pesquisa e a leitura da Bíblia não é a simples percepção de que a Bíblia tem narrativas e personagens ou um roteiro de análise que passe pelas particularidades dos diálogos e das narrativas. A literatura vai além disso quando se volta à análise bíblica para associá-la a critérios imaginativos e dissociá-la de uma leitura pré-moldada pelos critérios doutrinários ou dogmáticos definidos pela religião. A característica primordial do estudo da Bíblia como Literatura é a liberdade interpretativa e o pressuposto de que, como obra literária, a Bíblia admite várias interpretações possíveis em cada texto.

Tão importante quanto o exame das contribuições da teoria literária à crítica bíblica é a pergunta a respeito das razões pelas quais esses dois campos se cruzam, justamente na segunda metade do século XX, nesse tempo histórico, nem antes, nem depois. Não coincidentemente, o interesse dos estudos literários pela Bíblia tem pontos de contato com a subversão própria da contemporaneidade, mais especificamente da pós-modernidade. Castelli e outros, na obra **A Bíblia pós-moderna** (2000), notavam que à compreensão de Zigmunt Bauman de pós-modernidade como “modernidade consciente de sua verdadeira natureza” (Bauman, 1992 *apud* Castelli *et al.*, 2000, p. 21) correspondia um movimento de

observação da importância contínua das formas tradicionais de crítica bíblica e, ao mesmo tempo, (...) reconhecimento dos diversos sistemas de poder (disciplinar, epistemológico, cultural) que

mantiveram essas estratégias – e não outras – em seu lugar (Castelli *et al.*, 2000, p. 21).

Por isso, a crítica literária sobre a Bíblia ganha destaque e amplo campo neste período, como uma alternativa de subversão contra formas de leitura que representavam sistemas de poder consolidados, que se perpetuavam e mantinham sua hegemonia por meio de discursos uniformizadores e totalitários, que exerciam certo tipo de controle dos pensamentos. Faz muito sentido que a Bíblia tenha se transformado em literatura a ser interpretada abertamente neste período porque se precisava desautorizar os discursos oficiais de enquadramento dos sujeitos propagados a partir dela. Colocar em questão as interpretações estabelecidas sobre o texto bíblico foi escola para o questionamento de outras normas de pensamento, conduta e até de organização sócio eclesiais.

É claro que isso não quer dizer que as interpretações bíblicas propostas pela religião no século XX eram, em totalidade, inconsistentes ou mediadas por métodos duvidosos. Pelo contrário, os métodos estabelecidos trouxeram resultados importantes sobre os quais a Literatura opera ainda hoje. O método histórico-crítico, com todas as suas descobertas sobre a relação entre texto e contexto, por exemplo, é ainda fundamental para a crítica literária da Bíblia – ainda que descobertas arqueológicas e históricas tenham feito muitas teorias importantes do passado serem superadas, como é o caso da hipótese documental de Julius Wellhausen²⁹. É verdade, no entanto, que a análise literária da Bíblia abriu uma liberdade para tratar do texto sagrado que jamais fora vista em tempos passados. Trabalhar livremente com o texto bíblico segundo métodos que não eram convencionais para a Teologia ou para a Igreja era já uma forma de desconstruir elementos consolidados: a imagem sagrada do livro, a mediação inquestionável da Igreja, a estabilidade dos discursos baseados na Tradição e algum monopólio de que ainda dispusessem as instituições religiosas. É interessante observar que, embora as proposições da Literatura não tenham sido

²⁹Para Wellhausen (1844-1918), o Pentateuco era o resultado da combinação de 4 documentos diferentes – Javista (J), Eloísta (E), Sacerdotal (P) e Deuteronomista (D) – sob a mão de um Redator (R) (Ska, 2003, p. 125). Nessa hipótese, a tradição mais antiga da Bíblia, a Javista, havia sido escrita, provavelmente, no séc. X. a.E.C. A pesquisa bíblica trouxe isso como pressuposto por muito tempo. Hoje, porém, é melhor aceita a hipótese de que todas essas tradições, se existentes, constituíam materiais transmitidos pela oralidade, com raras exceções representadas por pequenos excertos. Essas tradições, combinadas, foram redigidas apenas no pós-exílio, ou seja, no período persa (séc. V a.E.C.) (Finkelstein; Römer, 2022, p. 64).

imediatamente incorporadas à leitura cristã, elas coincidem com um movimento de abertura da Bíblia às grandes massas no campo religioso cristão, já proposto antes pela Reforma, desde o séc. XVI E.C. no campo protestante, e, no séc. XX, proposto à Igreja Católica pelo Concílio Vaticano II.

É importante notar, entretanto, que a existência de uma prática de interpretação da Bíblia a partir da Literatura não garante que todos os problemas interpretativos estejam sanados. Ela, como outros métodos de abordagem, também pode ser usada para uma leitura religiosa acrítica, especialmente quando é praticada de modo alheio à crítica histórica. Assim, a formação para a análise literária da Bíblia deve vir acompanhada de uma formação a respeito da Bíblia enquanto ficção literária transtextual, que coloque às claras principalmente seus processos dialógicos de construção, seja com a história na qual estiveram imbricados seus primeiros leitores, seja consigo mesma, uma vez que a Bíblia constrói relações com seus textos mais antigos, seja com outras culturas, por meio de sua fé e de sua Literatura. Nesta tese, pretendemos mostrar que a relevância dos processos históricos de construção mítica das narrativas bíblicas é ainda maior do que a crítica literária ou teológica têm considerado na pesquisa.

Castelli e outros continuam mostrando, então, que o interesse pós-moderno da Literatura sobre a Bíblia é fruto de um processo que já vinha sendo preparado desde a modernidade. Mais que a questões de ordem metodológica e teóricas, a associação entre Literatura e Bíblia deve-se a nova forma de compreender as tradições estabelecidas e como elas podem ser colocadas em questão – ou, até mesmo, subvertidas:

Uma forma de entender essa relação é ver que o pós-modernismo põe em primeiro plano, exalta e problematiza as suposições capacitadoras da modernidade sobre a referência, a representação, o método e a subjetividade. Nesse sentido, a crise de legitimação que confronta a crítica bíblica de hoje – devemos levar em conta a leitura de quem? Como são julgadas leituras diferentes? – é consequência direta da intensificação dos próprios aspectos da autoconsciência crítica que eram proeminentes no início do estudo científico moderno da Bíblia (...) e no desenvolvimento (...) dominante do Iluminismo (...). O pós-moderno e o moderno compartilham uma causa comum em reação ao domínio de uma tradição pré-moderna não-crítica (Castelli *et al.*, 2000, p. 22).

A leitura literária da Bíblia, portanto, é um dos produtos da pós-modernidade, representante evidente de seus esforços pela desconstrução e pelo rompimento de antigas e tradicionais convenções religiosas de pensamento e conduta. Por outro lado, embora o surgimento da leitura literária da Bíblia tenha sido em função da pós-modernidade, isso não significou um necessário rompimento com o aspecto religioso do texto, uma vez que a perspectiva literária, ao colocar em evidência “a auto-reflexividade, a heterogeneidade, a contingência e a diferença”, ainda permanece “engajada, de maneira específica e concreta, com a Bíblia, uns com os outros e com um mundo que está mudando até mesmo enquanto escrevemos” (Castelli *et al.*, 2000, p. 21). Por isso, a análise literária pode ser compreendida como a forma pela qual a leitura da Bíblia pode ser mais dialógica, contextualizada e atualizada segundo os limites do próprio texto e aberta à alteridade.

A reflexão teológica imediatamente notou a grande contribuição dos Estudos Literários sobre a compreensão do texto e teólogos cristãos garantiram que nem toda interpretação que partisse da Literatura produzisse o rompimento com a reflexão religiosa. No fim das contas, a disposição do leitor é que condiciona o rompimento ou a aliança entre Teologia e Literatura. A religião tem vias específicas de aproximação ao texto. Desde que o leitor seja um fiel disposto a submeter os resultados da análise literária a essas vias, em nome da pertença religiosa, a conciliação está garantida.

Permanece necessário e importante observar que, como fruto da pós-modernidade, tal abordagem ao texto, inevitavelmente, será incompatível com formas religiosas excessivamente preocupadas com o retorno a um modelo medieval de religião, que exercia controle sobre os pensamentos. A análise literária faz necessariamente o rompimento com isso, porque ela depende da liberdade para colocar em questão alguns discursos religiosos já estabelecidos, sem o medo de perder a fé ou de praticar um sacrilégio. Por isso, quando tratamos do fundamentalismo – uma forma de leitura na qual alguns poucos controlam o discurso e o pensamento de outros –, a leitura literária, enquanto produto da pós-modernidade, poderá ser entendida como uma espécie de antídoto, que propõe a confrontação dialogal de possibilidades diferentes que permitem amadurecer e avançar na reflexão.

Qualificamos como dialogal a leitura bíblica que parte do ponto de vista literário porque este tipo de abordagem coloca a Bíblia em relação com diferentes interlocutores e instâncias do pensamento e do conhecimento humanos, bem como com a cultura e a história. A abordagem da Bíblia sob o viés da Literatura, nesse

sentido, a coloca em diálogo com tudo o que compõe uma tradição de recepção, ora compreendendo que sua leitura depende do contexto em que seus leitores estão inseridos, desde os significados historicamente construídos até à própria antropologia a que uma comunidade de leitores diz respeito; ora entendendo que a própria leitura bíblica e as derivações de conduta, crença e princípios por ela provocadas constrói o contexto no qual tais leitores estão inseridos, alimentando novas leituras e novas percepções de mundo. A Bíblia é um emaranhado de transtextualidades que se revelam desde sua produção até sua recepção, mas o fundamentalismo a vê como um texto único, isolado em si, cuja leitura também deve ser blindada contra qualquer influência, externa e mesmo interna. O ideal fundamentalista é de que a leitura bíblica conforme quem são seus leitores, como agem e como se portam no mundo em que vivem. Essa restrição é, porém, ilusória, uma vez que a própria inserção do indivíduo em um tempo histórico faz com que uma tradição de recepção se imponha sobre a forma como o texto é lido. Qualquer leitura, para que seja efetivamente crítica, deve estar consciente dessas dinâmicas, dos seus limites e das suas influências.

A leitura literária pode ser considerada dialogal à medida em que se diferencia do hermetismo ou do sectarismo, que são próprios do fundamentalismo. Assim, o dialogismo que defendemos é um sinônimo conceitual do reconhecimento de suas transtextualidades, considerando o texto também em sentido amplo. A crítica literária dialoga não só com os pressupostos do leitor ou com o contexto de uma obra, mas com as outras ciências, com a tradição de recepção, com o contexto do leitor, com a inovação. É uma crítica aberta, que aceita todas as questões que se apresentam dentro dos limites interpretativos sem ressalvas que se apresentem anteriormente ao texto mesmo. No exercício desse tipo de abertura para a interpretação, acreditamos existir um exercício importante da alteridade que consiste na abertura a pensamentos diversos e numa posição livremente vulnerável que o indivíduo adota ao permitir-se questionar por elementos que estão fora do seu arcabouço de crenças. Os efeitos dessa abertura não se restringem à mudança do pensamento e das concepções particulares – o que não consiste em problema algum –, mas podem provocar também uma postura dialogal diante do outro e diante do mundo em constantes mudanças. Não é possível observar essa abertura como derivação de leituras fundamentalistas, excessivamente apegadas aos pressupostos que se impõem sobre o texto.

O fato de que a Literatura não toma como ponto de partida as afirmações eclesiais a respeito das Escrituras – não considera irrenunciável a mediação da

autêntica interpretação do Magistério, por exemplo – não significa um divórcio entre Bíblia e fé: a análise literária não está preocupada em negar as verdades religiosas e teológicas, mas a oferecer leituras da Bíblia solidamente embasadas em métodos. Em alguns casos, essas mesmas leituras serão, inclusive, consonantes com as teológicas. Abordar a Bíblia em perspectiva literária significa abrir uma maior liberdade nos métodos e, principalmente, no tratamento das Escrituras como resultado da criação artística coletiva sincrônica e diacrônica. Northrop Frye já reconheceu que os critérios imaginativos não detêm “o monopólio da verdade ou da relevância” (Frye, 2021, p. 25), mas, diante de um histórico de interpretação que mostra a predominância dos critérios religiosos e eclesiais, há que se concordar que a opção pelos critérios literários será, ao menos, uma forma nova de ler a Bíblia.

Alguma definição sobre o que é a Literatura precisa ser observada – não para justificar nossa abordagem do texto bíblico nesse campo, mas para já evidenciar as decorrências próprias dessa leitura, que difere de outros tipos de abordagens ou métodos. Terry Eagleton indica a porta de entrada para o que significa admitir que um texto é literário:

O que entendemos por obra “literária” consiste, em parte, em tomar o *que* é dito nos termos *como* é dito. É o tipo de escrita em que o conteúdo é inseparável da linguagem na qual vem apresentado. A linguagem é constitutiva da realidade ou da experiência e não se resume a mero veículo (Eagleton, 2020, p. 13, grifos do autor).

Um dos principais problemas do fundamentalismo é a intenção de discutir o que é dito ignorando os mecanismos da forma como é dito, considerando que a linguagem seja referencial e não simbólica. Decerto, um dos grandes motivos pelos quais a consideração da Bíblia como Literatura ainda encontra resistência é a afirmação da ficcionalidade dos textos bíblicos. Segundo Terry Eagleton, a afirmação de que um texto é literário implica compreender que ele não adquire sentido exclusivamente inserido em um contexto específico. Ou seja: embora o contexto em que o texto surgiu seja fundamental para compreender sua primeira recepção e, em alguns casos, operar uma coerente atualização de sua recepção em outros contextos, para o teórico, o que caracteriza a natureza literária do texto é a manutenção do seu significado “mesmo fora do contexto original” (Eagleton, 2020, p. 123), com a possibilidade de que esse significado se altere com a mudança de tempo e espaço. Entretanto, isso não significa, necessariamente, a proposição de uma leitura a-histórica; pelo contrário,

o que propõe o autor é a dinamicidade da significação da obra literária frente a diferentes contextos. Os textos literários, assim, não servem para fornecer orientações ou descrever um contexto prático, mas “convidam o leitor a imaginar esses fatos, no sentido de construir um mundo imaginário a partir deles. Dessa forma, uma obra pode ser verídica e imaginária, factual e fictícia ao mesmo tempo” (Eagleton, 2020, p. 127). Isso significa dizer que, especialmente no caso do texto bíblico, o vínculo com o mundo concreto não necessariamente mantém alguma relação de proporção com a ficção que está na base da criação literária.

Nesse aspecto, torna-se relevante à compreensão a respeito do texto da Bíblia o conceito de texto eminente, proposto por Hans-Georg Gadamer. Para o autor, é essa a distinção entre palavra poética e linguagem cotidiana. A linguagem poética é uma configuração autônoma e, em um chamado texto eminente, revela e produz determinada cultura. Eduardo Gross versa a respeito desta categoria de textos segundo a compreensão de Gadamer:

Para Gadamer, a linguagem é o lugar privilegiado para a descoberta da verdade. Os textos de uma cultura representam a existência desta de uma forma privilegiada, porque tanto são produto quanto produtores dela. Eles mostram o que se é, mesmo sem saber. Mas há que se distinguir entre os textos. Há os que tem uma função imediata, que podemos por analogia chamar de função técnica. Por outro lado, os textos que Gadamer privilegia são um tipo que ele chama de eminente. Não tem meramente uma função, mas subsistem por si mesmos. O paradigma deste tipo de texto é o texto literário (Gross, 2010, p. 79).

O texto eminente ainda precisa ser distinto do texto sagrado, uma vez que, nas culturas, a sacralidade do texto advém de uma fonte externa a ele. Poderíamos dizer, portanto, que a Literatura vê o texto bíblico como eminente pela autoridade que advém dele mesmo, de seus processos de composição e da autoridade que ele ganha ao longo da história, independentemente das crenças que professam sua sacralidade. Mas a referência para o reconhecimento dessa autoridade pode representar um conflito, à medida em que, na história da interpretação, vão se convertendo na oposição entre a formulação da verdade e o dizer poético. Essa oposição, vista como um contraste insustentável, produz uma visão fundamentalista, na medida em que distancia o leitor da compreensão do texto como eminente para buscá-lo como uma enunciação do sagrado.

Mas a proposta de Gadamer não é instaurar o conflito, é tão somente propor que a ideia da eminência do texto é também a da manifestação da verdade da palavra, enfim, da autonomia que o texto mantém em relação à intencionalidade do autor ou ao contexto histórico originário como condições de compreensão. Mesmo desprendendo-se das intenções do autor e mesmo lido em outros contextos históricos, o texto em si possui significação. É verdade que essa significação não é imutável e estabelecida unicamente pela linguagem em si, mas é resultado de um conjunto de fatores combinados, que vão desde a utilização da linguagem até as implicações dos contextos nos quais seus leitores estão inseridos. Assim, a Bíblia, composta como mito, será um texto eminente para as culturas a que se refere, e não será compreendida como tal somente em função das intenções do autor ou em seu contexto original, mas continuará comunicando significados em outros, ainda que contextos diversos de leitura possam implicar também interpretações novas e diversificadas.

Decorrente dessa visão é a necessidade de compreensão das relações entre autor e leitor no processo de comunicação do texto literário, que exige a interpretação, uma vez que o texto não está unicamente destinado à transmissão de conteúdo. Para Eagleton, o trabalho da interpretação é livre. A pergunta legítima será sempre se o texto pode ser lido da maneira como se supõe, nunca se ele foi feito para ser lido daquela maneira, uma vez que se pode “escolher interpretar um texto de maneiras que ele não previa ou nem podia prever” (Eagleton, 2020, p. 139).

Nisto reside um paradoxo da leitura literária que torna possível a multiplicação de leituras fundamentalistas. Em alguns casos, a pergunta pela possibilidade não desautoriza o fundamentalismo. Por exemplo, quando se faz uma leitura literal de uma fala de Jesus, como “amai os vossos inimigos” (Mt 5,44), tomando-a como orientação de conduta para os que seguem o Cristianismo, essa interpretação está dentro das possibilidades de leitura do Evangelho, tanto do ponto de vista literário quanto teológico. Isso acontece, no entanto, somente na análise de pequenas unidades literárias. Se tomarmos como referência uma perspectiva mais ampla, considerando a obra bíblica como um todo, a leitura fundamentalista não estará no campo da possibilidade e, por isso, deverá ser desautorizada como método de leitura bíblica.

É bem verdade que a contemporaneidade conhece um conjunto muito vasto de métodos para lidar com a interpretação da Bíblia, que transitam entre variados campos do conhecimento: História, Psicologia e Teologia são apenas alguns de muitos

exemplos. Nossa tese não defende que o estudo literário da Bíblia deva assumir o lugar de quaisquer métodos, como uma padronização da forma como toda a academia ou todas as igrejas devem lidar com as Escrituras. Longe disso, reconhecemos a legitimidade de cada um em suas particularidades e objetivos. Desejamos propor o estudo literário como alternativa necessária a uma prática de leitura bíblica que se faz sem um método.

Todos esses métodos existentes, portanto, parecem estar contidos em um campo delimitado por dois polos. O primeiro é aquele do estudo literário da Bíblia, que não tem receios quanto à afirmação da ficcionalidade dos textos e, por isso, opera livremente com os mais variados métodos de exame da criação artística que está por detrás da Bíblia. Nesse campo, reconhece-se a historicidade do texto da Bíblia que, como todo texto literário, admite várias interpretações possíveis em diferentes contextos, ainda que, depois, o discurso religioso precise entender como trabalhar com essas diversas e distintas interpretações. O outro polo é o da interpretação fundamentalista do texto, que acredita que a forma final da Bíblia, em seu próprio texto, sem a necessária mediação de interpretação, revela uma verdade absoluta e factual, que os leitores devem encontrar e à qual devem prestar sua adesão e submissão.

Nesse campo, acredita-se que há uma única interpretação verdadeira possível, assim como são únicas as verdades de fé reveladas e nesse sentido a leitura fundamentalista é a-histórica, porque crê em um sentido único e imutável. No polo da leitura fundamentalista, costuma-se afirmar que o texto não precisa ser interpretado para que seu significado literal seja apreendido – acredita-se que ele se revela pela leitura, como se houvesse um momento entre o ato de leitura e a interpretação no qual a atividade pudesse ser interrompida e, então, o leitor pudesse resguardar da interpretação o acesso ao texto que a simples leitura forneceu.

Conforme afirmamos em nossa Introdução, nesta tese, assumimos a posição dos Estudos Literários de que não é possível ler sem interpretar, já que, como afirma Carlos Reis, a leitura é “operação pela qual se faz surgir sentido num texto” (Reis, 2018, p. 239). O discurso de não-interpretação é também uma forma de interpretação. Assim, consideramos que a afirmação fundamentalista da possibilidade de ler sem interpretar seja uma ilusão e, já, uma opção interpretativa, mesmo que ingênua; um modo de leitura, ainda que não um método. Na ausência de um método que faça a mediação da interpretação, os fundamentalistas substituem essa referência por

pressupostos ideológicos, que se tornam a base de suas leituras. Então, nos referiremos à leitura fundamentalista não como um método, mas como um tipo de interpretação.

Também a Literatura parte de pressupostos ideológicos, afinal, os sujeitos que interpretam não são neutros e tampouco as referências que conformam cada método. A diferença é que os métodos cientificamente estruturados advindos da ciência literária, associada a outros campos do conhecimento, colocam o texto em diálogo não só com o leitor, mas com a comunidade de leitores, o contexto no qual eles estão inseridos e as afirmações advindas da história e dos diferentes campos do conhecimento. Os pressupostos fundamentalistas tendem a um fechamento monológico, como se a Bíblia pudesse ser interpretada em um campo restrito definido por uma doutrina específica. Nesse campo restrito, sequer as dinâmicas antropológicas do sujeito são consideradas num lugar de diálogo, mas no lugar restrito da escuta receptiva, que deve ser silenciosa e obediente, sem devolver ao texto alguma voz.

Portanto, os problemas contemporâneos advindos do fundamentalismo religioso têm suas bases em uma prática fundamentalista de interpretação – ingênua ou não – dos textos sagrados e, portanto, acusam uma dificuldade que está ao redor da recepção do texto. Por isso, para a superação do fundamentalismo bíblico, especialmente para os líderes religiosos, será sempre valioso aprender a investigar a literariedade da Bíblia e seus processos internos, refletindo sobre aspectos relacionados à autoria, à narrativa e à recepção do texto bíblico, subsidiando tal processo com sólidas reflexões teóricas, balizando as diversas interpretações possíveis.

Não podemos cair na ingenuidade, porém, de olhar para a conjuntura atual considerando que a simples proposição de um estudo literário da Bíblia resolveria todos os problemas. Para que ela possa trazer formas mais refletidas de conduta, é preciso que ela passe a fazer parte das igrejas e comunidades religiosas – mais que isso, que ela seja assumida por determinados e estratégicos líderes, especialmente aqueles que praticam métodos controversos ou sequer seguem algum método. Há que se reconhecer que essa já é uma prática acolhida por muitos líderes religiosos, ainda que permaneça necessário estender esse alcance. Igualmente importante é perceber que a opção por um método de abordagem da Bíblia não é aleatória, mas está inserida em um arcabouço ideológico que condiciona também as opções de

interpretação teológica do líder em questão, sua eclesiologia, sua antropologia e outros pressupostos importantes – dentre os quais, a forma como ele considera válida a interpretação da Bíblia. Por isso, a leitura fundamentalista – especialmente aquela que é instrumentalizada – pode ser claramente associada a outras formas de concepção da religiosidade que se impõe sobre o processo interpretativo.

É claro que o ideal seria que todas as pessoas que leem a Bíblia fossem devidamente formadas e orientadas para uma leitura amparada por um mínimo de rigor metodológico. Dada a sua popularização, no entanto, os esforços dedicados a isso – já existentes – ainda não se mostram suficientes para atingir todos os que de alguma forma interpretam a Bíblia. Por isso, a melhor forma de fazer a passagem de uma popularização da leitura fundamentalista à literária é dar visibilidade a essa interpretação em pregações, homilias e círculos de oração, porque têm maior alcance que atividades formativas. Decorre disso a responsabilidade dos líderes e também a disposição a renunciar a uma leitura dogmatista. Em geral, os círculos religiosos têm considerado a pesquisa literária sobre a Bíblia, mas na medida em que são capazes de reafirmar suas leituras dogmáticas, uma posição que, em alguns casos, pode aproximar-se do fundamentalismo. A leitura literária das Escrituras não será a única alternativa ao fundamentalismo, mas será, decerto, uma alternativa segura que evitará o extremo que leva a outros extremos e que ultrapassam as barreiras do discurso com efeitos que, inclusive, se traduzem em violência.

2.3 A NECESSÁRIA DEVOLUÇÃO DA BÍBLIA À CATEGORIA DO MITO

O principal problema da interpretação bíblica remete à questão da representação ou *mimesis* da realidade – isso atestam tanto a experiência de leitura da Bíblia nas comunidades judaico-cristãs, como sua presença nos meios de comunicação, por exemplo. A persistência da pergunta sobre se os fatos contados na Bíblia aconteceram ou não é fruto de uma forma de leitura contemporânea que ignora as dinâmicas de composição mimética e procura no texto uma transcrição da realidade, como se fosse possível transpô-la para o texto, como um espelho.

Na literatura bíblica, temos os dois movimentos miméticos que são apresentados por Antoine Compagnon ao refletir sobre a *mimesis*: a Bíblia fala do mundo, mas a Bíblia também fala de si mesma, também revê e reescreve, em processos transtextuais, a sua própria literatura (Compagnon, 2001, p. 99). Embora

ambos os campos de representação sejam igualmente férteis para a pesquisa, nesta seção trataremos da representação do mundo feita no Antigo Testamento e de como essa representação particular criou um mundo possível no qual o Israel pós-exílico firmou sua relação com a terra para onde retornava após a experiência na Babilônia. Essa representação é tema especialmente trabalhado na literatura escrita nesse retorno, a saber: o Pentateuco e a história deuteronomista³⁰.

Na Poética de Aristóteles, a *mimesis* é um conceito fundamental para a própria definição do que é literatura. A partir dele, se afirmou, até as teorias do séc. XX, que arte e literatura são imitações da natureza (Compagnon, 2001, p. 102). Na história da teoria literária, no entanto, foi necessária uma mudança no próprio sentido do termo *mimesis*: “em Aristóteles, [é] a verossimilhança em relação ao sentido natural (*eikos*, o possível), enquanto nos poéticos modernos, ela se tornou a verossimilhança em relação ao sentido cultural (*doxa*, a opinião)” (Compagnon, 2001, p. 102). Assim, após Aristóteles, o estudo da *mimesis* refere-se ao estudo da produção de uma ficção poética verossímil, à forma como a realidade é representada. O foco não está no objeto representado, mas na representação mesma, na técnica, na estrutura do *mûthos* (Compagnon, 2001, p. 104). Dessa forma, é possível afirmar que:

O referente não existe fora da linguagem, mas é produzido pela significação, depende da interpretação. O mundo sempre é já interpretado, pois a relação linguística primária ocorreu entre representações, não entre a palavra e a coisa, nem entre o texto e o mundo (Compagnon, 2001, p. 99).

Paul Ricoeur, em **Tempo e narrativa** (2010), é grande referência no desenvolvimento da reflexão a respeito do mito a partir de Aristóteles. O autor identifica o *mûthos* de Aristóteles como a intriga composta, como o processo de criação das intrigas. De igual forma, propõe que na tradução da *mimesis*, seja como imitação, seja como representação, o que se deve analisar é o processo dinâmico de

³⁰“Chamam-se ‘deuteronomistas’ aqueles textos que, tanto pelo estilo quanto pela teologia, são afins ao livro do Deuterônomo” (Römer, 2022, p. 390). A história deuteronomista está presente nos livros históricos de Josué, Juízes, 1 e 2 Samuel e 1 e 2 Reis e, também, em algumas partes dos livros proféticos. Desde muito tempo, a pesquisa bíblica reconheceu a continuidade temática existente entre Deuterônomo e esse primeiro conjunto de livros históricos. Seu conteúdo está ligado principalmente à Aliança que Deus firmou com seu povo a partir da mediação de Moisés e da Lei, na unicidade de YHWH, na intenção de centralização do culto e na ideia de eleição de Israel como sua separação em relação aos outros povos.

composição dessa representação. Segundo o teórico, o par *mimesis-mûthos* deve ser sempre compreendido em associação com o adjetivo “poético”, que situa a análise. *Mimesis* e *mûthos* são formas de criação poética, por meio das quais realidade e as intrigas são compostas (Ricoeur, 2010, p. 59).

Para o campo bíblico, especialmente para as primeiras narrativas do Antigo Testamento, a correta compreensão do que deve ser considerada a verdade na narrativa histórica é fundamental. Na seara da interpretação das teorias de Paul Ricoeur, Constança Marcondes Cesar (2014) traz uma importante reflexão a respeito da corrente oposição que se atribui às ideias de verdade e história. A autora pondera que “fazer história não é reviver o passado, mas recompor, reconstituir, interpretar o acontecer” (Cesar, 2014, p. 87). Dessa forma, o ponto de partida para a compreensão das narrativas do Antigo Testamento é entender que elas não transpõem a realidade para o texto, mas interpretam o passado à luz de princípios bem definidos, relacionados às intenções religiosas e culturais vigentes à época em que as narrativas foram compostas. Assim, o texto tem uma verdade poética a respeito da história e os dois conceitos não devem ser compreendidos como antagônicos.

Ao tratar do par *mimesis* e *mûthos*, Paul Ricoeur propõe compreendê-los enquanto processos dinâmicos: “*mythos* e *mimesis* devem ser considerados operações e não estruturas” (Ricoeur, 2010, p. 59). Assim, o autor possibilita uma análise das narrativas que não as compreenda como mito em virtude do que narram, mas em virtude de como narram. A primeira finalidade da interpretação não é acessar o passado narrado, mas entender o processo dinâmico pelo qual esse passado é enunciado pela narrativa – seja como interpretação, seja como criação – de modo a condicionar atitudes e concepções identitárias no campo ético, pessoal ou comunitário.

Essa interpretação do passado que é condição para a sua representação literária é compreendida por Paul Ricoeur como passagem de uma objetividade lógica a uma disposição ética e estética. Assim, segundo Cesar, o conhecimento do passado “só é possível se sairmos da estreita subjetividade privada e experimentarmos o ser humano em nós, a humanidade em nós” (Cesar, 2014, p. 88). Daí podemos inferir que a escrita bíblica do passado é também a interpretação da humanidade à luz da fé no Deus único, o que os ajudou a elaborar o conhecimento a respeito de si mesmos enquanto povo, ou seja, em necessária relação com o outro, a partir do comunitário.

Paul Ricoeur trabalha, portanto, no primeiro volume de sua obra **Tempo e narrativa** (2010), o parentesco entre a narrativa histórica e a de ficção. Neste ponto, o autor ressalta que ambas as narrativas contribuem a uma expansão da consciência do sujeito mediante o encontro com a alteridade e com o modo de realizar a experiência humana, que são explicitados pelo desenvolvimento da história (na reelaboração da narrativa histórica) e na elaboração da pluralidade humana (no caso da narrativa ficcional). Em primeiro lugar, afirma o autor que “o conhecimento histórico, que repousa sobre o testemunho do outro, ‘não é uma ciência propriamente dita, apenas um conhecimento de fé’” (Ricoeur, 2010, p. 162). Adiante, ele explicita que “estando o historiador implicado no conhecimento histórico, este não pode se propor realizar a tarefa impossível de reatualizar o passado” (Ricoeur, 2010, p. 163). Ou seja, o passado, já acontecido, não pode ser modificado pela narrativa, mas o autor propõe a possibilidade de uma reelaboração do passado que não o modificará, mas ressaltará aquilo que a interpretação do historiador considerar relevante. Assim, resta ao historiador a tarefa de postular o passado vivido, enunciar, “explicar e compreender, reescrever o agir para melhor compreender seus valores temporais” (Cesar, 2014, p. 89). Essa releitura do passado pela narrativa não modifica o que já aconteceu, mas condiciona o futuro com base nas necessidades presentes que o autor identifica e, assim, a narrativa histórica, associada à ficcional, trabalha a dinâmica de toda a história.

Assim, para Ricoeur, o *mûthos* não é simplesmente a forma pela qual o autor mimetiza cenários e acontecimentos passados, mas, a partir de Aristóteles, o filósofo interpretará o *mûthos* como tessitura da intriga, o “agenciamento dos fatos” (Ricoeur, 2010, p. 65), que mimetiza a experiência temporal. O autor defende, então, o “primado da atividade produtiva de intrigas com relação a qualquer espécie de estruturas estáticas, de paradigmas acrônicos, de invariantes temporais” (Ricoeur, 2010, p. 60). Isso equivale a instruir que, na análise, não se procure o estático do passado que foi narrado, mas a dinâmica de narrativa que interpreta o passado e, assim, o recria enquanto projeta o futuro. Ou seja, ele está falando de perceber não somente o enunciado, mas as estratégias enunciativas de um narrador que denunciam um autor, a presença de alguém que compôs o texto.

Na narrativa histórica é a referência à experiência temporal viva que serve de ponto de apoio à construção interpretativa do acontecer; na

narrativa de ficção, é imitação criadora que alude ao campo da ação e às suas determinações éticas (Cesar, 2014, p. 89).

Quando tratamos das histórias bíblicas de Gênesis a Josué e as comparamos com os indícios históricos que a pesquisa contemporânea aponta, percebemos o quão difícil torna-se afirmar que tal conjunto literário seja um relato histórico objetivo; pelo contrário, há que se aceitar que sejam estas narrativas ficcionais, construídas como reelaboração de uma memória coletiva, que reivindica para si uma autoridade histórica, amparada, inclusive, por um longo processo de transmissão oral. Com isso, queremos dizer que os autores dessa parte das Escrituras provavelmente registraram narrativas que consideraram ser históricas – porque entranhadas na memória coletiva e no conjunto de ensinamentos orais mantidos vivos nos seios familiares –, mas em um processo ficcional de reelaboração e interpretação equivalente ao processo descrito por Ricoeur.

Na verdade, enquanto há narrativas que seguramente não se referem a acontecimentos históricos e são puramente imaginadas – como os relatos da criação – há outras que se referem a algo que pode ter acontecido na história – como o retorno à Terra Prometida após a saída do Egito, no livro de Josué. O tempo que separa o acontecimento da tessitura narrativa, no entanto, faz com que possamos compreender a forma de escrita das ações efetivas (históricas) como um processo muito semelhante e quase identificado ao da tessitura das narrativas imaginadas (ficção). Daí que se devam interpretá-las todas conforme o *mûthos* de Ricoeur.

O nível de consciência que os autores tinham a respeito do emaranhamento entre história, oralidade e ficção não nos é tão importante quanto a capacidade de hoje interpretar tais narrativas como o *mûthos* de Paul Ricoeur: tessitura da intriga que mimetiza a realidade no que diz respeito à compreensão humana, mais que à imitação da realidade ou descrição que reporta os acontecimentos passados. Importa entender, aqui, que a *mimesis* se dá enquanto *mûthos*: “ordenação compreensiva do agir” (Cesar, 2014, p. 89). A questão que deve povoar, portanto, a interpretação das narrativas é de que modo o agir presente é ordenado pela memória histórica e pela forma de narrar esta memória, ou seja, pelas ideologias³¹ e paradigmas de uma época

³¹Ao relacionar a ideologia ao processo de composição das narrativas, nesta tese, estamos considerando o conceito de ideologia assumido por Paul Ricoeur. Na obra *Interpretação e ideologias* (1983), o autor contrapõe diferentes conceitos de ideologia e assume, para o fenômeno da interpretação que está por trás da composição das narrativas, o significado

ou povo. Essa é uma questão fundamental porque implica, necessariamente, as opções narrativas. Há diversas formas de narrar a memória do passado e são diversas as suas implicações sobre o ordenamento ético dos que leem, ouvem e ensinam tais narrativas.

Para exemplificar, podemos dizer que, ao ler a narrativa de Gn 1,1–2,4, a primeira narrativa da Criação a aparecer no livro do Gênesis, não devemos compreendê-la como um registro objetivo e impessoal dos dias da criação, como se eles realmente tivessem sido sete e nos quais Deus houvesse pronunciado literalmente aquelas palavras, naquele ordenamento. Podemos, por exemplo, investigar de que modo a narrativa conduzia o leitor a prestar seu assentimento de fé no Deus Único e criador de todas as coisas, a fim de honrá-lo por seu amor e pela criação que ele entrega ao ser humano, como sua casa – e, é importante, dizer, toda narrativa visa a um convencimento a respeito de algo. Na verdade, é a esse tipo de análise que o reconhecimento da Bíblia como obra ficcional pode conduzir, uma vez que se referem às intenções de fingimento que estão na base da construção literária ficcional. Nessa criação, não há um corte absoluto com o mundo real, mas o apoio em elementos dele extraídos para criar um campo simbólico e semântico a partir do qual discussões mais abstratas tornem-se possíveis. Nesse sentido, afirma Reis que

A análise da ficcionalidade nos textos narrativos deve processar-se em situação de equilíbrio entre dois extremos: por um lado, o que cultiva uma atitude imanentista, recusando quaisquer conexões entre o mundo ficcional configurado no texto e o mundo real; por outro lado, o que defende uma atitude imediatista, lendo a narrativa como reflexo especular do real, projeção à *clef* e não modelizada artisticamente de eventos e de figuras verificáveis como existentes (Reis, 2018, p. 159, grifo do autor).

Aprofundamos, portanto, a diferença: os estudos literários sabem que a Bíblia é um *como se fosse* histórica, mas é ficção (entra no jogo enunciativo da tradição), já os fundamentalistas *sabem* (para eles é uma certeza) que a Bíblia é histórica, logo, um ato de reportar (como uma reportagem). Além disso, a Literatura pratica uma leitura simbólica da Bíblia, enquanto os fundamentalistas insistem em uma leitura

que está “ligado à necessidade, para um grupo social, de conferir uma imagem de si mesmo, de representar-se, no sentido teatral do termo, de representar e encenar” (Ricoeur, 1983, p. 68). O autor segue afirmando que seu papel é, além de difundir a convicção de um grupo fundador, fazendo dessa concepção um credo, é também “perpetuar sua energia inicial para além do período de efervescência” (Ricoeur, 1983, p. 68).

transparente, porque não consideram que a Palavra de Deus possa se comunicar por figuras de linguagem e alegorias, por exemplo. Dessa maneira, praticam uma dessacralização da Bíblia que ameaça a experiência religiosa. É o que sugere Marcio Vasconcellos (2021):

A leitura fundamentalista reduz o texto bíblico a um depósito de afirmações ontológicas sobre Deus, interpretadas por representantes hierarquicamente escolhidos (...). Ignora-se o elemento simbólico, do mito e da poesia presentes nas narrativas bíblicas (...). No lugar da encarnação – Deus encarnado – defende-se um Deus “enlitrado”, encaixotado em fórmulas e dogmas já estabelecidos e previamente aceitos como “verdade” (Vasconcellos, 2021, p. 122).

Mais que isso, a análise da primeira narrativa da criação como um mito implica que se lancem luzes sobre a forma como os autores construíram uma história sobre o passado condicionados por elementos presentes no imaginário cultural babilônico, a fim de afirmar as propriedades do culto hebraico e fortalecê-lo em sua diferença. Isso fica claro quando notamos, por exemplo, que os dias da criação são organizados de modo a sugerir certa ritualidade, o que era importante em um tempo de reconstrução dos ritos e do culto. Isso se verifica pelas repetições, tais como “Houve uma tarde e uma manhã” (Gn 1,5.8.13.19.23.31). Além disso, os astros, que marcam a existência de um calendário e são fundamentais na cultura babilônica, ocupam o centro da Criação: são o objeto do quarto dia, a despeito de que a luz e o firmamento já estavam criados nos dias precedentes. O próprio princípio da Criação, a partir de um caos original, é semelhante ao princípio da Criação segundo o *Enuma Eliš* (Brandão, 2022). O equilíbrio na compreensão das dinâmicas de *mimesis* e *mûthos* torna-se, portanto, fundamental à superação das formas fundamentalistas de leitura, que afirmariam com base nesse texto que Deus criou o mundo em sete dias e incorre em erro grave quem afirma terem sido oito dias ou alguns milênios de anos³².

A respeito dessas interconexões entre ficção e história, consideramos importante a conclusão de Cesar:

³²Há que se notar a grande força que a reivindicação pelo ensino do criacionismo nas escolas, em detrimento às teorias darwinistas, tem ganhado especialmente nos Estados Unidos e no Brasil. Neste último, essa reivindicação é levada adiante não só por famílias protestantes ou neopentecostais, mas também católicas, sobretudo por parte daquelas famílias adeptas de um catolicismo mais conservador. Esse tipo de abordagem tem sido, inclusive, mencionado como um diferencial atrativo por parte de escolas confessionais de um catolicismo ultraconservador.

Em resumo, pode-se dizer que: em história, *compreender* envolve sempre o *interpretar*; *verdade*, em história, é recomposição, reconstituição do acontecer, não revivescência; *compreender o acontecer* só pode se dar mediatizado pela *compreensão do acontecer do homem*, pela indagação a respeito de *quem* é o homem; o fulcro da interpretação é o *mythos*, tessitura da intriga, narração que articula de modo inteligível os eventos na ficção e na história; a finalidade da interpretação é a compreensão do homem, mediatizada pela compreensão de si; o interpretar, a tessitura da intriga, o *mythos*, focaliza sempre o compreender a *ação* (...). “Poder fazer memória” é uma das expressões exponenciais a humanidade do homem, de sua liberdade e do reconhecimento de si e do outro que assim se dá (Cesar, 2014, p. 93, grifos do autor).

Na literatura exegética e na Teologia bíblica contemporâneas, as primeiras narrativas do Gênesis, especialmente Gn 1-11, vêm sendo lidas como um conjunto de narrativas míticas. No entanto, essa leitura está, às vezes, muito atrelada a personagens e temáticas. Com frequência, a proposição de sua abordagem no horizonte do mito coloca o seguinte em relevo:

1) Tem a ver com o mundo dos deuses. 2) Refere-se a um mistério, uma crença atemporal. 3) Narra coisas que acontecem, mas que não aconteceram. 4) Está ligado diretamente ao transcendente e à sua relação com o terreno. 5) Conta com a atuação decisiva dos deuses nos fatos narrados. 6) Possui uma lógica própria. 7) Não é irracional, mas racional a seu modo. 8) É parte essencial das culturas e dos povos. 9) É sinal de resistência cultural. 10) Está mais preocupado com o sentido da história que com o fato histórico. 11) Tem caráter de universalidade. 12) Procura dar respostas e sentido aos acontecimentos fundantes da existência humana em relação ao sagrado. 13) Ao ser lido ou contado, ativa o imaginário coletivo. 14) Resgata a origem das culturas. 15) É antigo e sempre atual. 16) É sempre atualizado pelo rito que o celebra (Faria, 2015, p. 12).

Em contrapartida, excelente abordagem é feita pela Pontifícia Comissão Bíblica na obra **O que é o homem?** (2022), na qual Gn 1-11 é analisado de modo a desvelar como a antropologia bíblica é construída e condicionada pelo modo como tais narrativas são compostas, ancorando a análise no contexto histórico e nos condicionamentos que o período impunha sobre seus prováveis autores. No entanto, queremos sugerir que também a história dos patriarcas, todo o ciclo do Êxodo e toda a história deuteronomista sejam lidos no mesmo horizonte, para que sua interpretação se torne mais adequada à leitura contemporânea e mais fiel às intenções do próprio texto, a *intentio operis* (Eco, 2015).

Nesse sentido, o exame da representação da realidade deverá ser sempre acompanhado da crítica da ideologia cultural que produz aquela determinada representação (Compagnon, 2001, p. 106). Isso quer dizer que, no caso bíblico, a representação da realidade – seja ela a relação entre o ser humano e Deus, seja um acontecimento, seja um direito de habitação – será sempre feita a partir de uma ideologia ou uma concepção cultural. Essa ideologia é mais importante para a análise, porque ela está na origem da produção da literatura em suas estruturas e convenções. Não se trata de investigar as intenções do autor, mas as concepções dominantes em uma comunidade a respeito de determinado assunto e como essa concepção pode ser encontrada por meio do texto, mas, principalmente, relacionar a forma de representação no texto com a ideologia que a originou.

O teórico norte-americano Northrop Frye discute, em sua obra **O grande código** (2021), publicado originalmente em 1982, o modo como a Bíblia atravessou diferentes períodos históricos, desde a sua redação até a sua recepção, alternando entre os modos de expressão verbal sugeridos por Vico, a partir das eras de escrita. Assim sugere Frye:

Segundo Vico, são três as eras que compõem um ciclo histórico: uma era mítica, ou dos deuses; uma era heroica, ou de uma aristocracia; e uma era do povo, depois da qual vem um *ricorso*, ou retorno, que dá início a todo o processo outra vez. Cada era produz seu próprio tipo de *language*, dando-nos três tipos de expressão verbal que Vico chama, respectivamente, de poética, heroica (ou nobre), e vulgar, às quais chamarei de hieroglífica, hierática e demótica (...). A fase hieroglífica, para Vico, é de um uso “poético” da linguagem; a fase hierática é sobretudo alegórica; e a fase demótica é descritiva (Frye, 2021, p. 32, grifos do autor).

O autor segue defendendo que, na literatura grega de Homero e do período anterior a Platão, assim como nas culturas bíblicas e dos povos vizinhos no Oriente Médio, na época inicial da redação do Antigo Testamento, predominava a utilização da linguagem segundo esta primeira fase, em uma forma poética e hieroglífica. Com isso, não se sugere que a comunicação fosse feita por meio do desenho de símbolos, mas que as próprias palavras fossem usadas como sinais. Mais tarde, com Platão, teria início a fase hierática da linguagem, produzida por uma elite intelectual, na qual as palavras eram utilizadas para expressar os pensamentos internos ou as ideias (Frye, 2021, p. 35). Em termos históricos, o que se desenvolve na literatura e no pensamento gregos a partir de Platão chega à tradição bíblica na influência sobre a

Literatura Sapiencial e Apocalíptica, abrangendo também a literatura histórica tardia do Antigo Testamento. Assim, podemos concluir que a literatura bíblica do Pentateuco, a história deuteronomista e a literatura profética pertencem a primeira fase, hieroglífica.

A passagem da primeira a segunda fase na literatura bíblica implica também uma forma diferente de representação de Deus. Enquanto a metáfora é o que caracteriza a fase hieroglífica – “isto é aquilo” – a fase hierática é mais bem caracterizada por formas metonímicas de representação: “isto é substituído por aquilo” (Frye, 2021, p. 35). Então, “na linguagem metonímica, essa concepção unificante transforma-se num ‘Deus’ monoteísta, uma realidade transcendente ou ser perfeito para o qual apontam todas as analogias verbais” (Frye, 2021, p. 38). Na fase metonímica, temos a presença central da analogia e da prosa contínua. A terceira fase da linguagem surge, segundo o autor, no século XVI, a partir do pensamento estimulado pelo Renascimento e pela Reforma. Nessa fase, a linguagem é tratada como “primariamente descritiva de uma ordem natural objetiva. O ideal a ser alcançado pelas palavras é enquadrado no modelo da verdade por correspondência” (Frye, 2021, p. 43). Assim, para que uma estrutura verbal a respeito de determinado objeto, pessoa, situação ou crença seja considerada verdade, é preciso que ela corresponda ao objeto que quer comunicar. A figura deixa de ser metáfora ou metonímia para ser um símile: “uma estrutura verbal verdadeira é uma que seja *como* aquilo que descreve” (Frye, 2021, p. 43), gerando a oposição entre ilusão e realidade.

Fica claro, portanto, como a questão da interpretação bíblica depende da adequada compreensão das particularidades dessas três fases. No caso específico dos textos que analisaremos adiante, pertencentes ao Pentateuco e à história deuteronomista, temos sua redação situada na fase hieroglífica e sua recepção recente, especialmente o fundamentalismo, situada na fase descritiva. Tudo se torna ainda mais complexo se chegamos às conclusões de Frye de que, na verdade, o estilo linguístico da Bíblia não coincide com as três fases apresentadas, mas trabalha de maneira muito própria. Assim, o autor prefere falar em um objetivo último para a Bíblia que seria o querigma, ou seja, uma proclamação fundamental para a fé e, a partir dela, para a existência humana. Os estudos literários da Bíblia ganham lugar, porém, quando ele reconhece que “o mito é o veículo linguístico do querigma, e que ‘desmitologizar’ qualquer parte da Bíblia equivaleria a obliterá-la” (Frye, 2021, p. 65). Assim, chegamos à percepção de que permanece fundamental ao estudo das

narrativas que colocamos em questão neste capítulo sua adequada compreensão a partir da ideia da metáfora e, principalmente, do mito.

Para Claude Geffré (2022, p. 996), o pensamento ocidental herda dos gregos a oposição entre *mûthos* e *logos* – já sinalizada nesta tese como a raiz da dificuldade de compreensão do mítico e até do ficcional na literatura bíblica. Desenvolvida ao longo dos séculos, essa oposição alcançou seu ápice no séc. XIX e contribuiu para o arcabouço de pensamento que sustentaria a gênese das leituras fundamentalistas das Escrituras. Cabe ressaltar que a confusão a respeito da forma como se associam *mûthos* e *logos* não é uma proposição do racionalismo nem se deve ao advento dos métodos científicos e literários de leitura e interpretação das Escrituras, mas é historicamente construída como a combinação de fatores que remontam à valorização da técnica e da razão em detrimento da arte e da emoção. Pelo contrário, é uma prerrogativa da análise literária da Bíblia a revalorização de *mûthos* e *logos* como dimensões complementares da representação da realidade na Literatura, bem como de sua interpretação e reflexão na constituição das culturas – sejam elas religiosas ou não.

Geffré (2022, p. 996) notara que essa nova compreensão – que retoma e valoriza em suas características reais o mito, propondo uma nova visão que não a de oposição com a representação de verdade ou realidade – contribuiu para três âmbitos de pesquisa e reflexão contemporâneos: 1. A história das religiões, com a comparação e descoberta de diferentes mitos que forneceram bases para a análise da estrutura e das funções culturais do mito; 2. A antropologia cultural que, com a decodificação do mito a partir de seu significado, pôde compreender o *Homo sapiens* como *Homo symbolicus* e 3. A concepção filosófica do verdadeiro, que não deve ser compreendida como correspondência entre espírito e realidade, mas no horizonte do pensamento heideggeriano. A esse respeito, portanto, Geffré afirma:

Na linha da filosofia de Heidegger se invoca um conceito muito mais originário da verdade, entendida como “manifestação” e não apenas como “correspondência” e “adequação”. A verdade não está na relação do sujeito com o objeto, mas na capacidade de decifrar e de reconhecer o ser assim como se mostra. Todo mito está prenhe de verdade. Toda a questão se encontra em saber que espécie de decifração e de descoberta ele permite fazer (...). O mito é um produto da imaginação humana, mas possui um conteúdo original de verdade que ele não inventa e do qual é antes a testemunha. Dessa forma, aquilo que é próprio do mito é ser porta-voz de uma verdade que não pode ser dita de outra maneira (Geffré, 2022, p. 997).

Assim, chegamos à importância das vias interpretativas para uma adequada leitura do *mûthos* que o possa decifrar a fim de fazer dele emergir uma verdade que não se refere necessariamente aos acontecimentos históricos, mas ao conjunto de referências culturais guardadas pelo mito. Esse conjunto pode referir-se à história passada, às origens de uma cultura, um povo ou nação, às concepções a respeito da pessoa, à religiosidade e, principalmente, à forma como, em determinada cultura, se compreende e se organiza o comunitário. No âmbito religioso, a verdade carregada pelo mito é a Verdade religiosa, velada sob a Literatura, descoberta pela interpretação. Por isso, as dificuldades da leitura do mito na contemporaneidade refletem-se, sobretudo, nas incompreensões e limites impostos sobre as relações interpessoais.

O cientista das religiões Mircea Eliade, em seu clássico **Mito e realidade** (1972), chama a atenção para a necessidade de uma adequada definição do mito que o distancie de uma ideia vulgar de oposição à verdade. Ainda tratando do mito como história verdadeira e como ficção, o autor defende que a principal característica do mito é referir-se à tradição sagrada ou a uma forma de revelação primordial (Eliade, 1972, p. 6). Dada sua proeminência nas tradições culturais e religiosas, Eliade defende também que a compreensão da estrutura e da função dos mitos nas sociedades tradicionais não serve apenas para revelar uma etapa histórica de constituição de seu pensamento, como um estudo de períodos passados. Pelo contrário, o aprofundamento dos mitos faz com que se tornem mais compreensíveis as estruturas de pensamento e as prerrogativas contemporâneas (Eliade, 1972, p. 6). Na tentativa de elaborar uma definição que seja abrangente e, portanto, a menos imperfeita possível, o autor propõe:

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser (...). Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo (Eliade, 1972, p. 9).

Assim, de modo geral, o tratamento das narrativas bíblicas como mitos, quando é feito, segue o viés da análise dos elementos míticos na narrativa, conforme as

supracitadas ideias de Eliade e, mais anteriormente, de Faria (2015), e não dos processos de tessitura da narrativa, conforme a proposição de Paul Ricoeur. A nossa proposta é que toda a literatura bíblica, em suas diferentes formas narrativas, seja compreendida a partir do processo mítico de composição que reelabora as memórias com vistas à orientação do futuro, segundo a proposta de Ricoeur. A análise da narrativa bíblica sob esse viés precisa considerar essa dinâmica própria de relação entre o texto e a história, segundo a qual o texto não é só produto das influências do contexto histórico no qual foi construído, mas o modo por meio do qual os autores bíblicos compreenderam a história, a modelaram segundo suas necessidades e ideologias e compreenderam o lugar do ser humano nessa mesma história, à luz da sua fé.

A favor da compreensão do Êxodo, por exemplo, como narrativa mítica, está o significado desse tipo de narração para os ritos nas diferentes religiões. Segundo Eliade, “a principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas” (Eliade, 1972, p. 10). De fato, a narrativa da Páscoa no livro do Êxodo (Ex 12,1-14) parece ter sido construída durante o Exílio na Babilônia como forma de sustentar a ideia da Páscoa como celebração que fazia parte do conjunto de marcos de identidade móveis construídos ao longo do Exílio (Peetz, 2022, p. 195). Há toda uma sacralidade ao redor do próprio mito, que o faz ser narrado em ocasiões específicas para pessoas específicas (Eliade, 1972, p. 11) – o Êxodo é contado pelos anciãos às pessoas mais jovens, em uma noite específica da grande festa anual de Páscoa. Além disso, a recitação do mito tem força de atualização do acontecimento: é a mística da proclamação da Palavra nas liturgias cristã e judaica.

Assim, podemos enumerar os aspectos que Mircea Eliade ressalta nas narrativas míticas dos textos veterotestamentários em questão:

- 1) constitui a História dos atos dos Entes Sobrenaturais; 2) que essa História é considerada absolutamente *verdadeira* (porque se refere a realidades) e *sagrada* (porque é obra dos Entes Sobrenaturais); 3) que o mito se refere sempre a uma “criação”, contando como algo veio à existência, ou como um padrão de comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar foram estabelecidos; essa é a razão pela qual os mitos constituem os paradigmas de todos os atos humanos significativos; 4) que, conhecendo o mito, conhece-se “a origem” das coisas, chegando-se, conseqüentemente, a dominá-las e manipulá-las à vontade; não se trata de um conhecimento “exterior”, “abstrato”, mas de um conhecimento que é “vivido” ritualmente, seja narrando

cerimonialmente o mito, seja efetuando o ritual ao qual ele serve de justificação; 5) que de uma maneira ou de outra, “vive-se” o mito, no sentido de que se é impregnado pelo poder sagrado e exaltante dos eventos rememorados ou reatualizados (Eliade, 1972, p. 18, grifos do autor).

Para Geffré, há um “parentesco paradoxal do mito e da história da salvação” (Geffré, 2022, p. 998), contido na Bíblia. Isso porque, no Antigo Testamento, há relatos que não são referentes a um tempo primordial, como histórias atemporais, mas que precisam ser lidos sob o aspecto mitológico, como é o caso de todo o processo ao redor do Êxodo – desde a saída do Egito até a chegada à Terra Prometida, no livro de Josué. Essa combinação entre o mito e a historicidade, na Bíblia, deve-se a alguns motivos particulares, que são recorrentes do Antigo ao Novo Testamentos. Geffré destaca os seguintes: 1. Os mitos bíblicos estão em contato com a história efetiva do Israel bíblico. Há, portanto, “uma mistura do plano da expressão, mas diferença de sentido, de intenção” (Geffré, 2022, p. 998). O ponto de contato, nesse caso, é a ideia de criação e instauração que, por sua vez, caracteriza o mito. 2. Os mitos permitem a reflexão teológica a respeito de coisas que se referem à esfera do mistério religioso, como é o caso da queda do gênero humano e sua remissão, libertação ou salvação.

Karen Armstrong, em sua **Breve história do mito** (2005), trabalha a ideia da produção dos mitos como expressão da singularidade da humanidade, que tem a capacidade única de transcender a experiência cotidiana e formular ideias, sentimentos e mesmo experiências que não podem ser explicadas racionalmente. A religião é, talvez, o exemplo mais claro desse nível de abstração de expectativas e percepções sobre o mundo concreto, que vêm acompanhadas de uma experiência não descritível objetivamente. Assim, ela ressalta a ligação que o mito estabelece entre o humano e a experiência transcendente do divino, tratando a realidade terrena como sombra de um arquétipo, do qual fala o mito e que pertence à esfera do divino. Por isso, nos mitos – e especialmente no caso bíblico – temos reflexões complexas que são tratadas a partir de situações e personagens muito humanos:

Quando as pessoas se referiam ao divino, em geral falavam de um aspecto mundano. A própria existência dos deuses era inseparável da existência da tempestade, do mar, do rio ou daquelas emoções humanas mais intensas – amor, ódio ou paixão sexual – que pareciam momentaneamente erguer homens e mulheres a um plano diferente da existência, de modo que passavam a ver o mundo com novos olhos (Armstrong, 2005, p. 8).

Armstrong chama ainda a atenção para o fato de que um aspecto importante do mito é mostrar “como devemos nos comportar” (Armstrong, 2005, p. 7). Assim, há uma razão em comum para o surgimento dos mitos nas diferentes culturas, relacionada à forma como determinadas comunidades autocompreendiam-se em relação ao ambiente e aos costumes e essa razão está associada a uma intenção de conformação da conduta, ou seja, a uma ideia a respeito da moral. A moral implicada pelos mitos é tanto uma forma de recriação do presente com base nas memórias coletivas quanto a autoafirmação de uma identidade, que se faz pela diferença, mas especialmente no campo da conduta. O mito é, assim, uma forma de autoafirmação em um mundo plural. Por isso, embora ele evoque um tempo passado, sempre se refere também ao presente, não para narrar acontecimentos, mas para afirmar a identidade comunitária.

Nesse sentido, Northrop Frye apontará, nos mitos, uma função social importante, singular na diferenciação de determinada cultura em relação às circunvizinhas, sendo fundamental também à afirmação de pertença. Enuncia o autor:

Os mitos têm, assim, dois contextos. Estruturalmente, se assemelham a outros tipos de histórias, e, portanto, são potencialmente literários. Mas, nas sociedades arcaicas, também desenvolvem uma função social que até aqui chamamos de “ideológica”. Eles cumprem um papel de protagonismo na definição de uma sociedade, ao conceder-lhe uma posse compartilhada do conhecimento, ou do que se presume ser conhecimento, que é peculiar àquela sociedade. A sua proclamação não é tanto “isto é verdadeiro” quanto “é isto o que se deve saber”. Uma tal mitologia se aproxima do significado tanto pelo termo bíblico *tora* – instruções essenciais, incluindo as leis, que ninguém pode se eximir de aprender. Assim, uma mitologia cria, em meio à sociedade, o equivalente verbal de um *temenos*, ou “chão sagrado”, uma área limitada e sacrossanta. Quando perdem a função ideológica, restando-lhes apenas a estrutura literária, tornam-se puramente literários, como aconteceu à mitologia clássica após a ascensão do cristianismo (Frye, 2022, p. 58, grifos do autor).

No caso bíblico, os mitos surgem em um contexto no qual essa função social torna-se imprescindível. Os exilados, em contato com uma cultura estrangeira, deparam-se com o risco de que sua identidade se dilua naquele novo ambiente e a cultura e a religiosidade judaicas se percam definitivamente. A literatura será via de afirmação de uma identidade coletiva, especialmente em diferença com relação às

demaís culturas do entorno, registrando as tradições, memórias, ritos e princípios que os caracterizam:

Essa função é, principalmente, contar à sociedade em que surgem o que é importante que aquela sociedade saiba sobre os seus deuses, sua história tradicional, as origens dos seus costumes e de sua estrutura de classes (Frye, 2022, p. 58).

Ao tratar dos mitos produzidos pelas sociedades antigas, há que se ter em mente que a função social acima mencionada, a saber, esta que delinea “uma área específica da cultura humana e a isola das outras” (Frye, 2021, p. 71) se impõe sobre o próprio texto e sobre as formas como a história passa a ser narrada. Frye chama atenção para o fato de que a literatura às vezes é tratada como uma descendente da mitologia. Porém, na Bíblia, o autor considera que a literatura seja o desenvolvimento do mito mesmo – daí a justificativa para que tratemos as primeiras narrativas do Antigo Testamento a partir de sua origem como mitos que definiram a identidade de Israel, especialmente em sua diferença com relação aos povos circunvizinhos. Aliás, para o Antigo Testamento, a eleição é um conceito fundamental para definir Israel em relação ao seu Deus e à forma como ele deveria existir no mundo – e torna-se, para a Literatura, também a razão de que suas tradições antigas tenham sido escritas como mitos.

Nisto, portanto, emerge um elemento do mito que Frye não trabalha com tanta ênfase: além de definir aquilo que é essencial dentro de determinada cultura ou nação, o mito o faz especialmente na expressão da diferença com relação ao entorno. Ao tomarem contato com os mitos babilônicos, os autores bíblicos exilados não só apresentaram sua versão dos fatos, mas, por meio da Literatura mítica, delimitaram quem era o Israel exilado em diferença com os babilônicos – se na Literatura isso se realiza pelo mito, na Teologia se realiza pela ideia da eleição. Ambos, tanto a Teologia da eleição quanto a Literatura mítica, trazem decorrências para o culto e para a conduta. Daí a importância de que os textos escritos para serem mitos não passem a uma leitura que desconsidere essa natureza, sob pena de que suas decorrências para o culto e para a conduta sejam perdidas ou, o que é pior, desvirtuadas. A literatura, especialmente desenvolvendo o mito, é a primeira forma, em importância, como essa eleição se realizou.

Essa imposição do mito sobre a literatura produzida, em especial a narrativa histórica, explica o conjunto de referências culturais e textuais que se vão transmitindo

e que são hoje, pela crítica, reconhecidas nos textos bíblicos. Há, portanto, uma série de alusões compartilhadas e de experiências verbais (Frye, 2021, p. 71) que passam da mitologia do Oriente Médio à mitologia bíblica e que não necessariamente denunciam os textos como cópias, mas atestam a presença da literatura como desenvolvimento da mitologia nas sociedades da região. Isso é importante porque não é a história contada que define o estilo literário ou as convenções, o arcabouço simbólico e as estruturas que dão forma às narrativas; pelo contrário: a história precisa ser encaixada nessas formas de narrar que vão se desenvolvendo ao longo de séculos de narrativa mítica e passam a representar a forma disponível para registrar a história passada – e não podemos deixar de notar que a intenção no registro histórico tem seu foco mais no futuro que no passado: a intenção não é dizer o que aconteceu, mas mostrar como se deve agir no presente e no futuro, sustentando-os sobre a narrativa mítica do passado. Assim, o que a nós parece história de coisas passadas são, na verdade, “ilustrações concretas de argumentos abstratos” (Frye, 2021, p. 70).

A pergunta que não deixa de rondar aquele que estuda a mitologia – seja bíblica, seja pertencente a outras culturas – é “por que as pessoas criaram mitos?” Frye demonstra que a antropologia e os estudos culturais têm respostas diversas a essa pergunta, bem como a psicologia. O campo literário, no entanto, tem uma resposta que muito nos interessa: o mito tem razão de ser dado seu poder evocativo. Ou seja: os mitos são “padrões interligados de histórias” (Frye, 2021, p. 73) e sua criação pode ter a ver com a intenção metafórica de ligar os acontecimentos presentes e futuros a arquétipos do passado, para que se pudesse estabelecer uma analogia com os aprendizados e com o sentido da vida descoberto outrora. Essa ideia é reforçada por Northrop Frye, em sua obra posterior **A Bíblia e os mitos clássicos** (2023), na qual o autor comenta a ocorrência da estrutura narrativa da tragédia ao longo da Bíblia. O mito conecta tipos, imagens, campos semânticos e simbólicos e eventos por sua própria natureza narrativa.

Fica evidente, então, que o mito tem dois aspectos centrais: o literário e o cultural/social. Podemos então entender que a mitologia é formadora de comunidades: “não é uma reação direta ao ambiente natural; ela é parte do isolamento imaginativo que nos separa desse mesmo ambiente” (Frye, 2021, p. 75). Assim, a interpretação dos mitos pode ser, inclusive, instrumentalizada para a coerção e para o exercício da autoridade social. Não sustentamos que o fundamentalismo instrumentalize o mito

dessa forma: pelo contrário, ao ignorar a natureza mítica das narrativas veterotestamentárias, a interpretação fundamentalista cria um outro tipo de fundamento de autoridade, que não aquela que os mitos de fato sustentariam. Uma questão que precisa ser respondida na análise dos mitos, portanto, é: que tipo de autoridade eles sustentam? Qual isolamento imaginativo promovem? Qual campo semântico e simbólico fica circunscrito pelos mitos em questão?

Vai se delineando, portanto, um campo próprio de análise do mito no caso bíblico, especialmente do Antigo Testamento. Northrop Frye acrescenta ainda um elemento importante ao tratar a dúvida a respeito da presença da história e da ficção nos textos bíblicos, ainda que sejam textos míticos. Para o autor, essa não é uma questão superada, dado o uso que se faz dos textos bíblicos na contemporaneidade. No entanto, em sua análise, ele chega à conclusão de que a Bíblia tem uma forma singular de tratar da história a partir da ficção, de modo que não se pode sequer formular a pergunta como um “isto-ou-aquilo” (Frye, 2021, p. 78). Para Frye, o que é verdadeiro no texto não é necessariamente o que aconteceu na história, mas aquilo que o autor crê que seja verdadeiro (Frye, 2021, p. 79). É precisamente o que Paul Ricoeur (2010) propõe ao tratar a necessária análise dos mecanismos da construção da narrativa histórica como ficcional. Dessa forma, os mitos bíblicos são narrativas ficcionais com reminiscência histórica, que servem mais ao viés de interesse comunitário e não tanto à narrativa da história passada. Frye defende, assim, que a Bíblia se aproxime mais da poesia e, por isso, não faça afirmações específicas que a possam classificar como verdade ou falsidade, a não ser no campo cultural e da crença.

Dessa forma, necessariamente retornamos à questão da intenção: interpretar a mitologia bíblica será, então, procurar o sentido pretendido por seus autores? As teses sobre a intenção do autor pouco contribuiriam para a interpretação dos mitos bíblicos, ainda que elas se sustentassem no campo literário, uma vez que exigiriam uma leitura que procurasse o viés de interesse construído em sua época e a forma como, sem anacronismo, ele poderia ser atualizado para a leitura presente. Na Literatura, sequer precisamos refutar as teses intencionalistas, porque elas já caíram. No entanto, para a análise bíblica, é preciso sempre reafirmar que elas não são sustentáveis, porque ainda persiste essa procura pela intenção original dos autores. Umberto Eco pondera a respeito da intenção ao comentar a interpretação das metáforas. Segundo o autor:

É indubitável que compreender uma metáfora nos leva também (...) a compreender por que seu autor a escolheu. Mas esse é um efeito que se segue à interpretação. O mundo interior do autor (como Autor-Modelo) é uma construção resultante do ato de interpretação metafórica, não uma realidade psicológica (...) que motiva essa mesma interpretação (Eco, 2015, p. 122)³³.

Enquanto a intenção do autor é inacessível, a intenção do texto, essa sim, acessível por meio da interpretação, aparecerá como relevante na interpretação dos textos bíblicos. Se consideramos o mito literário combinado a sua função social de circunscrição comunitária, as intenções acessíveis por meio do texto serão fundamentais para que se possa chegar às características comunitárias definidas pelo mito e, assim, contextualizá-lo de modo mais próximo a sua primeira recepção. De certo modo, se as narrativas bíblicas são construídas como *mythos*, é necessário que se leve em conta as intenções que estão relacionadas em sua composição, mas essas não são intenções de autores em particular, mas as que nos são acessíveis por meio do texto. Além disso, enquanto Eco e Barthes, ao se referirem ao autor, pensam um indivíduo único, no caso bíblico temos uma sucessão de autores que trabalham, ora na oralidade, ora na escrita, ora nas cópias que geram novas versões e compõem, portanto, uma comunidade diacrônica de autores. Ao se buscar a intenção que o texto possibilita supor, é a intenção dessa comunidade diacrônica que podemos encontrar, sem que seja possível distinguir o que foi contribuição de cada pessoa específica nesse processo complexo e longo de autorias.

Dessa forma, a consideração da Bíblia como resultado de um processo mítico de composição segundo a caracterização de Ricoeur implica a consciência a respeito dos movimentos sociais, políticos e religiosos que a obra implicou nos diferentes períodos de recepção. Essa consciência, por sua vez, deve influenciar o trabalho de atualização de sua mensagem para o presente, para que se faça uma leitura coerente com o que a literatura bíblica realmente é. O processo de tessitura narrativa do *mythos* cria uma aliança fundamental entre a historicidade e a recepção cuja dinâmica se torna condição de interpretação, ou seja, nessa dinâmica é que se pode encontrar o sentido

³³Autor-modelo e leitor-modelo são conceitos apresentados por Umberto Eco como estratégias interpretativas construídas pelas próprias obras literárias. Ao lado destes dois sujeitos hipotéticos, há o autor empírico – aquele indivíduo que, de fato, criou os textos – e o leitor empírico, que é quem efetivamente lê e interpreta os textos. Esses dois conceitos são trabalhados pelo autor na obra **Lector in fabula** (2011).

bíblico, não em um pretensível lugar de narrativa historiográfica, descritiva ou jornalística. Isso não significa reproduzir a primeira recepção da Bíblia, com seus significados e com sua normatividade, mas compreender a dinâmica de diálogo entre história e Literatura que também hoje deve existir, conscientes de que esse diálogo, hoje, produzirá novos significados. Nisso consiste o trabalho de atualização do simbólico e do metafórico, reduzindo cada vez mais a possibilidade de coerência do fundamentalismo como modo de leitura aceitável da Bíblia.

Ao analisar a interpretação das metáforas, Umberto Eco coloca em relevo, portanto, a necessária referência ao contexto no qual elas se originaram, uma vez que ele tem influência sobre os significados que a metáfora instrumentaliza. Assim diz o teórico:

Toda metáfora bem realizada pressupõe um contexto de referência, e de releitura, muito amplo. A metáfora aparece como um fenômeno lexical mas não depende exclusivamente do sistema do léxico (...). Geralmente, porém, é o contexto mais amplo do enunciado, e do texto na íntegra, que permite hipnotizar o *topic* discursivo e as isotopias – com base nos quais podemos iniciar o trabalho interpretativo. Mais amiúde o princípio de contextualidade amplia-se para um princípio de intertextualidade (Eco, 2015, p. 127, grifo do autor).

Dessa forma, justifica-se a necessidade de interpretar as metáforas bíblicas dentro de seu contexto histórico mais amplo. Também as intertextualidades e hipertextualidades que, ao longo da Bíblia, vão sendo estabelecidas com textos mais antigos, evidenciam o caráter simbólico de alguns elementos ou mesmo a forma como tais elementos evoluíram de uma compreensão literal para uma leitura simbólica, que atendia melhor à vivência da religiosidade em novos contextos. É o que acontecerá com o tema da posse sobre a Terra Prometida por Deus a Abraão. O risco de retirar a metáfora de seus contextos é desvirtuar suas interpretações. De fato, Umberto Eco já afirmara que há “metáforas que podem funcionar num dado universo cultural e intertextual, mas são inconcebíveis num universo diferente” (Eco, 2015, p. 128).

Dessa reflexão decorre, portanto, que não só a pretensão de literalismo seja um risco para a interpretação dos textos bíblicos, mas também o divórcio absoluto com a pesquisa histórica. Ler de maneira literalista um texto metafórico é desvirtuá-lo da mesma forma como uma atualização sem critérios de suas metáforas. A metáfora deverá ser compreendida em aliança com a reflexão a respeito de seu contexto histórico para que então possa ser atualizada sem prejuízo de compreensão.

Tais precisões fazem parte do reconhecimento do campo indicado por Eco do que o texto bíblico permite interpretar sobre si mesmo. Se o próprio texto indica quais são as interpretações que ele aceita ou não, há que se reconhecer de que modo encontrar, em cada texto, esse balizamento. No caso do texto bíblico, vamos percebendo que são fundamentais a leitura do mito como a operação de tessitura do passado com suas decorrências; a consideração do mito como veículo para a comunicação de um querigma determinado; a contextualização histórica da metáfora como condição para sua atualização e leitura presente. Se, por exemplo, um fiel deseja encontrar o sentido literal do texto bíblico, é no texto interpretado segundo essas condições que o encontrará – não em uma pretensa leitura literalista.

Para a Literatura, a busca teológica pelo sentido literal carrega uma contradição. Definido como “aquele que foi expresso diretamente pelos autores humanos inspirados” (PCB, 2010, p. 95), embora a Pontifícia Comissão Bíblica proponha que o sentido literal se alcance mediante a interpretação – o que o diferencia do sentido literalista buscado pelos fundamentalistas –, a busca por esse sentido ainda pressupõe que os autores tinham uma ideia clara e inequívoca sobre o que queriam transmitir aos leitores de qualquer tempo e que esse sentido inicialmente pretendido continua sendo relevante hoje tal qual havia sido relevante em suas primeiras fases de recepção. Entendido dessa forma, o sentido literal resistiria às atualizações que novos contextos históricos possibilitariam. Por isso, embora o sentido literal não se identifique ao sentido literalista, ele é um conceito contraditório se examinamos a Bíblia a partir da Literatura. É significativo, no entanto, que, mesmo conservando esse ideal de busca por uma espécie de sentido original, a ciência teológica tenha, desde muito tempo, rejeitado o fundamentalismo, como busca pelo sentido literalista, como uma possibilidade.

Há que se enfatizar que a leitura literalista é pretensa, porque todo leitor lê qualquer texto de um lugar interpretativo. Suas experiências, suas leituras prévias, sua cultura ou suas crenças, por exemplo, se impõem sobre sua leitura de qualquer criação artística produzindo o efeito da interpretação. Assim, toda leitura é interpretada. A necessidade de um rigor metodológico, portanto, se faz para a leitura pessoal, porém, mais ainda para leituras que carregam consigo a função social e a autoridade comunitária que são próprias da leitura de textos religiosos.

Nessa seara, Frye sustenta a crítica ao literalismo aplicado à Bíblia, o que o autor considera “uma característica do populismo cristão anti-intelectual” (Frye, 2021, p. 86). Na poética bíblica, portanto:

A poesia expressa o que há de universal no evento, o aspecto do evento que o transforma num exemplo do tipo de coisa que sempre acontece. Em nossa linguagem, o universal na história é o que é transmitido pelo *mythos*, a forma da narrativa histórica. Um mito é criado não para descrever uma situação específica, mas para contê-la de um modo que não restrinja a sua importância àquela situação isolada. A sua verdade está dentro da sua estrutura, e não fora (Frye, 2021, p. 88, grifo do autor).

Os problemas contemporâneos ao redor da interpretação dos mitos bíblicos estão ora na tentativa de ignorar o caráter mitológico, tratando os textos como registro científico e empírico de um tempo histórico passado, ora concentrando-se apenas em seus aspectos formais, na criação artística. Há que se ter o cuidado de reconhecer que os mitos bíblicos pressupõem um tipo específico de mitologia, que exige buscar o ensinamento segundo a verdade que a eminência do texto mítico é capaz de comunicar.

Portanto, mais do que o acesso a um tempo histórico passado, os mitos bíblicos fornecem ensinamentos diversos, ligados a diferentes âmbitos da antropologia. Luiz Carlos Susin (2010) oferece um quadro de quatro passos fundamentais para que se leiam os mitos que consideramos importantes como horizonte de interpretação:

a) O mito “dá o que pensar”: a narrativa mítica é composta para que conheçamos os elementos fundamentais, essenciais para a existência e para a compreensão do que seja o humano. b) O mito “dá o que fazer”: tratamos de entender como e porque as coisas são assim como são e como podemos tomar decisões e agir bem em vista de um futuro mais adequado e melhor. Portanto, todo mito é prático, tem uma finalidade prática que incide sobre os comportamentos e até sobre os planejamentos de vida. c) O mito “dá o que sentir”: diante dos acontecimentos muito grandes que nos envolvem, há sentimentos que são maiores do que nossas ações práticas. A linguagem mítica ajuda a expressar e integrar grandes sentimentos, tanto trágicos como místicos. Sem expressão, esses sentimentos poderiam nos esmagar. d) O mito “dá o que esperar”: ao narrar a aventura da existência, mesmo em situações trágicas, o mito normalmente expressa um fio dourado de esperança que o atravessa do início ao fim (Susin, 2010, p. 28).

Dessa forma, entender as narrativas bíblicas como mitos exige que se vá além do reconhecimento de algumas características que emergem em uma primeira leitura – como as personagens animais e a referência ao mundo dos deuses – para compreender a operação de tessitura de um passado interpretado e criado que, a partir de Susin (2010), podemos dizer que se refere ao pensamento, à ação, ao sentimento e à esperança.

2.4 AUTORIAS

O exame da Bíblia como Literatura e o reconhecimento do caráter mítico de suas narrativas conduz à necessária discussão a respeito de sua autoria. De antemão, é interessante observar como a reflexão sobre a redação dos textos bíblicos é compreendida pelos Estudos Literários de modo distinto da visão religiosa. Isso porque, para aqueles que professam a fé derivada de quaisquer ramos do Judaísmo ou do Cristianismo, a Bíblia, segundo seus cânones próprios, é Palavra Inspirada. Segundo essa doutrina, Deus comunicou sua Palavra àquelas pessoas que escreveram os textos bíblicos – não em um processo mágico, mas pela experiência religiosa pessoal e comunitária. Assim, no âmbito da fé, é possível afirmar que, de certo modo, Deus também é o Autor das Escrituras.

Oficialmente, na ciência teológica ou nas interpretações oficiais das grandes tradições religiosas, a criatividade e a liberdade dos autores não são ignoradas, o que permite que mesmo na leitura religiosa se compreenda a Bíblia como criação poética. Na leitura popular, no entanto, nem sempre é assim. Por falta de formação adequada, muitos – na leitura pessoal ou nas igrejas e comunidades religiosas – ainda confundem o processo de inspiração com um ditado. Essa confusão é um dos principais combustíveis para que leituras fundamentalistas surjam entre pastores e líderes malformados para o exercício de sua autoridade e também para que tais interpretações ganhem lugar entre o povo, influenciando em sua conduta e em sua postura diante do outro.

Paralelo à discussão teológica de inspiração, no campo literário, é o exame a respeito da autoria dos textos. Em uma leitura literária da Bíblia, referimo-nos à autoria humana dos textos bíblicos. Inicialmente, há que se considerar o vasto número de autores na Bíblia, não perdendo de vista que eles viveram em contextos históricos, sociais e políticos ainda mais diversos. Temos informações vagas e inferências a

respeito da autoria dos diversos textos da Bíblia. Entendemos mais sobre o modo como operavam os autores bíblicos enquanto comunidade que produz sua Literatura, do que suas razões e motivações, enquanto indivíduos. A partir dos estudos históricos, há como reconhecer algumas fases significativas na redação dos textos bíblicos, do Antigo ao Novo Testamento, explicitadas a seguir.

2.4.1 Fases na história da redação da Bíblia

A **primeira fase** no processo histórico de composição da Bíblia é representada pela **oralidade**. Hoje se reconhece que a origem do povo de Israel deve ser situada em torno do séc. XII a.E.C. (Peetz, 2022, p. 49). Deste período até meados do séc. VII a.E.C., com a reforma de Josias³⁴, as narrativas bíblicas são, na verdade, memórias contadas nas famílias, de pai para filho. Durante o reinado de Josias, porém, a escrita passa a difundir-se na sociedade de Judá de modo significativo, propiciando o registro de diversos textos. Para autores como William Schniedewind (2011), essa “disseminação do letramento” (Schniedewind, 2011, p. 127) é um divisor de águas.

Nessa fase da oralidade, decerto é vasta a utilização de recursos que atendiam às necessidades dessa forma de manutenção das narrativas orais, privilegiando, especialmente, facilitar a memorização, tais como: o recurso das cenas-padrão; técnicas de repetição e ritmação dos textos e a elaboração de narrativas míticas (Alter, 2007). As narrativas que, segundo os apontamentos da exegese, remontam à oralidade, como é o caso da tradição Javista do Pentateuco, não registram a historicidade, mas, no modelo de narrativas míticas, registram a memória dos antepassados e refletem sobre questões abrangentes, que povoam o imaginário, são fruto de questões intrigantes para as pessoas e não podiam ser explicadas objetivamente. Alguns propõem que, sob Salomão, que reina sobre o reino unificado

³⁴A chamada reforma de Josias acontece no tempo de seu reinado em Judá, após a destruição de Israel (reino do Norte), provavelmente de 640 a 609 a.E.C. Segundo Schniedewind, “uma das mais profundas revoluções culturais na história humana” (Schniedewind, 2011, p. 127). Há divergências quanto ao alcance dessa revolução cultural; alguns autores, como Melanie Peetz (2022), cuja posição consideramos mais provável, defendem uma reforma religiosa mais centrada na purificação do culto, com o abandono de algumas práticas idolátricas e a centralização do culto em Jerusalém – processo durante o qual pode ter havido, sim, uma atividade escrita, mas não tão intensa quanto a que se desenvolveria no Exílio babilônico.

das tribos de Israel³⁵, no séc. X a.E.C., alguns escritos possam já ter sido produzidos (Bloom, 1992). No entanto, se isso é verdade, as narrativas seriam transcrições dessas narrativas orais transmitidas nas famílias dos hebreus, na formação de materiais. A pesquisa mais recente da Bíblia afirma que “os textos mais antigos da Bíblia não foram escritos antes dos séculos IX ou VIII a.E.C., [isso] não significa que seus materiais não possam ser mais antigos” (Schmid; Schröter, 2023, p.121).

Uma **segunda fase** da redação da Bíblia pode ser reconhecida como a fase profética, que começa no pré-exílio, ainda no séc. VIII a.E.C., especialmente com a atividade de Amós e Oseias no reino do Norte, e vai até meados do séc. IV a.E.C., já no pós-exílio. É um consenso para a pesquisa que os profetas do período tenham sido responsáveis por algum registro escrito de seus anúncios. Nesse período, a literatura é formada pelos oráculos proferidos pelos profetas que, no início, anunciavam a iminente destruição derivada da infidelidade e da idolatria, especialmente em Israel, o reino do norte. Com o passar do tempo, o conteúdo dos discursos vai sendo alterado, conforme o período histórico e o local de atuação do profeta. Significativa para nós, como fase de redação, é a atividade literária dos primeiros profetas, da qual é excelente representante a obra de Amós (767-760 a.E.C.) (Peetz, 2022, p. 138). À medida que esses primeiros textos foram trabalhados por gerações seguintes, os primeiros oráculos escritos se transformaram em livros mais coesos, mas um breve olhar sobre o livro de Amós demonstra como esses textos foram, na origem, simples transcrições de anúncios frequentes (cf. Am 9).

A **terceira fase** no processo de escrita da Bíblia é a que se faz no período da monarquia judaíta pré-exílica, no séc. VII a.E.C., sob o reinado de Josias, em Judá. Nesse período, há um processo de reforma religiosa muito significativo em Judá que, provavelmente, é motivado pelos recentes acontecimentos em Israel. Com a construção de vários templos para o culto a vários deuses, Israel fica com a imagem de uma nação idólatra, condenada por Judá como infiel ao Deus Único. Em 722 a.E.C., quando a Assíria conquista Samaria e devasta Israel, levando exiladas suas elites, os religiosos de Judá interpretam o acontecimento como um castigo divino pela idolatria. Sendo ainda um conjunto de clãs mais rurais, menos urbanizados, Judá

³⁵Israel e Judá referem-se aos dois agrupamentos das tribos em que se organizavam o povo bíblico antes do Exílio na Babilônia, no séc. VI a.E.C.. Israel compreendia as tribos do norte e Judá, as tribos do sul. Do séc. X a.E.C. ao séc. VIII a.E.C., eles possuem governos próprios. Após o retorno do exílio, essa divisão desaparece.

guarda a memória de uma vivência mais pura da fé no Deus Único e, sob o reinado de Josias, desenvolverá essa consciência em termos de uma reforma religiosa. Ela terá como pilares a centralização do culto em Jerusalém, seu direcionamento unicamente a YHWH³⁶ e a redação de textos que narrem a reforma de Josias e o que estivesse associado ao movimento.

Provavelmente, nesse período tem origem o que chamamos de história deuteronomista, a partir da escrita do Deuteronômio como o primeiro livro dos judaítas que “se concebe a si próprio como texto normativo” (Schmid; Schröter, 2023, p. 164). Os escritos dessa terceira fase, portanto, têm maior pretensão histórica, mas ainda uma historicidade interpretada, que tem como objetivo principal reler os acontecimentos à luz da fé. A escrita histórica do período é interpretação teológica a respeito da história recente, feita, sobretudo, do ponto de vista do reino do Sul (Judá)³⁷. Em diversos pontos, reconhecemos uma interpretação enviesada da história que visa construir a imagem de Israel, a nação do Norte, como a nação que fracassou devido à multiplicação dos locais de culto e a insistência em cultuar outras divindades, além do Deus Único, YHWH. Essa interpretação teológica também atinge a narrativa sobre Judá, descrevendo como infiéis os reis que eram malvistos, independentemente de suas reais ações. Assim nota Melanie Peetz:

Manassés é um governante bem-sucedido, que traz bem-estar e riqueza para Judá. Entretanto, nos Livros dos Reis, é asperamente criticado. Segundo 2Rs 21,2-9, ele faz o que desagrada ao Senhor: reconstrói lugares altos que seu pai, Ezequiel, destruiu e erige altares e imagens de culto para outros deuses que não IHHW (...). Os autores bíblicos, em sua avaliação, estão menos interessados em resultados econômicos do que em comportamento religioso (Peetz, 2022, p. 169).

³⁶Tetragrama que indica o nome divino segundo os textos hebraicos. Pode ser lido como lahweh, segundo algumas traduções, ou como o Senhor, seguindo um costume judaico de não pronunciar o nome de Deus.

³⁷É importante notar que a crítica da ideologia cultural que produz os textos bíblicos pode se interessar também pelo conflito de visões que há dentro do povo bíblico. A visão predominante é do Israel exílico, a *golah*, formada por judaítas que foram conduzidos à Babilônia. Porém, há tradições que persistiram e também tradições que foram suplantadas entre o povo da Terra, ou seja, aqueles que ficaram em Judá após o início do Exílio. Mais apagada foi a memória do povo do Norte, disperso pela conquista da Samaria pela Assíria em 722 a.E.C. Os livros históricos no Antigo Testamento testemunham uma versão da história majoritariamente produzida a partir da visão do Sul e especialmente regida por questões de culto: os textos legitimam o lugar da adoração, defendem a centralização do culto em Jerusalém e justificam os diferentes preceitos que deveriam ser observados segundo os exilados que retornam.

A **quarta fase** no processo de redação da Bíblia é, também, a mais importante. É nela que o povo bíblico adquire a consciência a respeito da necessidade do registro escrito de suas tradições antigas e percebe, também, a importância da gênese das Escrituras para sua identidade nacional. Essa é a fase do Exílio na Babilônia. A partir do domínio babilônico sobre a região do Levante, em 587 a.E.C., as principais classes judaítas são levadas para o exílio na Babilônia. A crise que se segue não é econômica, mas principalmente cultural e religiosa (Peetz, 2022, p. 192). Os judaítas se deparam com uma arrojada estrutura cultural, com construções suntuosas, organizações complexas de culto e celebrações, bem como uma vasta literatura mítica babilônica, que explicava a origem de tudo a partir de Marduk, seu deus. Essa crise leva os judaítas à consciência sobre a necessária definição de marcos de identidade móveis (Peetz, 2022, p. 195), que pudessem ser vividos em qualquer lugar e definissem a identidade deles, enquanto povo de Deus. A partir de então, eles tomam como distintivo da identidade judaica algumas práticas fundamentais ao que, finalmente, se pode chamar de Judaísmo, por exemplo a obrigatoriedade da circuncisão e da observância do *shabat*, as leis alimentares e o projeto de escrita de suas tradições antigas.

Assim, todos os textos anteriores, que existiam como pequenos excertos escritos de modo independente, passam a fazer parte de um amplo processo de produção das Escrituras judaicas. No pós-exílio, quando as condições são mais favoráveis, são revistos e justapostos a outros textos exílicos (Peetz, 2022, p. 197). O principal empreendimento do período é a redação da Lei, que incluía a memória dos Patriarcas e do Êxodo, e um aperfeiçoamento da história deuteronomista e dos escritos proféticos, que continuavam a ser produzidos. Pela primeira vez, podemos pensar em uma literatura nacional para os judeus. Outros escritos são também produzidos, como os pertencentes aos livros históricos.

É significativo nesse período o processo de transtextualidade, que fica evidente quando comparamos os textos bíblicos – especialmente a literatura mítica de Gn 1-11 – aos mitos babilônicos. Há uma razão muito clara: os judaítas revisitaram os textos babilônicos com o objetivo de corrigi-los e demonstrar que aquilo que na Babilônia se afirmava ser obra de Marduk era, na verdade, obra do Deus de Israel. A produção de textos no Exílio tem por finalidade, entre outras, demonstrar a grandiosidade do Deus Único, especialmente diante de outros deuses, e de Israel enquanto povo eleito por Deus. Assim, a intenção nunca é apenas descrever os acontecimentos históricos,

mas, com base neles, mostrar que pequenos eventos se tornam decisivos para toda a história – passado, presente e futuro – porque conduzidos pela mão poderosa de Deus.

A produção literária do pós-exílio não dá origem a uma nova fase na literatura dos judeus, uma vez que tudo o que é depois escrito tem funções semelhantes à literatura exílica, embora em estilos e conteúdos distintos. Por meio desses escritos, é registrado o itinerário do povo à luz de sua crença, a fim de que as gerações vindouras possam ser instruídas na fé dos seus antepassados. Assim, o projeto literário do exílio será concluído no seu retorno, pelo século V a.E.C. e, posteriormente, continuará a ser desenvolvido com os textos sapienciais e apocalípticos, até o séc. II a.E.C.

Uma **quinta fase** pode ser reconhecida com a produção literária do Novo Testamento. Embora a Igreja cristã, mais tarde, tenha unido os escritos neotestamentários aos veterotestamentários, os primeiros cristãos que escreveram sobre Jesus não tinham a finalidade de continuar a obra hebraica. Pelo contrário, eles escreviam textos que os amparassem em sua tarefa de fazer conhecido Jesus Cristo. Os grandes eixos da literatura do Novo Testamento são os escritos paulinos, os evangelhos sinóticos, o restante da literatura epistolar e a literatura joanina. Os dois primeiros conjuntos têm um caráter querigmático, ou seja, o anúncio a respeito do que era essencial na fé cristã e que precisava ser conhecido pelos que aderiam a Jesus Cristo. O conjunto da literatura joanina, por sua vez, dá um passo além disso, servindo como uma catequese de aprofundamento na fé para aqueles que já ouviram o querigma e prestaram sua adesão à fé em Jesus. Assim, mais que registrar tradições antigas – como era o caso dos escritos exílicos – o objetivo do Novo Testamento era formar comunidades a partir da definição de sua identidade e das implicações ético-morais dessa pertença, possibilitando, por meio da literatura, a experiência de encontro com Jesus Cristo.

Há, ainda, uma **sexta fase** que não é de redação propriamente dita, mas que é fundamental para que a Bíblia tenha chegado ao formato editorial como hoje ela é distribuída, lida e interpretada: é a fase das definições canônicas. Alguns livros bíblicos tiveram, desde o princípio, sua normatividade canônica reconhecida e afirmada pelas comunidades a que se dirigiam, como é o caso da *Torah*. Alguns cânones são reconhecidos como escolhas particulares de comunidades mesmo ainda durante o curso da redação dos livros mais tardios. Outros livros, porém, tiveram

autoridade controversa, como é o caso dos escritos gregos do Antigo Testamento. Assim, foi longo o processo de reconhecimento da canonicidade dos livros, tendo sido elaborados vários protótipos de cânones ao longo da história. A essa pesquisa, é importante considerar que a última e definitiva definição canônica para a Bíblia católico-romana foi afirmada pelo Concílio de Trento (1545), que distinguiu os livros que deveriam ser considerados como Palavra inspirada – partes, portanto, da Bíblia – daqueles livros considerados não-inspirados e, portanto, apócrifos.

2.4.2 A materialidade do texto bíblico

A crítica textual da Bíblia ou manuscritologia bíblica é aquela que está dedicada à pesquisa a respeito das fontes bíblicas: à busca e comparação das cópias mais antigas dos textos bíblicos. O trabalho da manuscritologia é evidenciar o texto mais acurado possível, para que o pesquisador seja capaz de perceber as nuances existentes entre os originais e as traduções feitas ao longo do tempo. Comumente, esse é um trabalho a que se dedicam os exegetas. A análise literária opera sobre os textos na forma como eles se apresentam no presente e, dessa forma, importa à análise da recepção os textos na maneira como chegaram aos leitores contemporâneos e os efeitos produzidos. No entanto, aos objetivos da nossa pesquisa faz-se relevante um breve excursus sobre os pormenores da manuscritologia, a fim de que tenhamos ideia da complexidade dos textos que denominamos Bíblia.

No caso do Antigo Testamento, há uma versão datada do final do séc. I E.C. que foi, já nessa época, considerada oficial (Pisano, 2015, p. 42): é o chamado texto massorético. Essa é a base sobre a qual trabalham os chamados massoretas, do séc. VI ao séc. X E.C. Seu trabalho era colocar os sinais vocálicos no texto hebraico, grafados apenas com as letras referentes às consoantes, e fazer observações sobre palavras e expressões. O conjunto dessas observações, que se localizava às margens dos manuscritos ou em listas finais, chamava-se *massorah*. A pesquisa reconhece que desde o séc. I E.C. o texto permaneceu estável (Pisano, 2015, p. 42), até o fim da atividade dos massoretas, no séc. X E.C. Há três códices provenientes desse trabalho que são conhecidos pela pesquisa atual, a saber: Códice dos profetas do Cairo [C], de 895-896 E.C.; Códice de Alepo [A], de 925-930 E.C. e o Códice de Leningrado B 19ª [L], de 1008-1009 E.C. Este último é o mais antigo manuscrito que traz a Bíblia Hebraica inteira e serviu de base para a importante edição da Bíblia

Hebraica *Stuttgartensia* (1966-1976). Stefano Pisano (2015) comenta que, provavelmente, o texto massorético era uma versão entre outras, então, o trabalho da crítica textual permanece relevante ao procurar variações nas traduções e versões mais antigas que o texto massorético, pertencentes a uma fase que é reconhecida como anterior à estabilização do texto.

Segundo o autor, há quatro ramos de textos hebraicos que representam formas diversas do Antigo Testamento às quais se pode ter acesso. A primeira delas são os textos protomassoréticos, como é o caso das traduções produzidas até o séc. VII E.C. Exemplos delas são a Vulgata, tradução latina elaborada por São Jerônimo, no séc. IV E.C. e a *Hexapla* de Orígenes, do séc. III E.C. O segundo ramo é o do Pentateuco Samaritano, o texto hebraico considerado pela corrente samaritana que se separou do Judaísmo no séc. VI a.E.C. O terceiro ramo é o dos manuscritos encontrados entre os documentos do Mar Morto (sobretudo em Qumran), nas décadas de 1940 e 1950³⁸. Por fim, o quarto ramo é o das traduções gregas, a começar pela Septuaginta (LXX), que leva a inferir um texto hebraico diferente do massorético (Pisano, 2015, p. 42).

O estudo e a comparação dos textos provenientes dessas diferentes correntes permite à pesquisa supor lições e mesmo trechos que podem ser considerados originais – ou os mais próximos a eles – e também observar as alterações feitas de uma versão para a outra, incluindo correções intencionais e erros de cópias ou grafias. Hoje, muitas dessas nuances, quando legitimadas pela crítica exegética, são sinalizadas nas traduções disponíveis no mercado.

Há teorias distintas sobre a origem do texto hebraico do Antigo Testamento. As hipóteses podem ser consultadas no trabalho de Stephen Pisano (2015), mas destacamos uma das teorias. Elaborada por W. F. Albright e F. M. Cross na segunda metade do séc. XX, a hipótese propõe que o texto hebraico do Antigo Testamento desenvolveu-se em três regiões, em paralelo. Na Babilônia, o texto massorético; na Palestina, o Pentateuco Samaritano e, no Egito, uma versão grega a partir dos textos levados na diáspora judaica. Reconhece-se que o desenvolvimento desses textos seguiu um processo em quatro fases. Primeiro, a transmissão oral, depois, a redação dos textos em suas versões iniciais. Depois, o texto hebraico “consonântico, que se tornou normativo pelo fim do séc. I de nossa era” (Pisano, 2015, p. 44) e, por fim, o

³⁸O longo inventário dos manuscritos de Qumran é fornecido por Stephen Pisano (2015).

texto massorético com a vocalização escrita e observações dos massoretas e escribas.

Já com relação ao Novo Testamento, redigido sobretudo em grego, há uma série de manuscritos conservados em partes ou por inteiro. Cerca de três mil manuscritos desses foram copiados, provavelmente, entre os séculos II e XVII E.C. Há também cerca de 2200 lecionários manuscritos contendo trechos de obras neotestamentárias, destinados ao uso litúrgico da Igreja, provavelmente a partir do séc. VII E.C. (Brown, 2012, p. 109).

Poder-se-ia inferir que a antiguidade de um manuscrito seria um critério a se observar para atestar sua autenticidade. Raymond Brown nota que, no caso do Novo Testamento, nem sempre é assim. Um manuscrito mais recente pode ser mais próximo a um texto original que manuscritos mais antigos, especialmente porque o processo de correção ou alteração não era um problema entre os copistas. Assim afirma o autor:

Nem todas as diferenças provêm de erros de copistas; alguns surgiram de mudanças deliberadas. Às vezes os copistas sentiam-se impelidos a melhorar o texto que recebiam, a modernizar a escrita, a completar com frases explicativas, a harmonizar os evangelhos e até mesmo a omitir algo que parecesse duvidoso (Brown, 2012, p. 110).

Assim, é possível dizer que, dentre os manuscritos conservados, nenhum grupo possui “proveniência incontaminada dos originais” (Brown, 2012, p. 110). São, hoje, alguns grupos chamados famílias textuais em que estão reunidos os manuscritos estudados pela crítica, por exemplo: Alexandrino, formado por leituras breves originadas a partir do séc. II E.C., em Alexandria; Ocidental, com textos originados, sobretudo, na África do Norte, Itália, Gália e mais longos que os da família alexandrina; Cesariense, com textos datados do séc. III E.C., provavelmente levados do Egito para Cesareia; Bizantino, utilizado na Igreja Bizantina desde o séc. VI E.C., quase como um texto normativo. Os manuscritos agrupados sob essas famílias podem ser papiros – provenientes do Egito, entre os séculos II e VIII E.C. –, grandes códices unciais – compostos em pergaminho e escritos com letras gregas maiúsculas, comuns entre os

séculos III e IX a.E.C. – ou minúsculos – escritos em um estilo cursivo de escrita desenvolvida por volta do séc. IX³⁹.

Há, ainda, informações sobre o texto grego do Novo Testamento presente em comentários deixados nas traduções feitas para o latim e para o siríaco, chamadas *Vetus Latina* e *Vetus Syra*. Embora seus nomes estejam no singular, cada uma dessas traduções é, na verdade, um conjunto composto por traduções diferentes conforme sua origem. A esses dois grupos de traduções, compostas já no séc. II E.C., acrescenta-se a já mencionada *Vulgata*⁴⁰, datada do fim do séc. IV E.C., que não só traduzira o Antigo Testamento, mas o justapôs ao Novo Testamento, compondo a versão oficial para a Igreja Católica ocidental.

Há que se compreender, portanto, que o texto que chega até às mãos dos leitores contemporâneos não é somente a reunião de diversos escritos produzidos por diferentes autores. Um mesmo texto pode ter sido fruto do trabalho redacional de gerações, com camadas textuais que carregaram consigo intenções e objetivos distintos, os quais fazem da Bíblia uma obra ainda mais complexa do que pode expressar o simples adjetivo “compósita” (Alter, 2007, p. 197), utilizado por Robert Alter como um critério central de definição. No entanto, o fato de que os Estudos Literários se desvencilharam da intencionalidade dos autores como critério para a interpretação torna possível sua recepção a despeito de tais complexidades. Assim, a leitura da Bíblia como Literatura concentrar-se-á sobre o texto na forma como ele se apresenta à recepção contemporânea⁴¹.

³⁹Caso seja interesse do leitor, Raymond Brown (2012) traz exemplificações dos principais papiros e códices conhecidos.

⁴⁰A partir do Concílio Vaticano II, a Igreja Católica produziu a *Neo Vulgata*, uma tradução dos originais para o latim com correções significativas. Parte delas refere-se à omissão de trechos que, no decorrer da pesquisa recente sobre a manuscritologia bíblica, foram reconhecidos como adições de copistas. A tradução foi originalmente publicada em 1979, quando foi firmada como tradução oficial da Igreja Católica Apostólica Romana, e revisada em 1986. Hoje, muitas traduções consideram como ponto de partida os textos originais, segundo as edições analíticas produzidas a partir deles, mas levam em consideração as opções da *Neo Vulgata* como referência de como proceder diante das divergências entre manuscritos. Para os pormenores desse processo de tradução e sua recepção, indicamos consultar: FLORENCIO, Francisco de Assis. Algumas diferenças textuais entre a *Vulgata Clementinae* a Nova Vulgata no texto do Novo Testamento. **Revista Philologus**, Rio de Janeiro, ano 25, n. 75, p. 82-103, set./dez. 2019.

⁴¹Não ignoramos o fato de que, para diferentes culturas e diferentes credos, Bíblia pode referenciar um cânon diferente do que estamos aqui considerando. Por isso, na Introdução informamos o cânone que seguiremos, adotando o mais amplo dentre aqueles que no Ocidente, especialmente no Brasil, se consideram, a fim de que nossas reflexões possam ser de proveito também daqueles cujos cânones sejam mais restritos.

2.4.3 Teses a respeito da autoria

Após esse breve excursus histórico pelas fases de composição da Bíblia, fica evidente que a discussão sobre a sua autoria não deve circunscrever-se à busca por informações históricas a respeito de seus autores, tampouco à investigação a respeito de suas intenções, irrelevantes para a pesquisa literária. A respeito da intenção, no entanto, permanece pertinente aquela que pode ser expressa pelo texto a fim de construir, com a ajuda da pesquisa histórica, os prováveis objetivos nacionais e comunitários que estiveram na origem de determinada atividade de escrita.

A constatação da impossibilidade de aplicar à Bíblia quaisquer teses intencionalistas – mesmo antes de discutir a procedência ou não dessa aplicação –, inevitavelmente, estreita nossos laços com Roland Barthes (2004) que, em 1969, propôs a tese da morte do autor e, assim, permitiu uma abordagem diferente daquela praticada pelos intencionalistas. Mas há que se reconhecer que, na conciliação entre Teologia e Literatura, há dois momentos de interpretação nos quais funcionam de modo diferente as dinâmicas de autoria e também de recepção.

O primeiro momento da interpretação é aquele praticado por todo leitor, o crente e o não crente, e refere-se à obra literária. Nesse nível, operam livremente as categorias literárias adequadas e podemos – e devemos – afirmar, por exemplo, com Barthes, a morte do autor e a prevalência da intenção do texto, conforme as teorias de Umberto Eco (2015). Há, porém, um segundo momento de interpretação para o qual prosseguem aqueles que professam a fé de que o texto da Bíblia é Palavra de Deus. Nesse nível, mediante a fé e a interpretação própria da pertença a um corpo eclesial, o leitor depara-se com o Mistério do Deus revelado por meio dos textos de autoria humana – não são diferentes os textos, mas são diferentes os significados que, mediante a fé, se podem depreender dos mesmos textos humanos. A esse nível se refere a doutrina da inspiração divina, segundo a qual Deus, tendo inspirado os autores da Bíblia por meio de sua experiência de fé, garantiu que eles comunicassem as verdades que deveriam ser conhecidas pelo seu povo.

Nesta tese, trabalharemos especificamente aquilo que se refere ao primeiro nível de leitura, considerando que as particularidades do segundo nível – exploradas e detalhadas pela leitura teológica e eclesial das Escrituras – são como uma delimitação do amplo campo possibilitado pela Literatura, à qual o leitor adere como

aquele que pertence a um corpo eclesial e comunitário. Portanto, Barthes permanece sendo um pressuposto para nossa análise:

O autor cede, pois, o lugar principal à escritura, ao texto, ou ainda, ao “escritor”, que não é jamais senão um “sujeito” no sentido gramatical ou linguístico, um ser de papel, não uma “pessoa”, no sentido psicológico, mas o sujeito da enunciação que não preexiste à sua enunciação, mas se produz com ela, aqui e agora (Compagnon, 2001, p. 50-51).

O autor, como indivíduo histórico, acaba, portanto, reduzido à função do autor de Foucault, que é, na verdade, a construção de um possível autor/intenção que se possa fazer por meio do texto e de sua análise. Em outras palavras, o autor-modelo é uma criação do leitor-modelo. No caso dos autores bíblicos, isso fica evidente. Não há como acessar qualquer material ou registro histórico que forneça informações sobre os autores humanos das Escrituras, a não ser por meio dessa criação feita pelo leitor, que tem grande liberdade nesse processo, ainda que essa seja uma criação bem mediada pelos aspectos textuais. Há pelo menos dois exemplos que ilustram bem como essa dinâmica de criação do autor-modelo pode funcionar.

O primeiro desses exemplos é a inferência que Harold Bloom faz sobre a autoria da tradição Javista do Pentateuco, em sua obra **O Livro de J** (1992). Para o teórico, essa tradição teria sido composta por uma mulher que fazia parte da corte de Salomão, no séc. X a.E.C., defendendo seu ponto de vista com a seguinte afirmação: “Já que estou consciente de que minha visão de J será condenada como fantasia ou ficção, começarei observando que todos os relatos da Bíblia são ficções eruditas ou fantasias religiosas, e geralmente servem a propósitos bastante tendenciosos” (Bloom, 1992, p. 22). Porém, não nos preocuparemos em avaliar a procedência ou não da teoria de Bloom; apenas notaremos que ele constrói sua visão de uma autora com base em inferências que partem do texto:

Simplesmente não sabemos se J era homem ou mulher, mas nossa imaginação moral pode calcular a passagem das possibilidades para o nível das probabilidades, quando comparamos J aos outros trechos do *Gênesis*, *Êxodo*, *Números*, ou ao conjunto da literatura subsistente no antigo Oriente Médio. O que é novo em J? (...) Grande parte da resposta dirá respeito à representação da mulher se comparada à do homem; outra parte, à ironia, que me parece ser o elemento de estilo na Bíblia ainda mais frequente e mais fracamente deslido, mesmo pelos críticos literários de último tipo que se dedicam à Bíblia Hebraica (Bloom, 1992, p. 22).

Importa notar que se os argumentos de Bloom não podem provar que J era uma mulher, tampouco se pode provar alguma incoerência em suas afirmações. Portanto, ainda que reconhecidamente uma ficção, a autora J é uma criação possível ao leitor da tradição Javista. Inclusive, em 1999, Moacyr Scliar publicou o romance **A mulher que escreveu a Bíblia**, provavelmente influenciado pelas ideias de Bloom.

Outro exemplo das inferências que fazemos a respeito dos autores bíblicos é aquela que se esforça por encontrar uma identidade para os autores dos Evangelhos. Gerd Theissen, exegeta de referência na pesquisa do Cristianismo primitivo, afirma, por exemplo, que o evangelista Marcos escreveu na Síria, porque a precisão geográfica do seu Evangelho torna impossível outra localização. Ele não poderia ser de Roma, porque fala contra Roma e sua moeda. Ele escreveu para pagãos convertidos ao Cristianismo, porque, no Evangelho, um pagão é o primeiro a reconhecer Jesus como Filho de Deus (Mc 15,39) e os costumes judeus são sempre explicados, o que sugere que seus destinatários não os conheciam em profundidade (Theissen, 2007, p. 75). Mateus, em contraste, é descrito pelo exegeta como um escritor que busca unir judeus e cristãos, uma vez que, ao longo do seu Evangelho, Mateus recupera citações do Antigo Testamento com vistas a justificar que Jesus é o Messias que o povo da Antiga Aliança esperava (Theissen, 2007, p. 80).

Assim, se do ponto de vista da fé, se considera Deus como o Autor primeiro, o sujeito da inspiração, devemos considerá-lo também uma criação daqueles que o leem. Do ponto de vista teológico, não falamos em criação de Deus, mas podemos, por analogia, entender que o Deus que conhecemos – seja a partir da Literatura, seja a partir da fé – é aquele que os textos bíblicos nos permitem compreender e inferir; Deus é, também, nossa interpretação das Escrituras. Assim como o contexto, o conhecimento histórico e as referências literárias constroem o quadro semântico no qual o leitor produz sua interpretação de um texto e a experiência de fé, a pertença comunitária e o cotidiano de oração constroem a via de inspiração que produzem a interpretação religiosa de um texto bíblico, que dá acesso a um conhecimento pessoal de Deus.

A questão da intenção, portanto, permanece, mas agora importando mais aquela que realmente conseguir se comunicar por meio da obra do que aquela que esteve em mente quando o autor a produziu. Não sabemos o que Marcos e Mateus – ou seja quem for que escreveu sob seus nomes – pretendiam com seus escritos.

Sabemos o que o texto que chegou a nós pode provocar e, portanto, inferimos a intenção do texto. Barthes diria, a esse respeito, que de nada importaria quem foram Marcos e Mateus e sequer teria algum efeito se um dia descobríssemos que eles não existiram, porque a intenção que realmente importa é a que está no texto e que chegou até nós, leitores do séc. XXI. Para o teórico, “um texto não é feito de uma linha de palavras a produzir um sentido único (...), mas um espaço de dimensões múltiplas, onde se casam e se contestam escrituras variadas, das quais nenhuma é original” (Barthes, 2004, p. 62). Nesse sentido, para o teórico, a intenção do autor não tem o poder de definir o sentido que o texto alcançará em sua interpretação, porque o trabalho do leitor é livre da intenção do autor e depende de outros fatores, tais como as significações que ele pode atribuir ao texto a partir de seus próprios pressupostos, cultura, leituras prévias, entre outros. Então, torna-se vão o trabalho da Literatura de buscar a intenção original do autor como se nela residisse a interpretação autêntica de um texto. É nesse sentido que Barthes afirmará que “o nascimento do leitor deve pagar-se com a morte do Autor” (Barthes, 2004, p. 64).

Assim, à questão da autoria bíblica não se aplicam nenhuma das duas posições extremas apresentadas por Compagnon:

Duas posições polêmicas extremas sobre a interpretação (...): 1. É imprescindível procurar no texto o que o autor quis dizer, sua “intenção clara e lúcida”, como dizia Picard: esse é o único critério de validade da interpretação. 2. Nunca se encontra no texto senão aquilo que ele (nos) diz, independentemente das intenções do autor; não existe critério de validade da interpretação (Compagnon, 2001, p. 79).

Tratando, então, nesta tese, da interpretação literária da Bíblia, na qual podem operar livremente a Literatura e suas teorias, o autor não será único critério de interpretação, uma vez que não conhecemos os autores humanos o suficiente para considerá-los como referenciais únicos a respeito de suas obras e, também, devido ao fato de valermos para tais obras todas as ponderações decorrentes da tese de Barthes. No entanto, enquanto não se considera o autor como critério único, também não se pode defender que ele não seja um critério, uma vez que, na origem dos textos, há crises pessoais e comunitárias que dão origem, inclusive, à própria concepção das Escrituras e de sua função – as crises do exílio e da novidade da fé em Cristo entre os que professavam a fé judaica, por exemplo. A intenção relevante na interpretação bíblica é aquela que, acessível por meio do texto, esteve relacionada ao processo de

composição mítica das narrativas, segundo o processo de tessitura do passado proposto por Ricoeur, já suficientemente explanadas no subcapítulo precedente. A Bíblia depende totalmente do desenvolvimento humano da percepção de Deus e da concepção religiosa e, portanto, os autores, mesmo desconhecidos, precisam ser considerados como alguma referência residual, em um equilíbrio. É verdade que, no segundo nível da leitura, eles têm maior importância como vias da ação de Deus, porque é por eles que se dá a primeira inspiração do texto bíblico.

Assim, uma via intermediária entre os dois extremos expostos por Compagnon será buscada. Isso nos permite afirmar, inclusive, que não vale para a interpretação bíblica a máxima de Barthes, segundo a qual não há critério para avaliar a procedência de uma interpretação. Na verdade, aproximamo-nos das afirmações de Terry Eagleton: “duvidar que um autor possa ter pleno comando de seus significados não é sugerir que as obras literárias podem significar qualquer coisa que quisermos” (Eagleton, 2020, p. 143). É verdade que, no entanto, muitos significados podem ser encontrados em interpretações válidas:

A melhor maneira de ver uma obra literária não é como um texto com sentido fixo, mas como matriz capaz de gerar todo um leque de significados possíveis. Mais do que conter significados, a obra os produz. Aqui também, isso não quer dizer que vale qualquer coisa (Eagleton, 2020, p. 149).

Segundo o teórico, nem sempre haverá informações suficientes para respaldar determinada interpretação, mas a falta delas será sempre um fator a ser considerado. Isso será importante nos capítulos subsequentes desta tese, quando nos dedicarmos à análise de interpretações fundamentalistas.

A partir de 1962, o escritor e semiólogo Umberto Eco passa a dedicar parte da sua produção crítica à análise sobre os processos de interpretação das obras de arte. Nesta pesquisa, trataremos do caso específico das obras literárias, por isso nos referiremos diretamente a elas, mas conscientes de que Eco estende a toda a arte a sua proposta. É nesse ano que o autor publica aquela que se tornaria uma de suas principais obras: **Obra aberta** (1991). Nela, Eco propõe a abertura das obras literárias às múltiplas interpretações, registrando, na Literatura, uma nova forma de compreender as relações entre o autor, o texto e o leitor. A respeito do autor, Eco afirma:

Uma obra de arte é um objeto produzido por um autor que organiza uma seção de efeitos comunicativos de modo que cada possível fruidor possa recompreender [...] a forma originária imaginada pelo autor. Nesse sentido, o autor produz uma forma acabada em si, desejando que a forma em questão seja compreendida e fruída tal como a produziu (Eco, 1991, p. 40).

Assim, Umberto Eco começa a revelar sua concordância com outros teóricos que já haviam afirmado que, após a conclusão de uma obra, ela estaria desobrigada a qualquer controle que seu autor pudesse exercer. Eco não nega a intencionalidade e reconhece que o autor de uma obra literária trabalha para que suas intenções sejam apreendidas pelo leitor. No entanto, ele não terá como garantir que a obra produzida alcançará os efeitos pretendidos. Em sua teoria da obra aberta, o leitor ganha grande autonomia:

Todavia, no ato de reação à teia dos estímulos e de compreensão de suas relações, cada fruidor traz uma situação existencial concreta, uma sensibilidade particularmente condicionada, uma determinada cultura, gostos, tendências, preconceitos pessoais, de modo que a compreensão da forma originária se verifica segundo uma determinada perspectiva individual (Eco, 1991, p. 40).

Nesse sentido, temos completa a ideia da dinâmica entre autor e leitor proposta por Umberto Eco ao redor da obra: enquanto obra artística, o texto literário é uma “forma acabada e fechada” (Eco, 1991, p. 40), produzida pelo autor da forma como ele julga mais adequada à finalidade de transmitir e comunicar suas intenções. Entretanto, ao desvencilhar-se do controle de seu autor, a obra também é aberta, na medida em que sua interpretação pode admitir vários sentidos, a depender dos pressupostos carregados pelo leitor que a executa. Assim, embora a obra seja a ligação existente entre autor e leitor, ela não garante que o leitor tenha acesso claro, conciso e plenamente certo às intenções que o autor tinha em mente enquanto produzia a sua obra, uma vez que os seus próprios condicionamentos podem conduzir a uma interpretação diversa daquela pretendida pelo autor da obra. Isso porque, entre outros motivos, o leitor pode não partilhar de um mesmo universo de referências que aquele do qual o autor lançou mão para escrever seu texto.

Na verdade, para Umberto Eco, a obra ganha verdadeiro protagonismo ao condicionar, por meio de sua forma, a comunicação entre autor e leitor. A reflexão a respeito dessa dinâmica levará o filósofo italiano à definição de duas outras ideias

centrais em sua teoria da interpretação: o autor-modelo e o leitor-modelo. Deixando à margem as figuras reais e históricas do autor empírico e do leitor empírico, a obra só pode dar acesso às figuras do autor-modelo e do leitor-modelo que são, na verdade, estratégias interpretativas construídas pela própria obra. Esses dois conceitos são explorados pelo autor em 1979, na obra *Lector in fabula* (2011).

Dessa forma, ainda que os primeiros autores tenham tido intenções, nem todas permaneceram eternizadas sob as palavras escritas. Assim, no primeiro nível da leitura bíblica, há que se conhecer, ainda que um pouco, do contexto do autor, dos estilos literários de sua época e, principalmente, das relações transtextuais que ele estabelece – que são numerosas na Bíblia – a fim de que alguns desses condicionamentos possam emergir. No entanto, há que se ter a consciência de que, praticamente, temos acesso exclusivo à intenção do texto. O que podemos inferir da intenção dos autores é só aquilo que eles conseguiram solidificar nas intenções transparecidas pela obra que são, portanto, aquelas que devemos procurar conhecer.

A questão da intenção, na Bíblia, não deve se resumir à rejeição de uma ou outra posição, mas à consciência de que a busca por aquilo que os autores podem ter querido dizer não será nunca suficiente para definir qual interpretação é ou não a correta. Ajuda perceber que certa busca pela intenção do autor oferece balizas para uma interpretação que não desvirtue o texto, especialmente em seu sentido normativo e moral. O melhor seria dizer, no entanto, que é primordial a uma adequada interpretação a sensibilidade a respeito das verdadeiras intenções da obra, levando em consideração que essas intenções variam segundo a fase de redação na qual se encaixam os textos analisados e variam também de acordo com o contexto no qual se insere o seu leitor. Daí a longa história de evolução e mudança das formas de leitura bíblicas ao longo dos tempos.

Portanto, nos textos bíblicos, quando nos referimos aos autores humanos, não estamos nos referindo a outras pessoas a não ser ao tipo de autor que Umberto Eco reconheceu: aquele que não é mais uma figura histórica, porque esse não se pode encontrar pelo texto, mas que é uma estratégia textual. Segundo o semiólogo, “o autor não é senão uma estratégia textual capaz de estabelecer correlações semânticas” (Eco, 2011, p. 45). Dessa forma, Eco distingue o autor empírico do autor-modelo, uma distinção que se mostra adequada ao exame da autoria dos textos bíblicos.

Os autores empíricos seriam aquelas figuras históricas que nos são desconhecidas, mas que redigiram os textos bíblicos ou deram origem a eles. É

importante notar que muitos desses autores podem ter trabalhado na origem de um mesmo texto, ou de um mesmo livro bíblico: primeiros autores que elaboraram as narrativas orais, novos autores que redigiram uma primeira versão escrita, outros autores que, como redatores, deram nova forma e novo arranjo ou até modificaram os textos outrora produzidos. Essa camada de autores não nos é acessível e, caso fosse possível conhecê-los, talvez não fosse de alguma ajuda no processo interpretativo. O segundo tipo de autoria denominado por Eco de autor-modelo – esse sim – é de fundamental importância para a nossa abordagem literária das Escrituras.

Segundo Eco, o leitor empírico – aquele indivíduo histórico que pratica o ato de leitura – precisa “configurar para si uma hipótese de Autor, deduzindo-o justamente dos dados de estratégia textual” (Eco, 2011, p. 46). Essa necessidade é condição para que o texto seja atualizado em toda a potencialidade de seu conteúdo. Autor e leitor precisam conhecer-se e estabelecer um pacto de significação que quanto mais completo for, melhor possibilitará a comunicação efetiva por meio do texto. Terry Eagleton afirma que “É como se o leitor e o escritor se tornassem coautores da obra, na medida em que o leitor é sugado pelos giros e contorções da sintaxe, numa luta para desvendar o sentido do texto” (Eagleton, 2020, p. 130).

Acontece que o autor empírico pode idealizar unicamente um leitor-modelo e o leitor empírico pode unicamente inferir um autor-modelo do texto a ser interpretado. Daí que o autor-modelo seja também uma estratégia textual que, se bem desenvolvida pelo autor empírico, possibilitará ao leitor empírico – que só pode ser pensado em termos de leitor-modelo – o encontro de um campo semântico no qual a Literatura em questão faça sentido e comunique o que o autor empírico desejava comunicar.

Tudo isso faz sentido quando olhamos para o quadro completo da dinâmica entre esses sujeitos reais e empíricos. A situação do texto bíblico hoje é a seguinte: não mais conhecemos seus autores empíricos e provavelmente não os conheceremos; sua inferência a respeito de leitores-modelo já foi feita e a projeção sobre autores empíricos também já foi feita por intermédio do texto. A única dinâmica nesse quadro de sujeitos e relações é aquela que ainda pode ser estabelecida por parte dos leitores empíricos em direção aos autores-modelo, considerando o quadro contextual e conceitual em transformação que é o mundo contemporâneo no qual estão inseridos os leitores e considerando, também, que as ciências histórica, sociológica, exegética e linguística oferecem resultados interessantes a respeito do campo semântico no qual os autores implícitos foram conformados.

Dessa forma, a busca por um autor implícito deve ser feita, segundo Umberto Eco,

como hipótese interpretativa quando se nos configura o sujeito de uma estratégia textual, conforme aparece no texto em exame e não quando se “hipnotiza”, em função da estratégia textual, um sujeito empírico que talvez quisesse ou pensasse ou quisesse pensar coisas diferentes daquilo que o texto, adequado proporcionalmente aos códigos a que se refere, diz ao próprio leitor-modelo. Não obstante, não podemos esconder o peso que adquirem as *circunstâncias de enunciação*, levando a formular uma hipótese sobre as intenções do sujeito empírico da enunciação, ao determinar a escolha de um Autor-Modelo (Eco, 2011, p. 48, grifos do autor).

Essa percepção é fundamental para que seja possível compreender o simbólico do texto bíblico. Enquanto se vai ao texto bíblico como a um conjunto normativo e objetivo a respeito de regras de conduta ou de relatos históricos, de modo velado, está se buscando esse sujeito empírico, que traduz seu tempo histórico em um texto. Por outro lado, a partir do momento em que compreendemos que não se encontra outro autor senão aquele que é uma estratégia, a pergunta a respeito do texto deixa de ser “o que ele diz?” ou “o que ele ensina?” e passa a ser “o que significam essas estratégias textuais?”.

Para dar um exemplo, precisaríamos acessar o autor empírico dos textos do Êxodo se quiséssemos saber se o Rio Nilo ficou vermelho como sangue mesmo ou se choveram gafanhotos como uma oitava praga antes da noite da libertação. Esse impasse deixa de existir quando percebemos que as estratégias textuais do Êxodo, ainda mais reforçadas se o lemos no conjunto do Antigo Testamento, permitem inferir uma vontade, nesse caso, de construir a imagem de um Deus prodigioso que, provavelmente, precisava ser rerepresentado em toda a sua glória e majestade aos exilados na Babilônia (eis as circunstâncias de enunciação referidas). Quem foi o judaíta exilado que escreveu tais textos? Não nos interessa saber, já que o autor-modelo – essa forma estratégica que o tal judaíta projetou sobre o texto – nos dá respostas suficientes para ler o Êxodo em perspectiva simbólica. O problema é que os fundamentalistas nem sempre se contentam com o desconhecimento do judaíta real que redigiu o Êxodo – parte deles quer ler o texto ao pé da letra, independentemente de quem o escreveu; outra parte quer saber exatamente como eles tiveram acesso a essas memórias, por exemplo.

É importante observar que Eco também reconhece o seguinte a respeito do Autor-Modelo:

A configuração de um autor-modelo depende de traços textuais, mas põe em jogo o universo do que está atrás do texto, atrás do destinatário e provavelmente diante do texto e do **processo de cooperação** (no sentido de que depende da pergunta: “Que quero fazer com este texto?”) (Eco, 2011, p. 49, grifo nosso).

Dessa forma, a elaboração de uma identidade para o autor-modelo depende também das intenções do leitor ao deparar-se com a obra. Assim, o reconhecimento de um autor-modelo não depende unicamente do texto. Se assim fosse, não haveria uma interpretação que pudesse ser classificada como fundamentalista, ou mais radical, ou mais conservadora, porque um mesmo texto condicionaria cooperações interpretativas idênticas para todos os indivíduos ou grupos que se dedicassem à interpretação. Em outras palavras, dar-se-ia a morte da crítica literária. Sendo múltiplos os leitores e múltiplos seus contextos e intenções, serão múltiplos os autores percebidos e os pactos interpretativos estabelecidos entre um e outro. Dessa forma, à discussão da autoria, necessariamente deve corresponder a discussão a respeito da recepção bíblica: quem lê os textos?

2.5 A RECEPÇÃO

O fundamentalismo pretende uma leitura bíblica que seja transparente, ou seja, que leia o texto e alcance, sem a mediação da interpretação, aquilo que o Autor quis comunicar – o que anteriormente identificamos como o segundo momento da dinâmica entre autor e texto. No processo de recepção, porém, é necessário que o leitor percorra os caminhos interpretativos do primeiro momento, que é o da leitura do texto escrito pelos autores humanos e, depois, pela experiência mística e aquilo que é próprio da leitura religiosa, percorra o segundo momento da interpretação, encontrando os sentidos religiosos derivados da crença na inspiração divina dos textos. Ainda que ambos os momentos de recepção sejam feitos concomitantemente; ou caso o leitor não deseje partir para o segundo nível da leitura, não é possível uma leitura transparente e não mediada pela interpretação. Nesta seção, exploraremos as razões disso e as dinâmicas próprias da recepção literária da Bíblia.

Na interpretação bíblica, portanto, há que se buscar o equilíbrio dinâmico entre as contribuições do autor e do leitor, sob a ótica da cooperação proposta por Umberto Eco (2011). O autor-modelo orienta a interpretação por meio de um caminho formado

por certo conjunto de estratégias textuais – e a primeira dessas intenções é dar acesso à experiência que o autor empírico bíblico fez com o mistério divino. Dado o tempo e a diferença de contextos que separam os leitores contemporâneos dos autores empíricos dos textos bíblicos, no entanto, é grande o risco de que muitas dessas estratégias já não tenham mais os mesmos efeitos ou, até mesmo, possam ter efeitos contrários aos pretendidos inicialmente. A esse respeito versa Robert Alter ao tratar das convenções utilizadas pelos autores humanos para dar forma à Bíblia. Ele reconhece que a utilização de alguns artifícios criativos condicionou a interpretação dos primeiros leitores de forma diferente da influência que projeta sobre a leitura contemporânea.

O conhecimento das convenções nos permite identificar padrões significativos, ou simplesmente agradáveis, de repetição, simetria e contraste; diferenciar o verossímil do fantástico; compreender os sinais de orientação numa obra narrativa, verificar o que é inovação e o que é deliberadamente tradicional em cada nexos da criação artística. Uma das principais dificuldades com que nós, leitores modernos, esbarramos para ver com nitidez a dimensão artística da narrativa bíblica é justamente o fato de que perdemos as chaves das convenções que a enformam (Alter, 2007, p. 79).

Na verdade, a reflexão de Robert Alter permite inferir que, quanto mais longo o período de tempo que separa a leitura contemporânea da época de redação dos textos bíblicos, mais dificultado fica o processo de postulação do leitor-modelo construído pelo texto sobre o leitor empírico. Essa possibilidade de construção de um leitor-modelo é, para Umberto Eco, a condição para que o texto comunique, de fato, os significados pretendidos: “o Leitor-Modelo constitui um conjunto de *condições de êxito*, textualmente estabelecidas, que devem ser satisfeitas para que um texto seja plenamente atualizado no seu conteúdo potencial” (Eco, 2011, p. 45, grifo do autor).

2.5.1 Uma história do leitor até Umberto Eco

O papel do leitor na interpretação bíblica, portanto, é fundamental. Enquanto em outros tempos históricos o papel do leitor foi questionado e até considerado de forma periférica, no caso da interpretação bíblica não há como sugerir que o autor – nem o autor empírico e sequer o autor-modelo – possam sobrepor-se ao leitor. Inclusive, é importante notar – embora sem sugerir causalidade – que até a

possibilidade de surgimento do fundamentalismo e seu fortalecimento coincidem com um momento histórico em que a atenção dos estudos literários esteve muito voltada ao leitor e ao seu protagonismo nos processos de recepção dos textos literários. Na verdade, esse reinflamar do fundamentalismo desde o séc. XX é um resultado da liberdade moderna e do medo dessa liberdade aplicada às interpretações, o que implicaria perda da legitimidade do discurso. É, portanto, um fruto da procura desesperada pela manutenção das instâncias de controle sobre o outro e sobre o pensamento.

Antoine Compagnon, em sua obra **O demônio da teoria** (2001), constrói um histórico de como o leitor foi considerado pela pesquisa literária ao longo do tempo. O autor começa observando que as diferentes posições assumidas em cada época oscilavam, a exemplo das teses relacionadas à autoria, entre dois extremos: o primeiro deles é aquele representado pelas abordagens que ignoram completamente o leitor, enquanto o segundo polo é o da valorização exacerbada do papel do leitor, chegando a identificar a Literatura à leitura.

É interessante notar que são partidárias do primeiro polo correntes importantes da crítica literária do século XIX ao século XX, como o positivismo, o formalismo, o estruturalismo e, principalmente, o *new criticism*. Para Mallarmé, por exemplo, o livro se realiza sozinho, sem que seja necessário um processo de leitura ou recepção (Compagnon, 2001, p. 140). Para Richards, a leitura sempre fracassa diante do texto (Compagnon, 2001, p. 142). Os primeiros que propuseram uma teoria da Bíblia como Literatura também faziam parte dessas correntes de crítica literária: Robert Alter foi influenciado pelo *new criticism* norte-americano, por exemplo. Daí compreendemos porque a análise das estruturas do texto e da criação literária são tão marcantes quando se trata da Bíblia como Literatura: a análise de personagens, as intencionalidades do uso da reticência e as cenas-tipo em Alter (2007) são um exemplo. Contudo, não se pode deixar de notar que, mesmo com suas pertenças declaradas a essas escolas de pensamento e crítica, tais autores estiveram também em um limiar: confiavam suficientemente nos condicionamentos do texto literário, mas se interessaram pela forma como o leitor influenciava na realização do texto em sua intenção original. Robert Alter acreditava nos condicionamentos pretendidos pelo autor na utilização das cenas-padrão, mas preocupava-se que a perda dessas referências de significação ao longo do tempo fizesse com que o leitor não conseguisse alcançar o texto em sua leitura, ou mesmo produzisse outros significados

para ocupar o lugar da interpretação com sentidos não pretendidos. É o que ele afirma ao preocupar-se com o esvaziamento do sentido das convenções.

Alter está próximo do que os estudos narrativos afirmarão a respeito da dinâmica do leitor. O texto impõe condicionamentos a partir da forma como é escrito e cria, inclusive, um leitor ideal, que é aquele que consegue captar todos os condicionamentos do texto. Esse leitor, em sua leitura, possibilita que o texto se realize completamente, segundo as pretensões iniciais do seu autor. Esse leitor ideal, um arquétipo inalcançável a qualquer leitor real, Riffatterre chamou de arquiteitor (Compagnon, 2001, p. 142). Tentando encontrar o leitor ideal, a crítica literária aproxima-se do leitor idealizado pela época da escrita, do autor e suas pretensões retóricas para determinado público.

A revalorização da leitura aparece, portanto, como reação aos movimentos de banimento do leitor. Barthes se aproxima disso ao propor que o texto, uma vez construído, desvencilha-se da intencionalidade ou de alguma possibilidade de controle por parte do autor, mas permanece afirmando condicionamentos impostos pelo sistema de códigos. Os estudos recentes da recepção serão frutos dessa preocupação com relação ao leitor e à forma como ele contribui e, até mesmo, protagoniza, a realização do texto literário como tal. Uma grande liberdade interpretativa é reivindicada, o leitor é trazido para o centro e as intenções do autor são restringidas apenas à fase da redação. O ponto de partida comum para as diferentes teorias que se originaram dessa resposta é a ideia de que o objeto literário só existe em movimento (Compagnon, 2001, p. 148).

A revalorização do leitor, como já afirmamos, abriu caminhos para que o fundamentalismo se desenvolvesse e reivindicasse autoridade interpretativa, ainda que em um movimento paradoxal – embora ele tenha por pressuposto a limitação total da liberdade interpretativa do leitor. O receio de valorização desse sujeito fez com que o fundamentalismo se fortalecesse, com uma volta ao texto fechado em si, sem leitor. Isso acontece porque a autonomia concedida a ele desconstrói as instâncias de controle representadas por uma interpretação concentrada na mão de poucos. Proust, por exemplo, afirmava a impossibilidade de uma leitura inocente ou transparente, defendendo que todo leitor vai ao texto com seus pressupostos, normas e valores (Compagnon, 2001, p. 148).

Há que se notar, porém, que o fundamentalismo não é uma forma de leitura coerente com correntes importantes dessa nova pesquisa de recepção. O próprio

Proust afirma, por exemplo, a necessidade de que o leitor permita-se modificar pela prática dinâmica de leitura e interpretação pessoal (Compagnon, 2001, p. 148), movimento que o fundamentalismo bíblico faz questão de não permitir: ele pretende unicamente a uniformização da conduta daqueles que seguem as interpretações prontas oferecidas pelos líderes.

Duas teorias dentro dos novos estudos de recepção precisam ser mencionadas. A primeira delas é a Teoria dos Gêneros, que afirma que os gêneros literários não somente permitem a classificação dos textos, como também funcionam como esquema de recepção (Compagnon, 2001, p. 157). Funcionam como primeira mediação entre a obra e o público, atuante já desde a expectativa. Ligado a essa teoria está Northrop Frye, o que torna compreensível a sua forma de abordagem da Bíblia nas obras já referidas. Frye procura identificar as principais características dos gêneros nos textos bíblicos e, a partir dessa identificação, faz suas propostas de leitura e interpretação.

Todavia, outra corrente, sobre a qual nos interessaremos mais nesta tese, é a corrente das Teorias da Leitura. Elas criticam a defesa de que o autor implícito seja ainda a presença do autor real na obra e defende a valorização do leitor na produção da significação literária. Dois autores partidários dessa corrente de teorias são, em muitos pontos, adversários intelectuais, mas oferecem contribuições ímpares para nossa análise do fundamentalismo sob a ótica da literatura; são eles Umberto Eco e Stanley Fish. O primeiro será de grande relevância no reconhecimento dos limites interpretativos que o próprio texto circunscreve, o que desautoriza muitas reivindicações do fundamentalismo. Adiante, notaremos as contribuições de Stanley Fish.

Ainda na sua obra *Lector in fabula* (2011), Umberto Eco propõe que o chamado leitor-modelo seja uma estratégia construída pelo autor de um texto ao imaginar a recepção ideal: “o texto é um produto cujo destino interpretativo deve fazer parte do próprio mecanismo gerativo. Gerar um texto significa executar uma estratégia de que fazem parte as previsões dos movimentos de outros” (Eco, 2011, p. 39). Assim, a previsão de como o leitor operará faz parte do processo de criação de uma obra e precisa ser pensada estrategicamente por um autor. Esse é um movimento natural. Se, ao escrever uma frase, um autor julga que determinada palavra será mal interpretada, ele a troca por outra, que acredita provocar a melhor compreensão do

sentido que ele pretende escrever. Esse é um exemplo simples das estratégias que determinado autor cria para condicionar a interpretação de sua obra.

O leitor-modelo, portanto, será aquele que se movimenta, no processo interpretativo, conforme previra o autor empírico. Por esse motivo, será sempre muito difícil que o leitor-modelo coincida com o leitor empírico. Ainda assim, ele ecoa algo do que o autor empírico pretendia e, por isso, tem afinidades com o primeiro público-leitor. Daí decorre a importância de conhecer o contexto no qual os textos nasceram, não só para que seja possível inferir sobre o autor, mas para que também se possa conhecer o primeiro público que recebeu os textos, que pode ajudar a assumir a posição de um leitor-modelo mais próximo do pretendido pelo autor empírico. É por isso que a ideia de leitor-modelo é uma estratégia textual, “um conjunto de condições de êxito, textualmente estabelecidas, que devem ser satisfeitas para que um texto seja plenamente atualizado no seu conteúdo potencial” (Eco, 2011, p. 45).

Assim como as estratégias que compõem a figura do leitor-modelo são definidas pelo texto, também uma figura de autor-modelo pode ser encontrada por meio dele – ao contrário do autor empírico: “também o leitor empírico, como sujeito concreto dos atos de cooperação, deve configurar para si uma hipótese de Autor, deduzindo-a justamente dos dados de estratégia textual” (Eco, 2011, p. 46). Porém, enquanto a previsão de um leitor-modelo é algo muito improvável de se verificar na prática, o desvelamento do autor-modelo é uma ação mais plausível – o que não quer dizer que seja igualmente plausível o encontro do autor real:

A hipótese formulada pelo leitor empírico acerca do próprio Autor-Modelo parece mais garantida do que aquela que o autor empírico formula acerca do próprio Leitor-Modelo. Com efeito, o segundo deve postular algo que atualmente ainda não existe e realizá-lo como série de operações textuais; o primeiro, ao invés, deduz uma imagem-tipo de algo que se verificou anteriormente como ato de enunciação e está textualmente presente como enunciado (Eco, 2011, p. 46).

Ao tratar do leitor-modelo, Umberto Eco esclarece o lugar que ocupa, para a recepção, o contexto no qual estão inseridos o autor empírico e a comunidade da primeira recepção dos textos. Ao tratar da morte do autor e, depois, sobre a relevância do autor-modelo sobre o autor empírico, não se pode correr o risco de sugerir que o contexto no qual os textos surgiram seja irrelevante para a recepção e interpretação. Pelo contrário, eles continuam tendo total importância, especialmente quando nos

dedicamos ao exame a respeito dos códigos utilizados para a elaboração do texto e, principalmente, as finalidades específicas que justificariam a utilização de determinado esquema de códigos – não outro – em determinado contexto. Assim afirma Eco:

Para realizar-se como Leitor-Modelo, o leitor empírico tem naturalmente deveres “filológicos”, ou seja, tem o dever de recuperar, com a máxima aproximação possível, os códigos do emitente (...). Isto significa ver o texto nas suas circunstâncias de enunciação. Se aquele texto executa um trajeto comunicativo mais amplo e circula como texto “público” não mais atribuível ao seu sujeito enunciativo original, então será preciso vê-lo na sua nova situação comunicativa, como texto que, por intermédio do fantasma de um Autor-Modelo muito genérico, se reporta ao sistema de códigos e subcódigos aceito pelos seus possíveis destinatários e que, por conseguinte, quer ser atualizado segundo a competência da destinação (Eco, 2011, p. 47).

O conjunto de códigos referido por Eco é o que Alter (2007, p. 79) chamara simplesmente de convenções literárias. Chegamos a uma encruzilhada no processo interpretativo que o próprio Eco reconhece como possível. Pode ser que determinado texto literário, por muitas razões possíveis, circule em um contexto tão diferente que impossibilite a atribuição de algumas características a seu sujeito enunciativo original. No caso bíblico, isso acontece ao menos por três razões: primeiro, pelo longo tempo entre a escrita e a interpretação contemporânea; segundo, pelo abismo cultural existente entre Ocidente e Oriente Próximo; terceiro, pela responsabilidade, que hoje se impõe sobre o texto bíblico, de sustentar uma fé monoteísta cuja estrutura moral, cultural e semântica é muito mais arrojada do que a fé que esses mesmos textos sustentaram em sua origem. Essas razões descontextualizam os textos bíblicos com diferentes intensidades e se não compreendidas de forma adequada podem alimentar leituras fundamentalistas.

A necessidade de atualização do sistema de códigos, no caso desses textos já muito distantes de seus contextos originais, segundo Umberto Eco, será responsabilidade da destinação. Para o semiólogo, esse processo é marcado pela discriminação ideológica:

O texto conotará então discriminação ideológica. Trata-se naturalmente de decisões cooperativas que exigem avaliações a propósito da circulação social dos textos, de modo que se devem prever casos em que se delineia conscientemente um Autor-Modelo que chegou a tal situação em virtude de eventos sociológicos, embora

sabendo que este não coincide com o autor empírico (...). Não é difícil perceber que aqui se está delineando o estatuto das “interpretações” sociológicas ou psicanalíticas dos textos, em que se procura descobrir o que o texto, independentemente da intenção do autor, de fato diz, seja acerca da personalidade ou das origens sociais do autor, seja acerca do próprio mundo do leitor (Eco, 2011, p. 47, grifo do autor).

É o que acontece no caso dos relatos ou do texto bíblico. Estamos conscientes de que nenhuma dessas análises a respeito da dinâmica entre autor e leitor no processo interpretativo são interessantes aos fundamentalistas: pelo contrário, eles desejam praticar uma leitura que sequer chegue à interpretação, como veremos a seguir. Consideramos importante, no entanto, perceber que a interpretação bíblica exige critérios interpretativos cuidadosos e que dependem, mais até que em outras literaturas, do bom senso interpretativo de seus leitores. Com tal abertura, a possibilidade de um enviesamento ideológico das interpretações – vastamente presente nas leituras fundamentalistas – torna-se um risco muito presente.

É importante notar que qualquer conceituação que façamos, porém, não evidencia para os fundamentalistas a grande contradição de seus modos de leitura e interpretação da tradição porque, de maneira geral, o fundamentalismo instrumentalizado está aliado a uma maneira tradicionalista de compreender a Igreja. Assim, seu referencial teórico está em uma teologia tridentina e pré-conciliar, no caso do catolicismo romano. Nosso excursus teórico, no entanto, permanece útil porque possibilita sair do campo do fundamentalismo ingênuo – aquele não instrumentalizado por projetos específicos de controle de consciências que servem a posições fundamentalistas e tradicionalistas.

Na verdade, as proposições de Umberto Eco aqui expostas estariam bem sintetizadas em uma conferência posterior. O autor defende que, entre a intenção do autor, enunciada como *intentio auctoris*, e a intenção do leitor, enunciada como *intentio lectoris*, existe a *intentio operis* – a intenção do texto. Tanto as exigências interpretativas impostas ao leitor como as estratégias e escolhas do autor só poderiam ser acessadas por intermédio do texto e, portanto, é a obra soberana no processo interpretativo e, mais que isso, no esquema de comunicação entre autor e leitor.

Tais proposições de Umberto Eco são excepcionalmente relevantes na área dos estudos bíblicos porque, ainda hoje, se fazem perguntas do tipo: foi Moisés mesmo quem escreveu o Pentateuco? Os profetas de Israel deixaram escritos ou não? Se a comunidade joanina escreveu o Evangelho, então ele não teria menor

autoridade que os demais? Se João não teve mesmo as visões do Apocalipse, então o texto é todo uma mentira? Algumas dessas perguntas acabam encontrando respostas que descredibilizam o texto quando, se levamos em conta as propostas de Eco, elas não deveriam influenciar em nada a leitura e a interpretação. A arqueologia das terras bíblicas possibilita ainda alguns descobrimentos cujos limites não podemos inferir, mas é muito improvável que consigamos ainda algum avanço no conhecimento dos autores reais dos textos da Bíblia. Então, contentar-nos com o conhecimento do autor-modelo economizaria muitos esforços, enquanto, por outro lado, compreendê-lo como estratégia textual nos abriria um campo de visão totalmente novo e vasto a respeito da Bíblia, desvinculados da investigação histórica sobre quem foram ou o que pretenderam aqueles que escreveram as Escrituras.

2.5.2 A interpretação e seus limites

Ao afirmar que uma obra é aberta e possui inúmeras interpretações possíveis, Eco não sugere que a obra em questão admita qualquer interpretação. A necessidade de precisão a respeito de suas proposições o levará à produção de duas outras literaturas críticas, nas quais o autor defenderá a existência de um limite para a interpretação dos textos literários. São elas: **Os limites da interpretação** (2015) e **Interpretação e superinterpretação** (2005).

Ambas as obras serão significativas na reafirmação do que Eco já defendera em suas pesquisas precedentes. Ele reafirma que o texto “depois de separado de seu autor [...] e das circunstâncias concretas de sua criação [...] flutua [...] no vácuo de um leque potencialmente infinito de interpretações possíveis” (Eco, 2005, p. 48). Ainda assim, o autor não se furta ao esclarecimento imediato e objetivo dos equívocos que circundaram a compreensão dessas propostas teóricas, enunciando, em diversos momentos que “a noção de uma semiótica ilimitada não leva à conclusão de que a interpretação não tem critérios. [...] Dizer que um texto potencialmente não tem fim não significa que todo ato de interpretação possa ter um final feliz” (Eco, 2005, p. 28). Concluindo que não há como definir critérios para provar a autenticidade de uma interpretação, ele dedicará a reflexão dessas duas obras a evidenciar que “o texto interpretado impõe restrições a seus intérpretes” (Eco, 2015, p. XXII).

Por fim, será importante às finalidades desta tese compreender que o exame dos limites da interpretação coloca em evidência a distinção entre a interpretação e o

uso de um texto. Essa segunda ação refere-se à ampliação do universo de sentido do texto e à ultrapassagem desses limites interpretativos. A proposta da diferenciação entre interpretação e uso não necessariamente classifica uma como boa prática e outra como perversão de leitura:

Defender a interpretação do texto contra o uso dele não significa que os textos não possam ser usados. Mas o livre uso deles nada tem a ver com sua interpretação, visto que interpretação e uso sempre pressupõem uma referência ao texto-fonte, quando mais não seja, como pretexto (Eco, 2015, p. 18).

No desenvolvimento dos capítulos desta tese, perceberemos que alguns sentidos reivindicados para o texto bíblico por parte do fundamentalismo são mais bem compreendidos como formas de uso do texto bíblico. Primeiro, porque atendem a ideologias específicas de seus leitores; depois, porque estão fora dos limites interpretativos mencionados por Umberto Eco. Na verdade, a leitura fundamentalista está aquém das possibilidades abertas pelo texto, fora de seus limites mínimos ao não alcançar sequer uma parcela do simbólico propiciado pelas suas construções. Nesse sentido, Eco reconhece, por exemplo, que “é típico das alegorias suportar uma leitura literal (tanto que lemos literalmente muitas alegorias das quais se perdeu a chave interpretativa) (Eco, 2015, p. 115). No entanto, continua o autor refletindo que, a partir do momento em que “a alegoria é reconhecida como tal, são as imagens por ela descritas, e não os signos verbais evocadores dessas imagens, que passam a assumir estatuto metafórico” (Eco, 2015, p. 116). Ao interromper a leitura nesse primeiro movimento possível, o fundamentalismo fica aquém desses limites que estão para adiante da interpretação literal.

Outras interpretações se sustentam somente dentro de um recorte muito específico. No caso do Novo Testamento, há afirmações sobre Jesus que não se mostram verificáveis nos quatro evangelhos, mas em apenas alguns deles. Assim, encontramos-nos diante de um problema: embora a exegese e a pesquisa histórica possam discernir as diferentes tradições e camadas de composição, os diferentes cânones à disposição propõem a Bíblia como um conjunto unificado de textos sagrados. Há, portanto, um sentido em considerar a Bíblia em sua totalidade, em analisar os diferentes textos em perspectiva sincrônica, não somente lendo suas camadas como se fossem independentes, como se lêssemos os manuscritos separados que as primeiras comunidades liam. A consideração da Bíblia em sua

perspectiva unificada – admitindo-se um cânon como referência – amplia o campo interpretativo por permitir o estabelecimento de relações transtextuais de alusão, releituras ou mesmo correções ainda dentro do campo dos textos bíblicos.

Na presente tese, ao longo dos capítulos, procuraremos aprofundar os critérios que Umberto Eco propõe para a evidenciação dos limites do ato interpretativo. Aplicaremos tais critérios a textos bíblicos determinados, com o apoio e a contribuição de análises literárias e exegéticas dos mesmos textos. Nosso objetivo é que a aliança entre as proposições de Umberto Eco e as análises textuais possa abrir um caminho para o reconhecimento dos limites interpretativos de textos bíblicos. Estabelecido tal limite, será possível situar as leituras fundamentalistas e analisar, com base na pesquisa literária, quando elas produzem interpretações e quando constituem um uso do texto para finalidades específicas. A relevância deste trabalho consiste em demonstrar uma dentre tantas contribuições das teorias literárias aos estudos bíblicos ao mesmo tempo em que fornecerá bases teóricas para a contestação da autoridade do fundamentalismo como corrente interpretativa, uma vez que seus efeitos têm sido catastróficos, em muitos casos. Assim, julgamos importante que a referida análise dos textos seja também precedida, em cada caso, por um panorama histórico, político e social dos efeitos do movimento que se embasa na leitura fundamentalista dos textos em questão. Essa explanação será feita de modo pormenorizado nos capítulos subsequentes.

Consideramos importante que esta pesquisa trouxesse um panorama dos referidos contextos, especialmente os sócio-políticos, porque acreditamos que eles sejam ilustrativos dos alcances que determinadas leituras e interpretações podem ter. Por conseguinte, demonstram também o grande valor de determinadas obras literárias, o poder de transformação que a teoria literária alcança e sua função. Tudo isso é potencializado quando consideramos a Bíblia nos contextos religiosos, porque ela, assim, condiciona relações institucionais e de poder consecutivas a seu uso e aos mecanismos admitidos para sua interpretação. Desse modo, a escolha por um ou outro método de interpretação – e mesmo o discurso da não interpretação – diz muito sobre a forma como o indivíduo compreende a si mesmo dentro de uma comunidade.

2.5 FUNÇÕES DA LITERATURA BÍBLICA

Não podemos prosseguir o nosso estudo sem que antes façamos, também, uma reflexão a respeito das funções da literatura e de que modo elas operam no caso particular da literatura bíblica. Compreender a função da literatura na Bíblia também faz parte dessa dinâmica de pacto entre leitor e autor, ainda que, com o tempo, as funções de determinados textos tenham variado – seja em função da alteração do campo semântico seja do contexto histórico e, principalmente, religioso em que estão sendo lidos; seja em função da perda de alguns motivos que outrora exigiram o cumprimento de determinadas funções. Fato é que grande parte dos fatores que levam a leituras fundamentalistas também está associada a má compreensão das funções cumpridas ou atribuídas aos textos da Bíblia.

A clássica proposição das funções da Literatura é feita por Dídimo (1983), em analogia às funções da linguagem propostas por Jakobson, ainda que os desdobramentos da pesquisa literária tenham demonstrado que as funções da Literatura não funcionam conforme as da linguagem. Enquanto as funções da linguagem são excludentes, por exemplo, as funções da Literatura podem se sobrepor ou até mesmo combinar-se em um mesmo texto. Dídimo, no entanto, propôs que às funções da linguagem – a saber: poética, emotiva, conativa, metalinguística, referencial e fática – correspondiam as funções da Literatura, que ele enumerou como sendo “não (...) mais que expansões ou extensões das funções da linguagem” (Dídimo, 1983, p. 137). É possível, portanto, compreender a proposição das funções da Literatura segundo o esquema a seguir:

Tabela 2 – Funções da Literatura

Fator da comunicação	Função da linguagem	Função da Literatura	Enfoque dos estudos literários
1. Texto	Poética	Lúdica	Estudos formalistas e estruturalistas
2. Emissor	Emotiva	Catártica	Estudos históricos e biográficos
3. Receptor	Conativa	Pragmática	Estudos de estética da recepção
4. Código	Metalinguística	Metaliterária	Estudos metaliterários (estudos literários em obras de criação literária).
5. Referente	Referencial	Cognitiva	Estudos hermenêuticos
6. Contato	Fática	Sinfrônica	Estudos sobre a literatura de contato sinfrônico entre o real e o imaginário, o

			natural e o sobrenatural, como o realismo maravilhoso, o discurso fantástico, a poesia mística e a literatura infantil.
		Humanizadora	

Fonte: elaborado pela própria autora, a partir de Dídimo (1983, p. 137-138).

Assim Dídimo explica as pretensões da Literatura segundo cada função:

A função *lúdica* está sem dúvida relacionada com a função poética da linguagem. É uma função elaboradora do texto, uma função "têxtil" ou "textural", centrada no poema. A função *catártica* da literatura é, na verdade, uma expansão da função emotiva ou expressiva da linguagem. A função *pragmática*, no seu apelo ao compromisso social, ao engajamento político, ao valor pedagógico, é uma expansão da função conativa ou apelativa da linguagem. Há também uma função *metaliterária*, uma metaliteratura, em estreita ligação com a função metalingüística; uma função *cognitiva* (a literatura como forma "*sui generis*" de conhecimento) vinculada à função referencial da linguagem; e, afinal, a função *sinfrônica* da literatura que, na sua ânsia de superar as barreiras do tempo e do espaço, criando uma terceira dimensão transpoética - é, de algum modo e num nível diferente, uma função fática, de contato, de sintonia. Poderíamos ainda falar numa sétima função, função-síntese, que seria a grande função *humanizadora* da literatura. Corresponderia à grande função comunicadora da linguagem (Dídimo, 1983, p. 137, grifos do autor).

Dessa forma, é preciso compreender que a dinâmica dos textos literários atende de formas diferentes a funções diferentes. A organização interna, as escolhas redacionais e até mesmo os significados atribuídos a palavras e expressões são próprios a cada função identificada. No caso bíblico, como já mostramos, descobrir qual função era pretendida pelo autor de um texto importa muito pouco. Em nosso caso, importa compreender qual função o texto bíblico pode desempenhar no contexto contemporâneo em que o lemos e, mais do que isso, importa reconhecer que a presunção de determinada função para o texto por parte do leitor implica em sua interpretação. As questões ideológicas associadas ao trabalho do leitor empírico na última seção ganham, aqui, especial destaque. Atribuir ao texto uma função que ele não comporta, por exemplo, também pode conduzir a um desvirtuamento de sua interpretação, com a produção de discursos ilusoriamente amparados pelo texto.

Com o passar dos anos, os teóricos da Literatura estudaram as funções propostas por Dídimo e até modificaram o nome ou o número das funções efetivamente atuantes sobre o texto literário. Antonio Candido concorda com Dídimo,

no entanto, ao defender que a grande função da literatura é a “função humanizadora (...), isto é, (...) a capacidade que ela tem de confirmar a humanidade do homem” (Candido, 1972, p. 1). Vista sob a ótica das religiões ou sob a ótica cultural e antropológica, a Bíblia tem como primeira atribuição a compreensão profunda do homem, sempre à luz da fé em Deus. É verdade que também depende da crença o entendimento do que significa tal confirmação da humanidade do homem. As religiões judaica e cristã a compreendem em especial relação com a divindade de Deus, já que as primeiras linhas bíblicas assim definem o primeiro contato entre o ser humano e Deus: “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança (...)’. Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” (Gn 1,26-27).

Ao longo desta tese, no exame de diferentes textos bíblicos, procuraremos identificar as funções a que eles se referem. Nesta introdução conceitual, no entanto, desejamos acompanhar duas afirmações de Antonio Candido em sua palestra **A literatura e a formação do homem** (1972), que consideramos importante a título de introdução e que está ainda no nível do primeiro contato com a Bíblia e da concepção do que ela é, antes mesmo que se leiam e interpretem seus textos. Primeiro, há que se destacar a correlação que Candido faz entre a função psicológica da Literatura e a necessidade humana pela ficção e pela fantasia:

Um certo tipo de função psicológica é talvez a primeira coisa que nos ocorre quando pensamos no papel da literatura. A produção e fruição desta se baseiam numa espécie de necessidade universal de ficção e de fantasia, que decerto é coextensiva ao homem, pois aparece invariavelmente em sua vida, como indivíduo e como grupo, ao lado da satisfação das necessidades mais elementares. E isto ocorre no primitivo e no civilizado, na criança e no adulto, no instruído e no analfabeto. A literatura propriamente dita é uma das modalidades que funcionam como resposta a essa necessidade universal, cujas formas mais humildes e espontâneas de satisfação talvez sejam coisas como a anedota, a adivinha, o trocadilho, o rifão. Em nível complexo surgem as narrativas populares, os cantos folclóricos, as lendas, os mitos (Candido, 1972, p. 3).

Na literatura bíblica, essa necessidade é muito presente, especialmente em narrativas do Antigo Testamento. Elas exigem, no entanto, que o leitor esteja disposto a assumir o pacto de considerá-las como ficções realizadoras de uma função psicológica que não se poderia realizar de outra forma – ao menos não para os autores e primeiros ouvintes/leitores do texto. No capítulo subsequente, dedicar-nos-emos à

reflexão sobre as causas e os efeitos de considerar tais textos fora de sua função inicial. Por que se tem tanta dificuldade em aceitar que alguns textos bíblicos sejam ficcionais? Se não se compreende ou não se aceita que sejam ficcionais e que visem ao desempenho de uma função psicológica, de que modo são lidos esses textos? Quais funções são a eles atribuídas?

Enfim, há uma questão ao redor da representação da realidade, que também precisa ser levada em conta. De que modo a Bíblia constrói sua mimese? Como percebem o mundo aqueles que o mimetizam na literatura bíblica? Qual é o mundo possível criado pela literatura bíblica e de que modo esse mundo possível é mimese do mundo real, hoje, tantos séculos após sua escrita?

Sabemos que um grande número de mitos, lendas e contos são etiológicos, isto é, são um modo figurado ou fictício de explicar o aparecimento e a razão de ser do mundo físico e da sociedade. Por isso há uma relação curiosa entre a imaginação explicativa, que é a do cientista, e a imaginação fantástica, ou ficcional, ou poética, que é a do artista e do escritor (Candido, 1972, p. 4).

Da relação entre a imaginação e o modo como ela se relaciona com o mundo mimetizado na literatura, chegamos ao segundo ponto do pensamento de Candido a ser explorado neste capítulo inicial. Afirma o autor que a Literatura tem função transformadora e integradora incidente sobre seus pontos de contato com a realidade. Dessa forma,

a evocação dessa impregnação profunda mostra como as criações ficcionais e poéticas podem atuar de modo subconsciente e inconsciente, operando uma espécie de inculcamento que não percebemos. Quero dizer que as camadas profundas da nossa personalidade podem sofrer um bombardeio poderoso das obras que lemos e que atuam de maneira que não podemos avaliar (Candido, 1972, p. 5).

Candido refere-se, assim, a um efeito que a Literatura provoca sobre quem a lê que vai além das escolhas conscientes do leitor. Não nos parece, no entanto, que a Bíblia consiga, ainda hoje, operar livremente e com tamanha autonomia, dada a carga de semântica religiosa e moral que já foi justaposta a seus textos ao longo dos séculos de sua leitura. Queremos dizer que há um pressuposto religioso que nem sempre torna o leitor absolutamente permeável pelo texto como no caso de outras literaturas às quais não se tenha atribuído um significado histórico externo. A Bíblia, assim, talvez aja com maior autonomia sobre os que não professam alguma crença

religiosa – o que acaba sendo terrivelmente paradoxal com relação àquele segundo momento de leitura, no qual atua com protagonismo o Espírito que inspirou os autores e inspira os leitores. Ele, sim, poderia atuar com autonomia sobre os crentes, mas os pressupostos tomados como ponto de partida no contato com a Literatura bíblica acabam por revelar-se um muro não só na leitura literária como também, e principalmente, na leitura eclesial das Escrituras. Também esses pressupostos precisarão ser levados em conta ao analisar os textos bíblicos nos capítulos subsequentes desta tese.

É possível perceber, portanto, que foi necessário um longo tempo para que a Bíblia pudesse ser lida e interpretada como obra literária. Nesse longo processo, a leitura e a interpretação, seguindo outros pressupostos, fizeram com que a Bíblia fosse ganhando uma sacralidade que configurou uma forma própria de leitura e a afastou, muitas vezes, de métodos científicos e, particularmente, literários. Hoje são grandes os esforços, portanto, para situar novamente a Bíblia no lugar que ela deve ocupar, sem tirá-la dos altares, mas também sem fechar suas páginas à liberdade interpretativa de cada leitor, que a Literatura pode conduzir muito bem.

Neste capítulo buscamos indicar algumas balizas para que a Bíblia seja recolocada em um lugar que não a desvalorize, mas realce os tesouros de suas páginas. A primeira delas – e que consideramos a principal – é a capacidade de novamente ler esses textos como provavelmente sua primeira recepção o fez: como textos míticos. Não mitos de acordo com o senso comum contemporâneo – quase um antônimo de verdade –, mas conforme a compreensão da Literatura, o que fizemos apoiados especialmente nas teorias de Paul Ricoeur (2010) e Northrop Frye (2022). Isso exige ler os textos na expectativa de entender o que eles disseram aos seus leitores a respeito do fundamental de sua identidade, especialmente à diferença das comunidades religiosas circunvizinhas. Isso permite compreender as relações éticas que foram relevantes no processo de sua composição e o querigma por elas anunciado.

Continuamos o destaque dos elementos que precisam ser observados na leitura dos textos da Bíblia discutindo as suas dinâmicas de autoria e recepção. Enquanto as teorias literárias operam livremente com relação à autoria dos textos bíblicos, há que se considerar, no amplo contexto de sua recepção, que muitas pessoas a recebem como um texto inspirado. Portanto, embora a academia – tanto no campo teológico como no campo literário – reconheçam as dinâmicas de autoria

da Bíblia, a complexidade da fé na inspiração do texto impõe-se sobre sua recepção e contestar um modo fundamentalista de leitura, inevitavelmente, implicará dialogar com a noção de texto inspirado, além das imbricações da autoria no aspecto da criação poética.

O fundamentalismo flutua no quadro que apresentamos como uma prática interpretativa que não pode ser considerada um método, por não apresentar rigor científico. Por isso, é uma forma de leitura que deve ser desautorizada na aplicação a qualquer texto literário, sob pena de provocar efeitos que vão além de divergentes opções interpretativas, sobretudo quando os textos em questão são considerados, em contextos religiosos, como textos sagrados. Ainda assim, essa forma de leitura persiste na prática de muitas pessoas e líderes religiosos e ganha força, principalmente em decorrência da ascensão das retrotopias⁴² no âmbito da religião. Demonstraremos como o fundamentalismo, especialmente em associação com essas formas retrotópicas de religiosidade, não consegue sustentar-se diante das premissas literárias, mas faz-se mister examinar também os possíveis efeitos de sua prática e disseminação na contemporaneidade. É o que faremos no capítulo a seguir.

⁴²O conceito, segundo Zigmunt Bauman, refere-se às recentes “visões instaladas num passado perdido/roubado/abandonado, mas que não morreu, em vez de se ligarem a um futuro ‘ainda todavia por nascer’” (Bauman, 2017, p. 10) e refere-se a um saudosismo de um passado idealizado, que intenciona transpô-lo, nessa forma idealizada, para o presente, sem adequada atualização de acordo com as novas características do tempo presente.

3 “NÃO ACREDITAMOS EM DEUS, NO ENTANTO, ELE PROMETEU-NOS A PALESTINA”⁴³: REIVINDICAÇÕES DE POSSE SOBRE A TERRA PROMETIDA A PARTIR DE TEXTOS BÍBLICOS

Moisés, meu servo, morreu; agora, levanta-te!
Atravessa este Jordão, tu e todo este povo,
para a terra que dou aos israelitas. Todo lugar
que a planta dos vossos pés pisar eu vo-lo
dou, como disse a Moisés. Desde o deserto e
o Líbano até o grande rio, o Eufrates, toda a
terra dos heteus, e até o Grande Mar, no
poente do sol, será o vosso território.
Ninguém te poderá resistir durante toda a tua
vida; assim como estive com Moisés, estarei
contigo: jamais te abandonarei, nem te
desampararei
(Js 1,2-5).

Há temas que perpassam toda a Bíblia, entre Antigo e Novo Testamentos, como, por exemplo, a aliança entre Deus e os homens, a fidelidade à Lei, a correspondência entre fé e obras e a compaixão divina perante os tropeços da humanidade. A relação entre o povo eleito por Deus e sua habitação em uma Terra por ele Prometida é um desses temas transversais, tratado e interpretado de modos diferentes pelos textos bíblicos. No Pentateuco e nos Livros Históricos encontram-se as narrativas que comumente são utilizadas para embasar a narrativa do direito à Terra, enquanto nos Livros Proféticos já é possível encontrar uma primeira recepção das narrativas fundantes, interpretadas segundo o contexto e a época dos Profetas. No Novo Testamento, o tema aparece ainda mais no transfundo dos acontecimentos, presente especialmente na controvérsia existente entre os primeiros seguidores de Jesus a respeito dos destinatários de sua missão.

Nesta tese, nosso objetivo tem sido analisar a Bíblia como Literatura em contraste com as interpretações levantadas por leituras fundamentalistas. Neste capítulo, portanto, dedicaremos nossas reflexões ao fundamentalismo bíblico, apresentando sua definição e conceituação, inicialmente. Para que seja possível aprofundar o exame dos limites e dos efeitos que podem decorrer de tais leituras, elegemos, como recorte de exemplos, a instrumentalização das leituras

⁴³ Título de um ensaio de Amon Raz-Krakovitzkin que é mote para as reflexões de Illan Pappé em **A Bíblia a serviço do sionismo** (2020).

fundamentalistas a serviço da criação e disseminação de ideais e políticas ao redor do tema da posse da Terra Prometida. Examinaremos, então, sua ocorrência em contextos cristãos e sionistas. Por fim, investigaremos o papel das interpretações na constituição de comunidades, discutindo as decorrências do fundamentalismo enquanto método predominante de leitura para determinadas comunidades.

3.1 O FUNDAMENTALISMO BÍBLICO

De modo geral, o fundamentalismo é a intenção de fidelidade aos fundamentos da fé determinantes para algum grupo religioso. Ele pretende o acesso puro e não mediado por quaisquer interpretações à mensagem transmitida pelo transcendente por meio seja da pregação oral, seja da tradição religiosa seja dos textos sagrados. Ele é mais que uma leitura, mas uma postura diante do texto, do mundo e, mais propriamente, da forma como o texto impacta o mundo. Enquanto, para a Literatura, a Bíblia teria uma função mais próxima da humanizadora e até mesmo da função sinfrônica, dado o seu simbolismo que permite o ser humano pensar o transcendente, o fundamentalismo a vê com função pragmática, como um conjunto normativo de orientações práticas e objetivas para que o indivíduo viva sua fé. É verdade que a religiosidade encontra na Bíblia algum tipo de normatividade, mas há diferença entre encontrar essa normatividade por meio de uma leitura simbólica e metafórica, sincrônica do texto, e busca-la por meio da leitura da Bíblia como livro de receitas ou código legal, que é em certa medida o que o fundamentalismo tem feito. Na verdade, o fundamentalismo é uma busca pelo literalismo que pode aplicar-se a qualquer texto, sendo ele escrito ou não. Também com relação aos textos jurídicos, por exemplo, há correntes de leitura fundamentalista. Antes de apresentar o que chamamos de fundamentalismo bíblico sob a ótica da recepção literária, é importante distingui-lo daquilo que se considera o fundamentalismo enquanto movimento religioso.

O fundamentalismo, enquanto forma de leitura, existe desde que o ser humano interpreta textos, portanto, está presente na leitura de textos desde a Antiguidade. Porém, como movimento religioso assim autodenominado, o fundamentalismo surge especialmente nos Estados Unidos e vai, pouco a pouco, se delineando como uma corrente religiosa do protestantismo conservador. Essa forma de leitura dos textos, aplicada a diversas formas de conhecimento do mundo, passa a caracterizar e referenciar uma corrente bem delineada dentro da tradição cristã. Pouco a pouco, o

fundamentalismo passou de uma corrente interpretativa⁴⁴ a uma corrente de amplas influências e conformações religiosas e políticas:

Entre 1909 e 1915, foi publicada nos Estados Unidos uma série de textos, com edição superior a três milhões de exemplares, sob o título *The fundamentals – a Testimonium to the Truth* (Os Fundamentais – um Testemunho em favor da Verdade). Do título dessa série saiu o nome de um movimento, formado no último terço do séc. XIX por grupos de cristãos conservadores evangélicos. Esse foi crescendo, principalmente graças ao suporte financeiro de leigos bem estabelecidos. Temos aqui o nascimento do fundamentalismo protestante, que determinará os Estados Unidos da América do Norte e que, em pouco tempo, começará a ser exportado para outros continentes e países (Dreher, 2006, p. 82, grifos do autor)⁴⁵.

Os chamados fundamentais eram um conjunto de verdades de fé incontestáveis que, aos poucos, foram sendo colocados acima de toda e qualquer reflexão que se pudesse fazer, especialmente no âmbito institucionalizado das religiões e das igrejas. No protestantismo, essa tendência de retorno às fontes, especialmente às Escrituras, era uma característica derivada da Reforma de Lutero, com todo o empreendimento em favor da popularização ao seu acesso, com traduções, impressões e pregações.

O fundamentalismo enquanto movimento religioso está, portanto, relacionado a uma forma literalista de conceber a dinâmica comunicativa entre o ser humano e a divindade. Dessa forma de concepção, deriva a intenção de fidelidade aos fundamentos da fé, não alterados pela cultura ou pelo tempo, sequer pelas atualizações próprias da modernidade ou da contemporaneidade. Tiago Gomes ressalta que o fundamentalismo surge como negação dos valores emergentes com a modernidade – não só a liberdade, conforme explanamos no capítulo precedente, mas também “antropocentrismo humanista, racionalidade técnico-científica, pluralismo de ideologias e pensamento utópico-revolucionário” (Gomes, 2021, p. 127).

No âmbito católico, inicialmente, também uma reação negativa à modernidade se delineava na chamada controvérsia modernista. Assim nota Tiago Gomes:

⁴⁴Classificamos o fundamentalismo bíblico como uma forma de interpretação no campo teórico. Os fundamentalistas a praticam sob a ilusão da não-interpretação.

⁴⁵Recuperamos nesta Introdução as linhas gerais que consideramos suficientes para uma visão global do movimento. Para um aprofundamento da história do surgimento e desenvolvimento do fundamentalismo, sugerimos consultar: LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. Fundamentalismo: Escritura e Teologia entre fé e razão. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, ano XIII, n. 33, p. 333-359, set./dez. 2009.

Na história do cristianismo, por pressões internas e externas, o integrismo doutrinal foi instrumentalizado como recurso belicoso na reafirmação da institucionalidade. Prova disso foram os conflitos mal resolvidos pelo catolicismo romano na época da controvérsia modernista. Geffré afirma que durante o século XIX, o magistério se declarou contra muitos valores disseminados pela modernidade. Por uma incompreensão ao estado de consciência da época, considerava que “a razão das luzes minava a autoridade da revelação e da tradição, e o surgimento das sociedades democráticas contestava diretamente o princípio hierárquico da sociedade-Igreja”. Essa incompreensão histórica levou o Papa Pio IX a publicar em 8 de dezembro de 1864 a Encíclica *Quanta Cura* contendo um apêndice intitulado *Sílabo* que condena as pretensões sacrílegas da modernidade (Gomes, 2021, p. 138, grifos do autor).

A partir da segunda metade do séc. XX, no entanto, a reação às complexidades trazidas pela modernidade, no âmbito do catolicismo romano, também seguirá o método do retorno às fontes. O retorno ao texto bíblico e a consciência da importância de que todo o povo tivesse acesso a ele estariam em voga como recepção do Concílio Vaticano II, que foi realizado entre 1962 e 1965. Na Constituição Dogmática conciliar **Dei Verbum** (1965), a Igreja Católica reconhecia: “É preciso que os fiéis tenham acesso patente à Sagrada Escritura” (DV 22). No entanto, a Igreja Católica também considerou como suas fontes a memória histórica da Tradição, na qual o texto das Escrituras havia sido recebido e interpretado. Ao lado da intenção do retorno esteve também a recomendação do *aggiornamento* próprio ao Concílio, que propunha lançar, sobre os fundamentos da fé, as luzes dos sinais do tempo presente, com uma abertura dialogal ao mundo, ao tempo contemporâneo, à realidade presente da Igreja e, inclusive, a culturas e credos distintos do Cristianismo.

A diferença entre o desenvolvimento do fundamentalismo como corrente religiosa no protestantismo e as intenções do Concílio Vaticano II não são definidoras dessas denominações religiosas – há fundamentalismo no âmbito católico e há intenção de diálogo com a contemporaneidade no protestantismo. São, no entanto, dois movimentos que representam uma igual intenção de retorno às fontes como reação à modernidade, mas que se realizam de modos diferentes, provocando efeitos também diversos. Há, entre um e outro, uma opção pelo diálogo e pela atualização que abrem a leitura bíblica à percepção e ao acolhimento do diferente.

A publicação dos *Fundamentals*, portanto, gerou um movimento contrário a essa abertura dialogal com o ser humano contemporâneo. A intenção era de que o

leitor de hoje não propusesse interpretações novas em virtude das novas formas de ler e compreender o mundo que a modernidade propunha, então, o fundamentalismo passa a exigir, veladamente, que o ser humano de hoje configure-se ao ser humano de ontem, para que seja capaz de ler a Escritura como outrora ela era lida. As verdades fundamentais⁴⁶ passam a um patamar superior à própria interpretação bíblica, porque se impõem sobre o leitor contemporâneo. Ele deve estar subordinado à afirmação dos fundamentais e não pode refletir ou afirmar nada que os contradiga.

O movimento fundamentalista, em sua origem, tinha, segundo Martin Dreher, duas características principais: 1. Uma reação negativa à modernidade e ao advento das novas formas de pensamento que ela trazia, especialmente, ao campo religioso, podendo ser entendido como um “antimodernismo moderno” (Dreher, 2006, p. 90) e 2. A convicção de que “a política deveria ser cristã”⁴⁷ (Dreher, 2006, p. 85), com a inserção dos fundamentalistas na política com o objetivo de defender a religião cristã, especialmente nas escolas públicas. De maneira paradoxal, embora o fundamentalismo tenha forte associação com o conservadorismo, seus métodos e sua atuação se renovam a cada período histórico, de modo que sua resposta conservadora seja sempre moderna.

Karen Armstrong (2009) sugere que haja uma série de formas distintas de fundamentalismos, cada qual com suas dinâmicas próprias. Em todas essas diferentes formas, no entanto, o padrão permanece sendo o de uma espiritualidade combativa, que surge como reação a alguma crise, que promove um afastamento da sociedade e a criação de uma contracultura em relação a usual contracultura. Portanto, não é objetivo do fundamentalismo a transformação da sociedade, mas a criação de uma nova ordem que funcione para seus objetivos próprios. Seus inimigos parecem ser sempre as políticas e as crenças que conduzem à secularização ou à contestação das estabelecidas bases religiosas: “Os fundamentalistas não veem essa

⁴⁶São elas: “a inspiração verbal, literal, da Bíblia; a afirmação da verdadeira divindade e do nascimento virginal de Jesus; seu sacrifício expiatório vicário por meio de seu sangue derramado e de sua ressurreição corporal; a segunda vinda de Cristo à Terra, na época vista como iminente, com sinais apocalípticos ou com o retorno para um reino milenar, intermediário; não-aceitação dos resultados da ciência moderna, quando não correspondiam ao que designavam de ‘fé bíblica’” (Dreher, 2006, p. 83).

⁴⁷O tema da centralidade da política no pensamento fundamentalista é amplamente desenvolvido em CAMPOS, Breno Martin. Fora do fundamentalismo não há salvação: teologia e política no século XX. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 55, n. 1, p. 116-129, jan./jun. 2015.

luta como uma batalha política convencional, e sim como uma guerra cósmica entre as forças do bem e do mal” (Armstrong, 2009, p. 11).

É importante, porém, observar como o fundamentalismo, paradoxalmente, contribui à secularização que procura combater. Ao buscar o sentido literalista, o modo de leitura fundamentalista dos textos e até das práticas e dos ritos religiosos eliminam o âmbito simbólico que é, necessariamente, aquele que guarda o inaudito, o desconhecido, o incompreensível, o devir da compreensão plena que, na religiosidade, se denomina Mistério. Ao propor que o ser humano compreenda a Revelação divina unicamente por intermédio do texto, o fundamentalismo entende que Deus esteja contido no texto, esvaziando sua grandeza e transcendência que são essenciais à experiência de fé. Portanto, ao mesmo tempo em que critica a secularização pós-moderna, o fundamentalismo ignora o quanto ele se tornou um método para realizar esse processo de secularização. A isso se une o fato de que, especialmente no Brasil do séc. XXI, as formas de religiosidade do passado que amparam comunidades amplas permanecem sendo a da religiosidade popular, que não se aproximou do modo fundamentalista. Aquelas que acessaram o passado por meio do fundamentalismo servem, quando muito, à manutenção individual da fé.

O movimento fundamentalista dos Estados Unidos não se restringiu à América do Norte, mas encontrou correspondentes no mundo inteiro. Embora o fundamentalismo enquanto forma de leitura exista desde a Antiguidade, o seu florescimento como movimento religioso nos Estados Unidos teve correspondências em outros contextos e em outras partes do mundo, provavelmente em decorrência das tendências de reações defensivas à modernidade. Martin Dreher enumera alguns desdobramentos dessa prática de instrumentalização do fundamentalismo por movimentos mais amplos, dentre os quais: a fundação do movimento Tradição, Família e Propriedade (TFP), por Plínio Correia de Oliveira, no Brasil, a partir de 1960; a organização de grupos tradicionalistas católicos, liderados por Lefebvre, na França, a partir da década de 1970; em 1977, a ascensão do movimento sionista ao parlamento de Israel; em 1979, a ocupação de Meca como reação ao governo da Arábia Saudita; no mesmo ano, a fundação do movimento *Moral Majority*, com os cristãos renascidos nos Estados Unidos; e as movimentações do Bloco Parlamentar Evangélico no Brasil a partir de 1980, que culminou na configuração do Partido Liberal (PL) como um partido evangélico (Dreher, 2006, p. 85-88).

A essa forma ampla de compreender a religiosidade, portanto, está relacionada uma forma estrita de prática fundamentalista, aplicada à leitura dos textos sagrados. Esse modo de lidar com os textos e com a religiosidade, aplicados à leitura da Bíblia, é o que chamaremos de fundamentalismo bíblico. Para esse modo de leitura, a busca por um sentido literalista⁴⁸ é a intenção de uma leitura mais pura e mais autêntica, reconhecida com maior autoridade que quaisquer outras interpretações. Na contemporaneidade, o modo fundamentalista de leitura da Bíblia não se circunscreve, apenas, à leitura do texto em si, mas carrega consigo os pormenores do fundamentalismo como movimento religioso, especialmente sua aversão à modernidade, sua postura combativa diante do diferente e suas intenções retróticas. Em virtude dessa relação, antes de dedicarmo-nos à conceituação do fundamentalismo bíblico, faremos um breve excuro sobre sua história enquanto movimento religioso.

Por isso, precisamos definir o fundamentalismo bíblico na contemporaneidade como algo além da simples busca pelo sentido literalista do texto – o que sempre foi a característica principal dessa tendência. Hoje, o que chamamos de fundamentalismo bíblico pretende ser uma leitura não interpretada do texto sagrado que busca seu sentido literalista, mas que também carrega consigo as afirmações doutrinárias e a intenção de combater a pós-modernidade, tanto em suas estruturas de pensamento, como no ser humano contemporâneo. Esse tipo de neofundamentalismo é tratado por Claude Geffré como integrismo doutrinário (Gomes, 2021, p. 120).

Breno Campos (2015) notou que a origem do fundamentalismo no séc. XX esteve relacionada com a negação da identidade do outro pelo desejo de ser igual ao outro. Esse outro pode ser concebido como a força da modernidade, mas, segundo Campos (2015), também como a Igreja Católica. Os fundamentalistas da época desejavam o mesmo poder sobre os pensamentos e sobre a política. Assim, carregando essa inicial aversão ao outro, própria do movimento político, o

⁴⁸É importante notar que sentido literalista é o ilusório sentido do texto não interpretado, como o que popularmente se chama o sentido ao pé da letra. Ele é diferente do chamado sentido literal, que tanto na Idade Média quanto na contemporaneidade os estudos bíblicos consideraram como sendo aquele sentido que o texto realmente comunica, que pode anteceder uma compreensão simbólica ou metafórica, mas que ainda assim só se compreende pela mediação da interpretação. No capítulo precedente nesta tese, discutimos as contradições inerentes à busca por um sentido literal. Mas, a título de conceituação, é importante ter a consciência de que o que a teologia e até a teoria literária denominam sentido literal difere do sentido literalista associado às buscas fundamentalistas.

fundamentalismo bíblico acaba por ter implicações também sobre as relações interpessoais. Ele estende-se como reação combativa ao ser humano que é diferente, uma vez que o ser humano de hoje é, também, um fruto das complexidades da pós-modernidade. Na leitura de textos que convidam ao diálogo, ao cuidado da fragilidade humana e à fraternidade, o fundamentalismo bíblico opta pela leitura do conflito, da guerra, da separação e do combate àquele que, do ponto de vista religioso, age e pensa diferente.

Assim, o fundamentalismo, enquanto forma de leitura, torna-se método para operar uma separação entre aqueles que leem a Bíblia de modo fiel e os outros – que a desconhecem, que a ignoram, ou que a leem ou cultuam de maneira errônea. Telmo José Amaral de Figueiredo ilustra essa intenção de separação que o fundamentalismo bíblico provoca:

O fundamentalismo bíblico, muitas vezes, é a base de apoio para fundamentalismos políticos e científicos. A atitude fundamentalista tem a pretensão de ler o texto bíblico *literalmente*, convencido de que não está interpretando o texto, na ilusão de que esteja recebendo diretamente luz do texto que lhe fala. Para o fundamentalista, ele pratica a verdadeira exegese (interpretação), pois *não é arbitrário*, uma vez que ele toma “objetivamente” o texto que está diante dele. Em segundo lugar, para ele o texto é sempre *acessível*, todos podem compreendê-lo e não somente os especialistas. O texto é *utilizável*, pois é um indicador moral inequívoco. E, finalmente, o texto é *pessoal*, não há necessidade da intervenção e da mediação de alguma autoridade da Igreja (Figueiredo, 2018, n.p., grifos do autor).

Seguindo Figueiredo, podemos enumerar as características principais da leitura fundamentalista da Bíblia: 1. Ilusão de interpretação literal (prática chamada pela crítica teológica de literalismo); 2. Reivindicação de autoridade interpretativa por parte dos líderes fundamentalistas (uma mediação individual, personalizada, em detrimento da institucional); 3. Inutilização de quaisquer métodos interpretativos; 4. Uso do texto para fins de definição de critérios morais e doutrinários; 5. Dispensa das mediações das ciências ou das instituições nas interpretações. O fundamentalismo bíblico lida, direta e cotidianamente, com a questão da interpretação. Para os fundamentalistas, sua prática de leitura evita a mediação da interpretação – praticam uma ilusão de não-interpretação –, mas é consenso entre a Teologia e a Literatura que toda leitura é interpretada. Portanto, do ponto de vista acadêmico, precisamos

considerar o fundamentalismo como uma corrente interpretativa – ainda que seus praticantes afirmem não estar interpretando o texto.

Faustino Teixeira observa que “na raiz do fundamentalismo há o sentimento de insegurança, desorientação ou anomia resultantes de uma dinâmica modernizadora.” (Teixeira, 2008, p. 74). O fundamentalismo vai se delineando, portanto, cada vez mais como uma reação combativa à modernidade e suas novidades. A pós-modernidade, por sua vez, eleva a maiores potências o movimento de desconstrução das instituições e dos discursos vigentes que a modernidade iniciara. Assim sendo, intensifica a sensação de insegurança que alimenta a prática fundamentalista. Otávio da Costa assim caracteriza essa época:

Mais do que uma focalização e um ponto fixo na história, a modernidade é uma condição humana, é uma crença na certeza do cientificismo e da racionalidade, na qual as relações sociais são mudadas. Seu termo seguido – pós-modernidade – não é algo dividido dela, é apenas a maximização do individualismo, enquanto na modernidade o seu ápice ideológico, a focalização dos supostos direitos foram direitos políticos. Hoje o foco é o indivíduo, mas considero isso apenas uma consequência da modernidade e não um período disjuntivo dela (Costa, 2014, p. 222).

O autor destaca, ainda, que a mudança de paradigmas que a pós-modernidade traz influencia as relações sociais, que passam a ser regidas pelo cientificismo e pela racionalidade. Esses novos paradigmas não representavam alternativas ruins ao absolutismo da Idade Média, que incentivava certa violência. Porém, para o indivíduo religioso, a contestação ou mesmo a dúvida lançada sobre as Instituições e seus discursos poderia gerar uma sensação de insegurança e derrubada das verdades estabelecidas. Assim, a forma de leitura fundamentalista do texto é uma reação de busca de segurança por meio da reafirmação das verdades reveladas e outrora proclamadas.

Martin Marty concorda que o fundamentalismo é fruto de uma reação combativa dos fundamentalistas à pós-modernidade, pela qual se sentem atacados. Diz o autor que “o caráter teológico fundamental dos modernos fundamentalismos religiosos – sem esquecer que também há outros – é o oposicionismo” (Marty, 1992, p. 13). Dessa forma, seu discurso se constrói pela negação e pela reação, em uma espécie de contra-ataque “como princípio construtivo” (Marty, 1992, p. 13). Disso decorre que o fundamentalismo esteja intimamente relacionado a uma forma contemporânea de

apologética, segundo a qual os fundamentos da fé parecem ser defendidos (violentamente) contra imaginados ou simbólicos ataques externos. Assim, o fundamentalismo tem a pretensão de apresentar-se como segurança diante da possível sensação de instabilidade causada pela modernidade e sua contestação das instituições e dos discursos pré-estabelecidos (Roxo, 1994, p. 11).

A busca pela afirmação da verdade absoluta faz aderir ao fundamentalismo certo nível de violência, que pode se demonstrar nos discursos e também nas práticas. Cleber Baleeiro (2012) examinou a definição metafísica de verdade como adequação e concordância entre pensamento e coisa. Essa noção de correspondência, no entanto, pressupõe que o ser seja “estável, evidente e passível de manipulação” (Baleeiro, 2012, p. 56). Essa estabilidade vai sendo desfeita pela pós-modernidade que, por um lado, evidencia o caráter subjetivo e mutável das coisas, das pessoas, das identidades e a impossibilidade de sua manipulação objetiva. O cientificismo coloca em evidência a subjetividade até mesmo das memórias do passado, o que incide propriamente sobre a Literatura. Sequer aquilo que se narra sobre o passado pode ser considerado uma manipulação única do que aconteceu, menos ainda o acesso a uma verdade única e absoluta.

A insistência na busca pela verdade em um tempo em que as opiniões e interpretações se multiplicam gera esse instinto combativo. A crença na verdade absoluta implica que todos os discursos diversos sejam vistos como mentiras que ameaçam a difusão do conhecimento da verdade, então o fundamentalismo busca uma posição superior, a partir da qual se considera capaz de invalidar a narrativa do outro em nome de sua própria. Por isso, entre fundamentalistas cristãos do Brasil do início do século XXI, ficou célebre o versículo “Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (Jo 8,32). Entender o discurso diverso como ameaça vai além da percepção da diferença, porque a pretensa verdade passa a ser uma imposição, não uma proposição. Assim afirma Baleeiro:

Nisso se fundamentam os jogos de poder, onde o mais forte que se compreende como portador da verdade pode impor ao outro seu ponto de vista, e nesse sentido a verdade é incontestável. A verdade da metafísica então significa também o fim de todo pluralismo, seja na cultura, no pensamento, nas ciências, na arte e na religião, pois o que deve ser preservado é sempre o que mais se aproxima da real descrição do ser (Baleeiro, 2012, p. 57).

Para o autor, portanto, a superação dessas formas violentas de busca da verdade dependerá da capacidade de abandonar uma visão metafísica da compreensão do que é verdade, passando ao entendimento da linguagem como forma de relacionamento entre o indivíduo e as coisas, o mundo e os acontecimentos. Nessa perspectiva, “a ideia de verdade relacionada à linguagem só pode ser compreendida como interpretação” (Baleeiro, 2012, p. 58). A questão do fundamentalismo está intimamente relacionada à postura do ser humano diante do diferente e as duas vias – diálogo ou rechaço – que podem ser escolhidas para o estabelecimento de uma relação com o outro.

Maria de Lourdes Corrêa Lima, ao analisar o fenômeno do fundamentalismo, afirma que, nesse modo de leitura, “está implicada a afirmação de uma autoridade absoluta, apresentada como sendo o texto sagrado” (Lima, 2009, p. 339). A autora acena, ainda, a respeito da centralidade da doutrina da inerrância⁴⁹ bíblica, também considerada por Campos (2015, p. 117) um fundamento inegociável da teologia fundamentalista, e nota que ela “supõe a inspiração literal, no sentido de inspiração palavra por palavra, que beira à teoria do ditado” (Lima, 2009, p. 341)⁵⁰. A prática de leitura fundamentalista da Bíblia, portanto, considera que, ao leitor fiel e crente, puro e convertido, afastado da mundanidade, a Bíblia demonstra imediata e literalmente a doutrina revelada, sem que seja necessária a mediação de um método no processo de apreensão do sentido do texto. O fundamentalismo, de certa forma, já traz consigo uma expectativa de leitor modelo, que é aquele perfeitamente moldado pela doutrina, dentro da qual a leitura faz sentido. Dessa forma, a formação do indivíduo pela

⁴⁹Doutrina segundo a qual o texto bíblico não comunica erros, nem permite que, em seu seguimento, os fiéis os cometam. A interpretação fundamentalista dessa doutrina é, também, literal. Segundo Tiago de Fraga Gomes: “O fundamentalismo convida a uma reflexão sobre a natureza da verdade atestada pelas Escrituras. Segundo Geffré, em sua radicalização da inerrância bíblica, os fundamentalistas muitas vezes historicizam aquilo que não reivindica historicidade, desconsiderando as dimensões simbólicas e figurativas das narrativas. A inerrância bíblica, segundo o Magistério católico, não pretende isentar a Bíblia de erros históricos e científicos, mas visa assegurar a autenticidade e a relevância salutar da verdade religiosa veiculada pelos textos sagrados” (Gomes, 2021, p. 124).

⁵⁰Embora o senso comum esteja acostumado a associar leituras fundamentalistas a igrejas cristãs neopentecostais, há que se reconhecer que o fundamentalismo tem alcances bem mais amplos. Os diversos documentários veiculados em serviços de streaming e manchetes de revistas que buscam evidências científicas e históricas para narrativas bíblicas baseiam-se em uma espécie de leitura bíblica literalista, num tipo de fundamentalismo high-tech que busca uma leitura emanativa.

doutrina religiosa é esperada como anterior à leitura e não o contrário: a leitura não forma o leitor, mas é condicionada por ele.

No entanto, uma das melhores formas de contradizer esse modo fundamentalista de enxergar o texto sagrado é por meio do conhecimento da tradição filológica do texto, explicitada no capítulo anterior, nesta tese. Embora a Literatura considere o texto que chegou à recepção de hoje para elaborar a interpretação, há que se reconhecer que ele é fruto de um processo de sucessivas cópias e complementações que podiam conter alterações, correções e até mesmo omissões significativas. Quando nos deparamos com as diversas camadas redacionais da Bíblia e a impossibilidade de discernir o que pertence às versões mais originais e o que é recente, ou até mesmo, acréscimos de cópias posteriores, uma questão significativa aparece: se queremos ler fielmente o texto segundo seu significado original, onde está esse texto original? Como desvencilhá-lo dos acréscimos e modificações históricas? Somente essa impossibilidade desconstrói a tese central da possibilidade do fundamentalismo. Isso porque o texto bíblico à disposição hoje é fruto da combinação crítica de um conjunto de milhares de manuscritos, produzidos em três línguas diversas, dos quais grande parte é cópia ou tradução. Não há garantia, portanto, de acesso direto e objetivo a uma revelação pura e individual dirigida aos primeiros autores.

Decorre disso, destarte, que grande parte das pessoas que praticam esse modo de leitura fundamentalista o façam por desconhecimento do texto bíblico. Há uma deficitária formação de grande parte dos que lidam com o texto bíblico, seja no âmbito particular da fé, seja no exercício da liderança, quanto às particularidades de sua origem, de sua historicidade, de seu desenvolvimento ao longo do tempo e dos métodos adequados para sua leitura, antes mesmo dos déficits formativos relativos ao seu conteúdo. Anderson Lima identifica que uma das características marcantes da leitura fundamentalista é desconsiderar “as ambiguidades das traduções, as dúvidas advindas das variantes textuais presentes nos manuscritos antigos, as mediações ideológicas que as tradições religiosas e a materialidade do livro impõem sobre suas leituras” (Lima, 2015, p. 404).

Por isso, José Luiz Gonzaga do Prado (2018), ao examinar o fenômeno do fundamentalismo bíblico, distingue dois tipos: o primeiro deles é o fundamentalismo ingênuo, aquele que decorre da inexperiência ou até mesmo da ignorância quanto às particularidades e às características do texto bíblico. Para ele, esse tipo de

fundamentalismo resulta de uma postura diante do texto que não entende a existência de metáforas e comparações e não admite os sentidos duplos ou figurados. É a leitura fundamentalista que decorre do não-conhecimento a respeito de outros métodos ou guias para a leitura, um fundamentalismo não-intencional. Porém, o autor também reconhece a existência de outro tipo de fundamentalismo, esse sim consonante com as discussões de Ramos (2008), aquele que lê os textos com a intenção de não os interpretar e não atualizar sua mensagem com a ajuda de métodos. Esse é chamado pelo autor de fundamentalismo perverso (Prado, 2018, p. 365). Ele dedica-se à enumeração de alguns graves riscos decorrentes dessa prática:

Fundamentalismo não é, então, apenas a interpretação literal de uma expressão verbal, é uma atitude que, a partir da literalidade, justifica todo e qualquer absolutismo e radicalismo. A motivação religiosa é o suporte mais adequado para essa atitude. Daí o fundamentalismo “ecumênico” evangélico-católico, o fundamentalismo islâmico, o fundamentalismo judaico, o hinduísta e outros (Prado, 2018, p. 365).

O autor continua mostrando que o fundamentalismo perverso instrumentaliza o fundamentalismo de tipo ingênuo, a fim de adquirir adeptos e conformar uma estrutura de poder e opressão de uns sobre outros. Na verdade, em correntes religiosas pautadas sobre a leitura fundamentalista, podemos perceber que as estruturas de poder são muito bem delineadas, provocando certo tipo de supremacia, especialmente econômica, mas também ideológica, dos líderes. Nessas estruturas, apenas os líderes detêm a possibilidade de formular interpretações, sendo seguidos fielmente – para não dizer cegamente – por seus adeptos. Conceder autoridade interpretativa a todos seria perder sua legitimidade e seu posto de destaque e controle social.

Por isso, precisamos considerar que o fundamentalismo bíblico instrumentalizado torna-se uma ferramenta de controle da autonomia interpretativa e, portanto, de “poder sobre as consciências”, conforme afirma Claude Geffré (2006, p. 325). Nessa estrutura, a interpretação depende inteiramente de vínculos estabelecidos com o líder, fora dos quais os indivíduos não se sentem capazes de elaborar suas próprias formas de compreender o texto bíblico. Em decorrência disso, não se tornam capazes de estabelecer e alimentar sua própria relação com a fé, com a alteridade e com o arcabouço simbólico fundamental para viver no mundo contemporâneo. Isso significa que o fundamentalismo instrumentalizado tem o poder

de tornar os indivíduos de uma comunidade dependentes de seu líder para se posicionarem até mesmo diante dos acontecimentos históricos e das condutas que exigem.

A ideia de que nada se interponha entre leitor e texto na tentativa de apreensão do sentido literal das Escrituras pode gerar uma ilusão de simplificação no processo interpretativo, o que torna o fundamentalismo atraente à sociedade contemporânea. Afinal, para a maior parte das pessoas, é mais fácil ler o texto e apreender objetivamente o que ele diz do que aprender métodos para interpretá-lo. No âmbito da fé, é essa a máscara do que Paul Ricoeur chama “mito do simples” (Ricoeur, 1983, p. 152). O esgotamento provocado pela exacerbação da corrida pelo progresso, pelo sonho tecnológico e pelo crescimento quantitativo dos gozos, segundo o autor, levou a sociedade contemporânea a um saudosismo do passado, quando a vida era mais simples e o ser humano podia sentir-se saciado por essa simplicidade. Por isso, nos movimentos retrotópicos associados ao fundamentalismo há também essa sugestão de que o homem contemporâneo precisa de linguagens simples e interpretações não complexas. Afirmo o filósofo:

Baseados na crítica, vemos renascerem temas românticos que, no século passado, na época da industrialização nascente, passavam por reacionários: processo da cidade, processo da cultura civilizada e livresca. De tudo isso se alimenta o “mito do simples”. Entendo, com isso, a tentação de se reconstruir, ao lado da sociedade global, por demais complexa, uma sociedade neo-arcaica, artesanal e agreste, fracamente institucionalizada (...). Nada é mais perigoso que o “mito do simples”. A sociedade futura não será mais simples que a nossa: ainda haverá cidades e computadores. Os problemas de comunicação serão sempre mais complexos (...). Não podemos subestimar o potencial da violência que se acumula sobre essa fronteira entre a sociedade organizada e a sociedade “alternativa” (Ricoeur, 1983, p. 153).

Uma visão da religiosidade mediada pelas mídias sociais e televisivas pode ter construído um senso comum que acredita que todo religioso é fanático ou fundamentalista. Mas, embora as correntes fundamentalistas tenham grande força, elas não podem ser consideradas a prática oficial de leitura das grandes tradições religiosas, que trazem, em sua reflexão institucional e científica, a preocupação com o fundamentalismo bíblico. Um excuro pelas últimas afirmações da Igreja Católica a respeito exemplifica isso.

No documento originalmente publicado em 1993, intitulado **A interpretação da Bíblia na Igreja** (2010), a Pontifícia Comissão Bíblica, a serviço da Cúria Romana, produziu um longo excuro a respeito de diferentes métodos e práticas de leitura. Ao comentar a leitura fundamentalista, o texto faz questão de não a denominar um método e deixa clara a sua rejeição, ao afirmar que, embora esteja fundada sobre a afirmação de verdades de fé, também afirmadas pela Igreja Católica, “sua maneira de apresentar essas verdades está enraizada em uma ideologia que não é bíblica, apesar do que dizem seus representantes” (PCB, 2010, p. 83). Se é muito claro que a leitura fundamentalista não pode ser considerada um método literário, tampouco pode reivindicar autoridade teológica. Assim explica a Pontifícia Comissão:

O problema de base dessa leitura fundamentalista é que recusando levar em consideração o caráter histórico da revelação bíblica, ela se torna incapaz de aceitar plenamente a verdade da própria Encarnação. O fundamentalismo foge da estreita relação do divino e do humano no relacionamento com Deus. Ele se recusa em admitir que a Palavra de Deus inspirada foi expressa em linguagem humana e que ela foi redigida, sob a inspiração divina, por autores humanos cujas capacidades e recursos eram limitados (PCB, 2010, p. 83-84).

A Pontifícia Comissão prossegue afirmando outros limites da leitura fundamentalista: “torna histórico aquilo que não tinha a pretensão de historicidade” (PCB, 2010, p. 84); ignora os problemas da formulação do texto em suas línguas originais (PCB, 2010, p. 84); não leva em conta a progressiva compreensão da tradição neotestamentária (PCB, 2010, p. 85); tem “tendência a uma grande estreiteza de visão” e faz opções ultrapassadas (PCB, 2010, p. 85) e ignora a mediação do Espírito Santo no processo interpretativo (PCB, 2010, p. 86). Conclui, enfim, que

A abordagem fundamentalista é perigosa, pois ela é atraente para as pessoas que procuram respostas bíblicas para seus problemas da vida. Ela pode enganá-las oferecendo-lhes interpretações piedosas mas ilusórias, ao invés de lhes dizer que a Bíblia não contém necessariamente uma resposta imediata a cada um desses problemas. O fundamentalismo convida, sem dizê-lo, a uma forma de suicídio do pensamento (PCB, 2010, p. 86).

Claude Geffré, em 2001, publica uma importante obra a respeito da hermenêutica teológica. Em **Crer e interpretar** (2004), o autor reafirma que, em nome da fé, o fundamentalismo pratica “o suicídio do pensamento” (Geffré, 2004, p. 79). A

expressão é significativa porque traduz o movimento fundamentalista em uma palavra que é ainda mais carregada de sentido quando aplicada à esfera da religiosidade judaico-cristã. Por meio de uma leitura não mediada pelo método, violenta e alheia tanto às ciências históricas e literárias como à mediação da autoridade interpretativa, o fundamentalismo atenta contra seus próprios fundamentos. Utilizando das possibilidades de expressão e pensamento que o cientificismo e a liberdade da modernidade trouxeram, o fundamentalismo escolhe o silenciamento; buscando a fidelidade às Escrituras como Livro Sagrado, o fundamentalismo as esvazia de sacralidade, secularizando sua leitura ao buscar exacerbada objetividade no processo interpretativo.

A Exortação Apostólica pós-sinodal ***Verbum Domini***, publicada em 2010, concordou com as opiniões expressas a respeito da leitura fundamentalista. Aliás, é interessante observar que o Papa Bento XVI, que redige a ***Verbum Domini*** como documento conclusivo do Sínodo dos Bispos sobre a Palavra de Deus, era o cardeal presidente da Pontifícia Comissão Bíblica à época de redação e publicação do documento acima referido, ***A Interpretação da Bíblia na Igreja*** (1993). A posição contrária ao fundamentalismo, mesmo que repetida na Exortação Apostólica, alcança uma autoridade maior com a exortação de 2010, porque agora registrada em um documento papal. Após recordar que o tema já aparecera no documento da Pontifícia Comissão Bíblica e reafirmar o apoio às suas notas, a exortação afirma:

Desejo chamar a atenção sobretudo para aquelas leituras que não respeitam o texto sagrado na sua natureza autêntica, promovendo interpretações subjetivistas e arbitrárias. Na realidade, o “literalismo” propugnado pela leitura fundamentalista constitui uma traição tanto do sentido literal como do espiritual, abrindo caminho a instrumentalizações de variada natureza, difundindo por exemplo interpretações anti-ecclesiais das próprias Escrituras [...]. Ao contrário, o cristianismo divisa nas palavras a Palavra, o próprio Logos, que estende o seu mistério através de tal multiplicidade e da realidade de uma história humana. A verdadeira resposta a uma leitura fundamentalista é “a leitura crente da Sagrada Escritura [...]”, sem ignorar, portanto, a mediação humana do texto inspirado e os seus géneros literários (VD 44).

É importante observar, no entanto, o carácter sinodal das afirmações da ***Verbum Domini***. Ainda que redigida pelo Papa Bento XVI, elas expressam o recolhimento das contribuições de bispos do mundo inteiro, reunidos no Sínodo sobre a Palavra de Deus (2008), que motivou a redação da referida Exortação Apostólica.

Algumas precisões conceituais feitas pelo documento da Pontifícia Comissão Bíblica precisam ser notadas antes que prossigamos a uma reflexão sobre o fundamentalismo a partir dos estudos literários. A primeira delas é a distinção entre a leitura literalista (própria da leitura fundamentalista) e a busca pelo sentido literal, uma prática de leitura que continua considerada legítima nos estudos bíblicos. Afirma a Pontifícia Comissão:

O sentido literal não deve ser confundido com o sentido “literalista” ao qual aderem os fundamentalistas. Não é suficiente traduzir um texto palavra por palavra para obter seu sentido literal. É preciso compreendê-lo segundo as convenções literárias da época. Quando um texto é metafórico, seu sentido literal não é aquele que resulta imediatamente do palavra por palavra [...], mas aquele que corresponde ao uso metafórico dos termos (PCB, 2010, p. 94).

Joseph Fitzmyer (2011, p. 107) comenta essa definição que a Pontifícia Comissão Bíblica faz do sentido literal do texto como já um atestado da recepção dos Estudos Literários aplicados à Bíblia. Enquanto a definição constante na encíclica ***Divino Afflante Spiritu*** (1943) referenciava o sentido literal como aquele pretendido pelos autores do texto, a Pontifícia Comissão, em 1993, já menciona o sentido possibilitado pelo texto e mediado pela interpretação de suas construções e metáforas. Ela reconhece, portanto, que há, no texto bíblico, um aspecto dinâmico e que a interpretação não deve limitar-se ao exame das circunstâncias históricas de sua redação. Assim, legitima a proposição dos Estudos Literários de que a análise histórica seja um dos elementos considerados na interpretação – mas não o único – enquanto há a possibilidade de produção de diversos significados a partir da atividade interpretativa, mas sempre respeitando os limites do texto.

Outra afirmação do documento **A interpretação da Bíblia na Igreja** que poderia parecer conflitante com a ciência literária é o que vem a seguir: “O sentido literal de um texto é *único*? Geralmente sim” (PCB, 2010, p. 95). No campo da Literatura, a afirmação de que um texto é literário implica a afirmação de que ele comporta múltiplas interpretações. Por isso, a afirmação fundamentalista de que o texto bíblico teria um único sentido literal possível seria conflitante com a admissão da Bíblia como Literatura. A Pontifícia Comissão Bíblica afasta-se do conflito, no entanto, ao reconhecer que a referida afirmação não é absoluta, por ao menos duas razões. A primeira delas é que um mesmo autor pode referir-se “ao mesmo tempo a vários níveis

de realidade” (PCB, 2010, p. 95). Por outro lado, reconhece que a inspiração divina pode guiar as expressões à produção de diferentes significados, todos legitimamente ligados ao texto – ora, essa última ideia é apenas uma formulação distinta da aceitação de múltiplas interpretações possíveis para o texto. Há nuances nessa concordância, no entanto, porque, para o documento da PCB, há uma intenção do autor, ainda que guardada pelo mistério. Na Literatura, apenas algumas correntes aceitariam esse sentido único como um devir. Nosso destaque é para a concordância entre a Pontifícia Comissão Bíblica e a Literatura na afirmação de que o texto bíblico comporta múltiplas interpretações, mas, como todo texto literário, não possibilita quaisquer interpretações.

Por fim, o documento da Pontifícia Comissão contribui na compreensão das razões pelas quais leituras fundamentalistas ganharam força ao comentar a aliança feita, no campo dos estudos bíblicos eclesiais e religiosos, entre a exegese e a hermenêutica, especialmente a hermenêutica filosófica contemporânea. Essa aliança tem como principal efeito “a implicação da subjetividade no conhecimento” (PCB, 2010, p. 87), o que tem sentido e constrói, de maneira coerente, a leitura religiosa, eclesial e espiritual da Bíblia. Não se pode deixar de perceber, no entanto, que a leitura fundamentalista, no campo teológico, acaba sendo um problema associado às questões hermenêuticas, porque gerado pela exacerbação da subjetividade no processo interpretativo. A alternativa teológica deve ser, portanto, não a exclusão da contribuição hermenêutica, mas a reafirmação dessa aliança entre a hermenêutica e os métodos exegéticos.

É exatamente esse caminho que o documento da Pontifícia Comissão Bíblica segue, recuperando as principais contribuições de Rudolf Bultmann, Hans Georg Gadamer e Paul Ricoeur. A partir de Bultmann, o texto evidencia a pré-compreensão que deve acompanhar a interpretação do texto, mas sem algum tipo de rigidez, permitindo que ela se deixe “aprofundar e enriquecer, até mesmo modificar e se corrigir” (PCB, 2010, p. 88). Já acolhendo as reflexões de Gadamer a respeito da distância histórica entre o texto e o leitor, a Pontifícia Comissão sugere a importância da fidelidade à tradição interpretativa. Por fim, ao trazer os principais pontos do pensamento de Paul Ricoeur, o documento relembra a importância do distanciamento do texto e o respeito ao “mundo do texto em sua alteridade” (PCB, 2010, p. 89). Dessa forma, além de valorizar a mediação dos métodos interpretativos, o documento

também esvazia o sentido de leituras produzidas a partir de achismos ou opiniões particulares.

Conforme explanamos no capítulo precedente, na perspectiva simbólica, a Bíblia insere-se na condição de *mûthos*. Suas narrativas referem-se a uma visão de história própria ao mundo pré-moderno, à qual interessava mais o significado dos acontecimentos e a transmissão de uma visão de mundo do que o relato de eventos localizados no tempo e no espaço. Armstrong indica que, para que os acontecimentos adquiram valor religioso, é necessário que eles sejam mitificados – ou seja, que se dê importância mais a seu significado do que ao acontecimento histórico – e que eles sejam “libertado[s] do passado num culto inspirador” (Armstrong, 2009, p. 16). Assim, ela considera que a operação do *mûthos* seja essencial para compreender o texto escrito em adequada relação com a transmissão da religiosidade, de modo que compreender a Bíblia segundo as operações do *mûthos*, portanto, é um dos limites interpretativos propostos por Eco (2015) impostos pelo próprio texto bíblico. Isso significa que a leitura deverá respeitar tais limites para produzir interpretações possíveis.

Para Armstrong, o fundamentalismo gerou um problema ao confundir o *mûthos* com o *logos*, que se atém aos fatos e corresponde à realidade exterior. A partir do séc. XVIII, a valorização do *logos* começou a fazer com que o *mûthos* fosse relegado à esfera da superstição e do falso. Então é possível começar a compreender como uma corrente interpretativa ligada ao conservadorismo ganha tanta força em um tempo marcado pelos avanços tecnológicos, pelo acesso irrestrito à informação, pela abertura dos pensamentos e pela circulação instantânea das opiniões, rejeitando o *mûthos* e lendo-o como *logos*. Se a leitura fundamentalista já apresenta uma série de limites com relação à teoria da interpretação como um todo, mais problemática ainda será essa sua inversão. Disso decorre que ignorar a correspondência entre texto e *mûthos*, especialmente no caso bíblico, pode acarretar o risco de uma má compreensão do texto em seu caráter religioso, fazendo-o adquirir significados normativos que não estão dentro dos limites interpretativos evidenciados pelo próprio texto. Pior que isso, pode promover tal separação entre o texto e seu significado religioso que opere uma definitiva secularização da interpretação e, em decorrência, da conduta, da visão de mundo e da autocompreensão.

Para Martin Dreher, o fundamentalismo se torna atraente porque a contemporaneidade deixa de se preocupar com o fornecimento de seguranças que

parecem estabelecidas universalmente e de forma atemporal: “Num mundo em que a autoridade desmorona, o fundamentalista sabe-se abrigado por uma autoridade que escapa à dúvida, à problematização e à dissolução modernas” (Dreher, 2006, p. 92).

Embora reconheça que nem todo exagero ou violência contemporâneo possa ser classificado como fundamentalista, Campos nota que “todo fundamentalismo sucumbe à tentação da sacralização da verdade e, portanto, percorre o mesmo caminho aberto para o fanatismo e a intolerância” (Campos, 2015, p. 117). O escritor romancista israelense, Amós Oz, acredita que “o crescimento do fanatismo pode ter relação com o fato de que quanto mais complexas as questões se tornam, mais as pessoas anseiam por respostas simples” (Oz, 2015, p. 17). Para além das motivações, é preciso reconhecer que nenhum outro modo de abordar os textos sagrados tornou-se tão universal em tão pouco tempo. Preocupa o fato de que, por mais que desejássemos que o fundamentalismo fosse apenas uma forma diferente de lidar com as novas formas de existir e pensar da contemporaneidade, o movimento alcançou efeitos que vão além das interpretações e dos discursos. Com grande frequência e facilidade, os movimentos fundamentalistas têm-se alinhado à prática da violência sob diversas formas, em uma exemplificação do efeito da recepção da Literatura nas sociedades.

Amós Oz continua refletindo que “o fanatismo muitas vezes origina-se na vontade imperiosa de modificar os outros pelo próprio bem deles” (Oz, 2015, p. 18). Essa forma de pensar faz com que extremos sejam relativizados, dores sejam infligidas como um mal menor e imposições não sejam vistas como um problema, mas como a prática de um ato de alguma forma caridoso. Assim, é seguro afirmar que o fundamentalismo é um dos grandes problemas que marcam a pós-modernidade. Não é apenas uma corrente interpretativa, mas um desafio com o qual as religiões, a antropologia, as ciências sociais e políticas, tantos outros campos e a Literatura precisam lidar.

3.2 A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA LEITURA FUNDAMENTALISTA E SEUS EFEITOS

Nesta seção, passaremos ao exame de alguns dos diversos efeitos do fundamentalismo instrumentalizado, ou seja, aquele que é tomado por algumas lideranças como modo de exercer seu controle sobre os pensamentos e, assim,

realizar pretensões políticas ou religiosas. Toda a Bíblia é passível de leitura fundamentalista. Escolhemos, porém, observar o recorte da leitura fundamentalista de seus primeiros livros, especialmente no que concerne à construção do mito da Terra Prometida. Examinaremos como, na tradição cristã e também na tradição judaica, uma interpretação literalista da posse sobre a Terra foi sendo construída. O objetivo desta seção é demonstrar os efeitos que podem ser alcançados pelo fundamentalismo bíblico instrumentalizado por ideias fundamentalistas religiosas combinadas a projetos políticos de poder – em especial, de controle territorial.

3.2.1 A responsabilidade cristã na construção do mito da Terra Santa

Há uma diversidade de exemplos de como o fundamentalismo marcou a história do Cristianismo desde os seus primórdios. Jesus lidou com isso no caso dos fariseus, que não permitiam sequer que alguém arrancasse uma espiga em dia de sábado em observância à Lei (Mc 2,23-28); Paulo, em suas cartas neotestamentárias, fala contra uma leitura literalista da Escritura que não era capaz de atualizar a Lei para que ela se tornasse condizente com a novidade da fé em Jesus Cristo (2Cor 3,4-11). Roberto Roxo cita ainda que “Cruzadas, Cátaros, Albigenses, Valdenses, Fraticelos, Inquisição, Syllabus e outros tiveram nítido cunho fundamentalista” (Roxo, 1994, p. 8). Queremos examinar, porém, as ocorrências do fundamentalismo instrumentalizado que inseriram a Igreja Católica na disputa territorial pela chamada Terra Santa – e a fizeram propulsora desse mito.

Nossa análise deve remontar ao início do séc. XI, durante o papado de Gregório VII (1073-1085). A partir da ocupação dos turcos no território bizantino, ele se propõe a “liderar pessoalmente um exército no Oriente, que libertaria cristãos gregos da ameaça turca e a seguir libertaria a cidade sagrada de Jerusalém dos infiéis” (Armstrong, 2016, p. 217). Nesse período que antecede às chamadas Cruzadas, é possível perceber um reforçado interesse pela posse de Jerusalém e das terras em seu entorno, motivada pela ameaça de perder a hegemonia sobre a região. Para ganhar apoio em sua expedição para o Oriente, no entanto, era necessário que a Igreja Católica convencesse todo o povo – desde o clero até os fiéis – da relevância de seu empreendimento.

A primeira afirmação para a justificativa de uma Cruzada foi a da intenção de manutenção da *libertas* da Igreja. A palavra-chave desse momento se torna a

liberdade, mas compreendida de uma maneira muito restrita e especialmente relacionada ao poder hegemônico da Igreja. O ideal da *libertas* é herança da aristocracia romana que, após a queda do Império, foi substituída pelos clérigos; assim, referia-se “à manutenção da posição privilegiada da classe dominante, para evitar que a sociedade caísse na barbárie” (Armstrong, 2016, p. 217). O convite do Papa Gregório VII para que cavaleiros se voluntariassem à sua Cruzada, portanto, não surtiu efeito, porque o apelativo da *libertas* beneficiava apenas a uma classe dominante.

O que o Papa Gregório VII não conseguiu fazer se tornaria a grande marca do pontificado de seu sucessor, o Papa Urbano II (1088-1099). As cartas de Urbano II demonstram a intensificação de uma narrativa em favor da Cruzada, que ele efetivamente convoca após conseguir o apoio dos cavaleiros da França. Nota Karen Armstrong que ele se vale do pretexto de “lutar contra os inimigos de Deus”, libertando seus irmãos, “cristãos do Oriente, da ‘tirania e opressão dos muçulmanos’” (Armstrong, 2016, p. 225). Simon Montefiore afirma que a “liquidação purificadora dos infiéis” era justificada por uma “indulgência sem precedentes” (Montefiore, 2013, pos. 4956). A narrativa, portanto, era de que a marcha para a Terra Santa libertaria os cruzados dos seus pecados, livraria Jerusalém dos outros e, então, a Paz de Deus poderia ser acolhida na cristandade, com a guerra de Deus combatida no Oriente. A libertação, portanto, associa-se ao discurso de demonização do outro, do diferente, um dos pilares da narrativa fundamentalista.

O caso particular da convocação das Cruzadas e sua consequente realização revela que o fundamentalismo bíblico, quando instrumentalizado, está, quase sempre, associado ao fundamentalismo religioso mais amplo e suas intenções que vão além da religião, alcançando especialmente o campo político. Pode-se argumentar que as primeiras intenções dos Papas que convocaram as Cruzadas não eram de fidelidade ao texto bíblico, embora tenhamos apontado essa intenção de fidelidade como uma das características principais do fundamentalismo bíblico. De fato, no fundamentalismo instrumentalizado, temos uma inversão de motivações: primeiro vem as intenções não necessariamente derivadas da religiosidade; para realizá-las, toma-se como meio e método a afirmação dos fundamentos da fé, em uma proposição radical, que possa gerar o mais rápido possível o engajamento fanático das grandes massas.

Chegamos, novamente, a uma contradição do fundamentalismo: no caso específico do fundamentalismo instrumentalizado, podemos afirmar que ele é operacionalizado pela criação de um *mûthos* moderno, mesmo que negue a todo custo o aspecto mitológico dos textos. No caso das Cruzadas, houve um mito derivado da Bíblia que envolveu todos os que professavam a fé cristã: Deus deu sua Terra ao seu povo, é nosso dever guardá-la e protegê-la da ameaça dos homens maus. Essa Terra tornou-se sagrada porque o sangue do Salvador foi derramado sobre ela. Por isso, especialmente a cidade sagrada de Jerusalém deve ser libertada daqueles que outrora fizeram sofrer o próprio Senhor. Esse mito, além de reinterpretar o passado e as Escrituras a partir das pretensões hegemônicas da Igreja daquele tempo, condicionavam as pessoas a viverem segundo um modo específico: dedicadas ao combate sangrento e violento em favor da libertação da Terra Santa.

É evidente que essa narrativa é estruturada por uma leitura literalista da dádiva da Terra por Deus a Abraão, no livro do Gênesis, bem como por uma leitura literalista dos autores da morte de Jesus, nos Evangelhos. A cruz que os cruzados levavam costuradas em suas roupas podia também simbolizar a cruz que Jesus carregara até o Calvário, próximo a Jerusalém. Para os leitores atentos ao simbólico do texto bíblico, o coração da narrativa da entrega da Terra a Abraão está na promessa, não na geografia, e a responsabilização da morte de Jesus está no fechamento da humanidade ao amor como projeto. A análise desses textos e enredos será assunto do próximo capítulo desta tese.

Não se pode deixar de observar, no entanto, que a narrativa de demonização do diferente é fundamental para que o mito estabelecido com relação à Terra seja acolhido com entusiasmos fanáticos. Isso porque a união em prol da violência também tem forças de formar comunidades. Tiago Gomes, ao analisar as contribuições do pensamento de René Girard ao tema, assim afirma:

Segundo Girard, na medida em que dois desejos convergem para o mesmo objeto – nesse caso, a custódia da verdade –, se instala a rivalidade, sendo necessário recorrer à violência contra uma vítima expiatória para liquidá-la, substituindo, assim, o *todos contra todos* pelo *todos contra um*. Nesse sacrifício expiatório, a violência é sacralizada. Nessa compreensão girardiana, quando todos se unem de forma violenta contra a vítima, cria-se a comunidade. Sendo assim, a violência nasce de uma necessidade antropológica e sociológica, antes mesmo de significar algo especificamente religioso. Seguindo essa linha de raciocínio, o outro, o diferente – aquele que destoa da

maioria, eleito como *bode expiatório* –, precisa ser sacrificado, para que a ameaça seja eliminada (Gomes, 2022, p. 43, grifos do autor).

Dessa maneira, a demonização do outro e sua caracterização como um inimigo é uma forma de criar um bode expiatório cuja primeira finalidade, talvez, sequer seja a da eliminação do outro, mas a formação de uma comunidade coesa e totalmente dedicada à sua tarefa. O que não se pode ignorar é que a eliminação do outro será uma decorrência inevitável e catastrófica dessa forma de mobilização. Assim, Karen Armstrong afirmará que as atitudes de violência dos cruzados “saíram do controle de Urbano” (Armstrong, 2016, p. 226):

Urbano tinha imaginado uma expedição militar disciplinada e pediu aos cruzados que esperassem o fim da colheita. No entanto, cinco grandes exércitos ignoraram esse conselho sensato e começaram sua jornada pela Europa na primavera. Milhares ou morreram de fome ou foram repelidos pelos húngaros, que ficaram aterrorizados com essa invasão inesperada. Nunca ocorreu a Urbano que os cruzados atacariam comunidades judaicas na Europa, mas em 1096 um exército de cruzados germânicos matou entre 4 mil e 8 mil judeus em Speyer, Worms e Mainz. Seu líder, Emicho de Leningen, se apresentou como o imperador da lenda popular que apareceria no Ocidente nos Últimos Dias e combateria o Anticristo em Jerusalém (Armstrong, 2016, p. 226).

Não se pode deixar de notar que “as Cruzadas tornaram a violência antissemita uma doença crônica na Europa” (Armstrong, 2016, p. 227). Embora tenha sido uma experiência traumática para combatidos e combatentes – e até hoje a história das Cruzadas é uma página da história da qual a Igreja se envergonha – não há como negar que ela imprimiu comportamentos e ideologias sobre o imaginário cristão do Ocidente que, até hoje, não puderam ser totalmente apagados. Os judeus estavam plenamente integrados à vida na Europa até o séc. XI, mas sua identificação ao povo oriental que precisava ser combatido pelas Cruzadas passou a incutir no inconsciente coletivo um estranhamento contra eles. Um rumor espalhado de que os judeus haviam influenciado o califa Al-Hakim a destruir a Igreja da Ressurreição, em Jerusalém, em 1009, intensificou sua perseguição na Europa.

O historiador inglês Tom Holland associa a aura deste tempo ao aniversário milenar da morte de Cristo. Segundo o pesquisador, à medida em que se aproximava o ano de 1033, intensificavam-se as peregrinações a Jerusalém para testemunharem

o local da execução de Cristo e conhecerem o lugar onde, segundo a tradição, havia acontecido a Ressurreição. Desde a morte de Jesus, escreve o historiador,

os cristãos evitavam representar seu Salvador como cadáver. Mas agora, mil anos depois, artistas começavam a quebrar esse tabu. Em Colônia, sobre o túmulo do arcebispo que a encomendara, havia uma grande escultura retratando Cristo na cruz, com os olhos fechados, sem vida (Holland, 2022, p. 224).

Infelizmente, a prática da violência e da guerra é um gatilho para uma experiência de êxtase (Armstrong, 2016, p. 15) e pode se tornar absolutamente atraente. Na época das Cruzadas, portanto, especialmente a juventude sentiu-se atraída pela imagem de poder e ascensão que a figura dos cruzados podia representar e muitos se engajaram até mesmo com a intenção de sair da pobreza e de uma vida de privações. O desregramento da liberdade de vagar pelos campos após completarem seus treinamentos militares aliado à revolta que se originava de sua juventude sofrida por pragas e fome, pode ter sido propulsor das atrocidades cometidas nas Cruzadas. Enquanto a Igreja e seus líderes instrumentalizavam a leitura fundamentalista com outros interesses que não os religiosos, também alguns se engajavam na guerra sem terem sido coagidos pelo discurso religioso. “Muitos carregariam sua cruz com o intuito de conquistar no estrangeiro riquezas e terras para seus descendentes, além de fama e prestígio” (Armstrong, 2016, p. 226). Montefiore observa que muitas pessoas responderam ao chamado de Urbano dada a situação que caracterizava a Europa na época:

Observou o historiador hierosolimita Guilherme de Tiro: “Todas as virtudes desapareceram; todo tipo de fornicação era praticado abertamente: luxúria, bebedeira e jogos de azar”. A Cruzada oferecia aventura pessoal, a remoção de milhares de cavaleiros e aventureiros criadores de caso e a oportunidade de fugir de casa (Montefiore, 2013, pos. 4968).

Em meio à Cruzada dos nobres, surge a Cruzada dos pobres, reconhecida por alguns autores como um movimento de inspiração milenarista. No contexto cristão, o milenarismo deriva-se de uma leitura fundamentalista de um trecho do Apocalipse, que diz: “Vi também as almas daqueles que foram decapitados por causa do Testemunho de Jesus e da Palavra de Deus, e dos que não tinham adorado a Besta, nem sua imagem, e nem recebido a marca sobre a fronte ou na mão: eles voltaram à

vida e reinaram com Cristo durante mil anos” (Ap 20,4). Segundo essa ideia, após a queda do Império Romano, se daria a fase terrena do Reino de Deus, que se estenderia por mil anos, iniciada com a ressurreição dos mártires. Já Santo Agostinho havia condenado tal interpretação literal, porque entendia os mil anos em perspectiva simbólica, um tempo de totalidade iniciado com a Ressurreição de Jesus Cristo. No imaginário do séc. XI, tendo se passado os mil anos da Ressurreição, havia uma crise pelas expectativas do milenarismo não terem se realizado, mas também havia um impulso como seus resquícios. Alberto Antoniazzi afirma:

De fato, ao lado da Cruzada dos nobres, militarmente preparados para responder ao apelo do Papa Urbano II — que queria mais ajudar o Imperador cristão do Oriente do que reconquistar Jerusalém — formase uma Cruzada dos pobres, movidos tanto por motivos espirituais — a reconquista de Jerusalém, pensada como a terra da Paixão de Cristo e do perdão de todos os pecados — quanto por motivos materiais: a fome e a insegurança que deixavam para trás e a esperança de encontrar em Jerusalém um lugar de bem-estar e felicidade terrena (Antoniazzi, s/a, n/p).

Portanto, ao lado do discurso papal de libertação de Jerusalém e demonização do diferente, há mais um elemento fundamentalista incutido no imaginário popular, em especial dos mais pobres: a utopia milenarista, presente mais fortemente na Segunda Cruzada (1147-1149). É interessante notar que, originalmente, não há contornos de violência nas expectativas milenaristas, mas sua combinação aos ideais das Cruzadas a tornará igualmente violenta e combativa.

O concreto e palpável da fé associa-se ao fundamentalismo na manutenção do controle e da motivação dos cruzados ao redor dos seus objetivos. Cronistas desse tempo, em seus relatos, contam como as procissões, as orações e as liturgias especiais eram evocadas em momentos de crise. Também os jejuns e as pregações estavam presentes no cotidiano dos cruzados. Montefiore narra que, em Antioquia, durante um cerco em que os cruzados ficaram aprisionados, um deles sonhou que a lança que havia transpassado Jesus jazia abaixo de uma Igreja. Eles cavaram, a encontraram e a descoberta levantou os ânimos de modo que eles venceram o cerco de Antioquia (Montefiore, 2013, pos. 4988). O poder do concreto, objetivo e palpável — desde as interpretações até os símbolos — sempre foi estruturante para a fé, especialmente cristã, e exemplo disso são as peregrinações e diferentes atividades turísticas na Terra Santa, que têm a participação em massa dos cristãos. O turismo

religioso à Palestina é uma forma de ilustrar a posse religiosa sobre o lugar, marcar uma certa pertença simbólica e sentimental e também reforçar o desejo pela terra, sendo instrumento de manutenção e atualização do mito da Terra Prometida⁵¹.

Os horrores da guerra aliados aos motivos religiosos geraram efeitos não só sobre os combatidos, mas também entre os combatentes. Karen Armstrong afirma:

A guerra foi bem descrita como “uma psicose causada pela incapacidade de ver relacionamentos”. A Primeira Cruzada foi especialmente psicótica. Em todas as avaliações, os cruzados pareciam semienlouquecidos. Como eles não tiveram relações normais com o mundo à sua volta por três anos, o estado mental deles, diante do terror prolongado e da desnutrição, era suscetível a anormalidade. Lutavam contra um inimigo cultural e etnicamente diferente – um fator que, como descobrimos em nossa própria época, tende a anular as inibições costumeiras –, e, quando caíram sobre os habitantes de Jerusalém, assassinaram cerca de 30 mil pessoas em apenas três dias (Armstrong, 2016, p. 229).

O primeiro empreendimento imperialista do Ocidente cristão sobre o Oriente estava totalmente na contramão dos reais valores do Cristianismo de diálogo e promoção da paz. No entanto, mesmo os cronistas da época estiveram embebidos de uma justificativa fundamentalista para a guerra, descrevendo-a com a ilusão de uma virtude completa, chegando à afirmação de que a importância da Primeira Cruzada só era menor que a da criação do mundo e que a da crucificação de Jesus (Armstrong, 2016, p. 230). O desfecho, inicialmente, parecia glorioso, com o estabelecimento de cinco Estados, em Jerusalém, Antioquia, Galileia, Edessa e Trípoli – e dois exércitos: a Ordem dos Templários, para garantir controle e segurança nas estradas, e a Ordem dos Cavaleiros Hospitalários de São João, para o cuidado dos peregrinos pobres e doentes.

Nossa análise é a de que as Cruzadas incutiram, no imaginário ocidental, que a Terra Santa era um território digno de cobiça e que, em nome desse desejo, era legítimo matar e praticar todo tipo de violência, especialmente em combate ao diferente e em nome de certa liberdade.

⁵¹A esse respeito, consultar a tese de Miriane Frossard, “**Caminhando por terras bíblicas**”: religião, turismo e consumo nas caravanas evangélicas brasileiras para a Terra Santa (2013).

3.2.2 A Bíblia a serviço do sionismo

Outro exemplo de movimento que se serviu de uma leitura fundamentalista dos textos bíblicos relativos à posse da Terra Prometida foi o movimento sionista. Em meados do séc. XIX, surge o sionismo entre os judeus da Europa central e oriental, como uma expressão da vida cultural judaica. Essa corrente nasce em resposta a dois motivos, ao menos. Primeiro, a busca por segurança em uma sociedade que recusava a integração dos judeus como iguais e os perseguia; segundo, a influência do nacionalismo, já difundido entre as nações europeias. Assim, o sionismo, inicialmente, surge como uma forma de afirmação da identidade judaica em relação à diferença. Aos poucos, o sionismo vai se tornando um movimento político que reivindica o direito de retorno dos judeus à sua pátria – a Terra Prometida. Segundo o crítico literário palestino Edward Said, o sionismo “expressa o desejo de que a autodeterminação política e religiosa dos judeus – por uma identidade nacional judaica – seja exercida na terra prometida” (Said, 2012, p. 64).

Enquanto se configura como movimento político, o sionismo receberá apoio irrestrito das nações europeias e dos Estados Unidos da América e se pode reconhecer nesse apoio, especialmente por parte da Europa, uma forma de ver-se livre da presença dos judeus, sem anunciar abertamente seu antissemitismo. A escolha pela Palestina é, sem dúvidas, derivada da relação historicamente construída entre a tradição judaica e a Terra, mas não se pode deixar de observar que a ideia sionista de retorno à Terra dada por Deus a Abraão vale-se, essencialmente, de uma leitura literalista do texto da *Torah*, uma vez que tal reivindicação está totalmente apoiada no texto como uma memória histórica dessa promessa. Com o passar do tempo, o sionismo dá origem ao Estado de Israel e essa associação vai além da intenção de retorno, desenvolvendo o discurso de uma posse exclusiva sobre a Terra, em nome da qual seria legítimo o extermínio de todos os habitantes não judeus. Novamente, há um transfundo instrumentalizado para que o Estado de Israel possa afirmar sua narrativa como fiel às Escrituras: também no Livro de Josué, Deus entregou a Terra na mão de seu povo, exterminando o inimigo.

É verdade que o sionismo, na contemporaneidade, é um movimento complexo e fragmentado, além de ser predominantemente secularizado. A instrumentalização da leitura literalista e fundamentalista do texto bíblico serve especialmente a esse tipo de sionismo associado ao governo do Estado de Israel, sendo que há grupos sionistas

– ou seja, que desejam o retorno e a reunião dos judeus na Terra Prometida – que são críticos do radicalismo de Israel. Há sionistas judeus e não judeus; há sionistas israelenses e não israelenses; há os que defendem o direito do retorno dos judeus, mas pregam a possibilidade da coexistência de dois Estados na Palestina, enquanto há os sionistas que reivindicam a posse exclusiva sobre o território. Nesta tese, não pretendemos fazer uma análise exaustiva da história do sionismo nem de seu conflito com os palestinos⁵², tampouco criticar o sionismo enquanto intenção de retorno para a Palestina – um direito de todos os que se compreendem judeus.

Nosso objetivo, nesta subseção, será estabelecer uma linha histórica que possa oferecer uma visão geral de como a leitura fundamentalista das Escrituras foi sendo incorporada ao movimento sionista até que uma de suas correntes originasse o Estado de Israel. No pensamento sionista como um todo, a noção de que a Terra Prometida é a pátria dos judeus tem um transfundo bíblico. Porém, aqui queremos analisar essa associação entre a Bíblia e o discurso político de posse sobre a Palestina no caso restrito do sionismo, que se transforma no que hoje podemos chamar de sionismo israelense, praticado pelos grupos dirigentes do Estado de Israel. Nesse caso específico, a instrumentalização da leitura fundamentalista da Bíblia é mais evidente e tem efeitos que merecem atenção.

A Palestina é um espaço geopolítico reconhecido desde o início da era cristã, que carrega esse nome desde o domínio do Império Romano (27 a.E.C. – 476 E.C.). Como resultado da repressão romana à Revolta de Bar-Kochba, em 132-135 E.C., uma das tentativas dos judeus dos primeiros séculos da era cristã de resistirem contra à opressão política e religiosa do Império Romano, as províncias da Judeia e da Samaria⁵³ foram unificadas e receberam o nome de Palestina, em referência aos filisteus, como tentativa de eliminar a presença judaica no lugar (Peetz, 2022, p. 302). No período do Antigo Testamento, as terras bíblicas passaram por uma política conturbada. Surgindo como assentamentos de pequenas aldeias familiares por volta de 1200 a.E.C. e depois associando-se em governos monárquicos que nunca conseguiram uma unidade política do território, as tribos de Israel e Judá sempre viveram em relações de vassalagem – quando não dominadas completamente – pelas

⁵² Para conferir com detalhes o histórico completo do conflito Israel-Palestina, o leitor poderá consultar, por exemplo, a obra de James Gelvin, **Israel x Palestina: 100 anos de guerra** (2017) e também a obra de Rashid Khalidi, **Palestina: um século de guerra e resistência** (2024).

⁵³ Ver Anexo B.

nações vizinhas, cujo poderio econômico e militar era maior. Foram elas: a Assíria, nos sécs. VIII-VII a.E.C., a Babilônia, principalmente no séc. VI a.E.C., a Pérsia, nos sécs. V-VI a.E.C. e o império alexandrino nos sécs. VI-I a.E.C.

Embora o povo bíblico tenha sido predominante na região à época do Antigo Testamento e ali tenha sido o local de surgimento também do Cristianismo, vários momentos de diáspora ocorreram ao longo de sua história. A diáspora babilônica e a diáspora ocorrida no período helenístico, na direção do Egito, são exemplos. Aliás, a dispersão para Alexandria dará origem a um centro rabínico de estudo da *Torah* importante para o Judaísmo rabínico (Peetz, 2022, p. 228). A principal diáspora é, no entanto, a dos primeiros séculos da era cristã. Tanto judeus como cristãos se dispersaram da Palestina em função da perseguição imposta pelo Império Romano, das Guerras Judaicas e do próprio ideal cristão de evangelização e expansão da fé em Jesus Cristo.

Enquanto a história judaico-cristã desloca-se para outros centros geográficos, no entanto, a história da Palestina continua com outros habitantes. Após a queda do Império Romano, a Palestina passa ao domínio do Império Bizantino, sob o qual permanece até a Idade Média. Com o seu fim, o território passou à influência do mundo árabe e muçulmano, com um pequeno intervalo na época das Cruzadas, quando foi conquistada. Assim, a partir de 1516, a Palestina fazia parte do Império Otomano (Said, 2012, p. 13). Nesse período, que se estenderia por cerca de 400 anos, a Palestina contava com uma sociedade rural formada, em sua maioria, por muçulmanos sunitas. Menos de 5% da população era de judeus e cerca de 10% a 15% eram cristãos (Pappé, 2022, p. 29).

Com o fim do Império Otomano, a Europa vê no inflamar dos ideais sionistas uma alternativa para realizar seus objetivos antissemítas de retirar os judeus de suas nações. Já no séc. XVIII, com o movimento chamado de iluminismo judeu, haviam surgido os precursores do sionismo – um grupo de escritores, poetas e rabinos que dedicaram-se ao estudo do hebraico e sistematizaram a educação religiosa e tradicional judaica, com caráter científico, literário e filosófico. Desde então, eles enxergavam o Judaísmo como movimento nacional, fomentando o desejo de colonização da Palestina como retorno, uma devolução aos judeus de uma terra que lhes havia sido tirada desde as Guerras Judaicas do ano 70 E.C. (Pappé, 2022, p. 57).

Os ideais nacionalistas⁵⁴ e, principalmente, a intenção de retorno por meio da colonização fizeram do sionismo um programa político. Inicialmente, ele foi propagado pelo movimento Amantes de Sião que, em 1882, enviou algumas centenas de jovens judeus para firmarem as primeiras colônias judaicas na Palestina. Uma liderança importante nesse período é o jornalista Theodor Herzl que, inicialmente, enxergava a solução para o antissemitismo europeu na assimilação do judeu moderno na sociedade local, um dos princípios da secularização. Logo, porém, deixou de acreditar nessa possibilidade e, então, passou a defender a fundação de um Estado judeu na Palestina (Pappé, 2022, p. 57). As falas de Herzl, no entanto, somente angariavam para o movimento maior apoio europeu, que não deixava de enxergar o Oriente como o lugar da barbárie que precisava ser civilizado pelo Ocidente. Um exemplo dessas afirmações de Herzl é oferecida por Rashid Khalidi: “o Estado judeu, escreveu Herzl, iria ‘formar uma parte de um muro de defesa para a Europa na Ásia, um posto avançado de civilização contra a barbárie’” (Khalidi, 2024, p. 18). O sionismo passa a interessar à Europa como instrumento de colonização.

A base para que o sionismo existisse com força político-militar foi o apoio estrangeiro – inicialmente, o europeu, no princípio do séc. XX e, mais tarde, o estadunidense. O marco histórico desse apoio é a chamada Declaração de Balfour. Enviada em 2 de novembro de 1917, a carta dirigida ao barão Lionel Rothschild, representante dos ideais sionistas, expressava um compromisso feito pelo Ministro de Relações Exteriores britânico, Arthur James Balfour, em nome da Grã-Bretanha:

O governo de Sua Majestade vê com bons olhos o estabelecimento de uma pátria nacional para o povo judaico na Palestina, e envidará todos os esforços para facilitar a efetivação desse objetivo, ficando claramente entendido que não se fará nada que possa prejudicar os direitos civis e religiosos das comunidades não judaicas existentes na Palestina, ou os direitos e situação política desfrutados pelos judeus em qualquer outro país. Ficarei grato se você levar essa declaração ao conhecimento da Federação Sionista (Balfour, 1917 *apud* Sand, 2014, p. 223).

Amplamente recebida entre as comunidades de judeus sionistas britânicos, a declaração tornou-se conhecida também entre os sionistas estadunidenses,

⁵⁴Uma análise mais aprofundada das relações entre os nacionalismos europeus e o surgimento do sionismo pode ser encontrada na obra de James Gelvin, **Israel x Palestina: 100 anos de guerra** (2017).

ganhando forças em virtude da islamofobia, já amplamente difundida no Ocidente. Aliás, a reivindicação de uma terra para o povo judeu mascara certa islamofobia, pois identifica-se à afirmação de que todo mal imposto sobre os judeus habitantes do território palestino precisa ser eliminado. O que acontece na prática, no entanto, é bem diferente, visto que o sionismo foi, pouco a pouco, reforçando o ideal de tomar o território palestino com o menor número possível de habitantes palestinos não-judeus. A partir disso, é possível falar em uma empreitada de limpeza étnica. A respeito da Declaração de Balfour e os apoios ocidentais irrestritos aos ideais sionistas, comenta Edward Said em seu clássico sobre o tema, **A questão da Palestina** (2012):

O que é relevante na declaração é que, em primeiro lugar, há muito tempo, ela é a base jurídica das reivindicações sionistas da Palestina e, em segundo lugar, e mais crucial para os nossos propósitos, é que se trata de uma declaração cuja força posicional só pode ser avaliada quando se tem em mente as realidades humanas da Palestina. Isto é, a declaração foi feita: (a) por uma potência europeia; (b) sobre um território não europeu; (c) em completo desrespeito tanto à presença quanto aos desejos da maioria nativa que residia nesse território; e (d) na forma de uma promessa desse mesmo território a um grupo estrangeiro, de modo que este poderia, de modo bastante literal, *transformar* esse território numa pátria para o povo judeu (Said, 2012, p. 18, grifo do autor).

Após duas principais ondas de imigração de judeus para a Palestina no início do séc. XX, uma campanha ofensiva contra os turcos foi empreendida pela Grã-Bretanha em 1917, com uma subsequente ocupação militar que fez emergir o sionismo no território Palestino, forneceu bases para o quilizarismo⁵⁵ protestante e consolidou o imperialismo britânico na região. A fusão dessas ideologias, segundo Pappé, “destruiu o país e seu povo durante os trinta anos seguintes” (Pappé, 2022, p. 51).

Assim, o apoio europeu, particularmente britânico, ao sionismo irá operar essa colonização principalmente pelo apagamento da identidade dos palestinos que habitaram a terra durante toda a história, especialmente desde a diáspora judaica do

⁵⁵Doutrina milenarista presente em círculos de fé cristã protestante, segundo a qual Jesus Cristo voltará à Terra e promoverá um ciclo de mil anos de paz. Para que haja esse retorno, catástrofes, mortes e tudo o que há de ruim acontecerão primeiro, após as quais somente os eleitos permanecerão salvos. Por isso, não há, entre os milenaristas, comprometimento com promoção humana, busca de melhores condições de vida em sociedade nem compromissos de transformação ecológica ou promoção da paz entre as nações.

ano 70. A Palestina do Império Otomano, por exemplo, era próspera, assim como outras sociedades árabes próximas. Estava se desenvolvendo como nação, tinha um comércio florescente e uma população de meio milhão de pessoas. No entanto, quando o interesse judaico pela Palestina cresce, especialmente no fim do séc. XIX e início do séc. XX, em grande parte incentivado por motivos ocidentais, uma nova narrativa sobre a história foi elaborada, apagando a da presença árabe do território. Apesar de toda a divulgação histórica, mas como efeito claro do desconhecimento do Ocidente em relação ao Oriente, essas narrativas recontadas a respeito da terra palestina continuam vivas e atuantes. O historiador israelense Illan Pappé (2022) cita a forma como esse período é referenciado no site do Ministério das Relações Exteriores israelense, ainda no início do séc. XXI:

Após a conquista otomana em 1517, a terra foi dividida em quatro distritos, atrelados administrativamente à província de Damasco e governados desde Istambul. Ao final da era otomana, cerca de mil famílias judaicas viviam no país, sobretudo em Jerusalém, Nablus (Schechem), Hebron, Gaza, Safed (Tzfet) e em vilarejos da Galileia. A comunidade era composta por descendentes de judeus que sempre viveram na terra, e também por imigrantes do Norte da África e da Europa (Pappé, 2022, p. 30).

A narrativa continua sugerindo que a maioria da população na Palestina era judaica e responsável pelo comércio têxtil, sustentando a região. Adiante, o texto sugere que a má administração otomana foi transformando a Palestina em um local de terras desvalorizadas, arrendadas a fazendeiros que cultivavam uma terra desértica que não lhes pertencia. Segundo a narrativa, portanto, os projetos imperiais predatórios enfraqueciam a Palestina e, inclusive, ameaçavam a fertilidade das terras (Pappé, 2022, p. 31). A nova narrativa sobre a região que apaga a presença árabe no território por séculos serve muito bem aos interesses colonialistas que vão se consolidando com a ascensão do sionismo.

O fortalecimento do movimento permanece em ascensão com o cenário político e militar dos conflitos que se seguiram desde a criação do Estado de Israel, em 1948, com suas políticas de *apartheid* e limpeza étnica levadas adiante desde então, usando de toda e qualquer força – ética ou não – para tomar a maior parte do território com o menor número possível de palestinos. Noura Erakat, em um ensaio sobre a segunda guerra israelo-árabe, ocorrida em 1967, a chamada Guerra dos Seis Dias, demonstra a abrangência da narrativa israelense. Embora nossa pesquisa esteja voltada à

interpretação bíblica incentivada pelas leituras sionistas e suas reivindicações, não há como não mencionar que a narrativa israelense tem também um poder de apagamento das nações palestinas. Aliás, isso reforça a visão que o Ocidente tem do Oriente, marcada pelo desconhecimento e também pelo interesse de lucrar com a atual situação geopolítica. Não obstante a habitação palestina nos exíguos territórios restantes da guerra de 1948,

Israel argumentou que, dado o vazio de soberania na Cisjordânia e na Faixa de Gaza, esses territórios não estavam nem ocupados nem não ocupados, antes eram *sui generis*, um conceito legal que descreve uma singularidade na lei. Como tal, Israel defendeu que a Cisjordânia e a Faixa de Gaza estavam, e permanecem, sujeitas a controle militar, mas não cabem estritamente no regime legal internacional conhecido como Lei de Ocupação, que regula as ocupações militares (...). Israel tem usado essa latitude para, de forma constante, se apoderar do território palestino sem absorver os residentes palestinos (Erakat, 2020, p. 5, grifo do autor).

Edward Said também trata dessas narrativas de apagamento, como parte das estratégias para que a intenção de retorno dos judeus à Palestina fizesse sentido:

Por centenas de anos, existiu na terra chamada Palestina um povo essencialmente pastoril e, no entanto, social, cultural, política e economicamente identificável, cuja língua e religião eram (em grande parte) árabe e islâmica, respectivamente. Esse povo – ou, para aqueles que desejam lhe negar qualquer concepção moderna de si próprio como povo, esse *grupo* de pessoas – criou uma identidade com a terra que ele cultivou e em que viveu (na pobreza ou não, isso é irrelevante), que se tornou ainda mais forte depois que se tomou uma decisão quase exclusivamente europeia de restabelecer, reconstituir, recuperar essa terra para os judeus que deveriam ser levados para lá de algum outro lugar (Said, 2012, p. 9, grifo do autor).

A disseminação dos ideais sionistas entre as comunidades judaicas, especialmente em países como a Alemanha e os Estados Unidos, também gerou diversas reações negativas ao movimento (Vasconcellos, 2008, p. 60). Tanto judeus secularizados como aqueles que permaneciam ligados a uma vida mais ortodoxa rejeitaram o sionismo. Os primeiros porque julgavam que essas novas ideias poderiam colocar em questão sua fidelidade e lealdade aos Estados aos quais agora pertenciam, acirrando o antissemitismo. Os últimos, porque consideravam a insistência pelo retorno uma perversão religiosa (Sand, 2014, p. 23). Enquanto alguns ortodoxos, mais tarde, acabaram apoiando o sionismo, houve uma parcela de judeus

ultraortodoxos que permaneceram contrários. Inclusive, há comunidades nessa corrente de ortodoxia que até hoje se opõem ao sionismo com justificativa, principalmente, religiosa:

Eles consideravam que o sionismo interferia na vontade de Deus de manter os judeus exilados até a vinda do Messias, e rechaçavam totalmente a ideia de que os judeus deveriam fazer tudo o que pudessem para dar fim ao “Exílio” (...). O grande rabino hassídico alemão de Dzikover resumiu essa posição com rispidez quando disse que o sionismo lhe pedia para substituir séculos de lei e sabedoria judaica por um pano, um chão e uma canção (no caso, uma bandeira, um território e um hino) (Pappé, 2022, p. 63).

Para os judeus ortodoxos, forçar o retorno é perverter a Escritura, uma vez que o retorno dos judeus à Terra Prometida será parte da restauração do Reino de Israel por parte do Messias e não será orquestrado por forças humanas, como uma tentativa de reproduzir a conquista que Josué realizou, por exemplo.

A verdade é que o sionismo, em suas várias correntes, por sua origem e sua forma de instrumentalizar o ideal religioso, conforma-se mais a um movimento secularizado porque relativiza as precisões doutrinárias e religiosas em favor da realização política das reivindicações nacionalistas e colonialistas de seus líderes. Isso, em certa medida, o distanciou dos círculos judaicos ortodoxos enquanto os aproximou dos interesses políticos antisemitas europeus, que viam como vantagem que os judeus saíssem da Europa ocidental e voltassem para a Palestina. Ilan Pappé chega a dizer que o sionismo configura um novo judeu, que não somente deseja sair da Europa por causa do antisemitismo, mas que, principalmente, continua vivendo como europeu fora do continente (Pappé, 2022, p. 64). Esse distanciamento entre o sionismo e formas ortodoxas de vivência da fé judaica ficou, por vezes, mascarado por conta do apoio que o sionismo recebeu de líderes rabínicos famosos, os chamados Pais do Sionismo Religioso, que defenderam o sionismo não só como “obrigação nacionalista, mas também religiosa” (Pappé, 2022, p. 64). Esse mascaramento foi importante e fundamental à manutenção de um apoio aos ideais sionistas entre aqueles que reproduziam suas leituras fundamentalistas de maneira ingênua, gerando um exército de apoiadores econômicos, militares e, principalmente ideológicos, que desconhecem a secularização do movimento, não percebem o quanto ele se distancia da fé judaica e o apoiam com a certeza de estarem favoráveis ao povo bíblico, descendentes diretos de Abraão.

“Não acreditamos em Deus, no entanto, Ele prometeu-nos a Palestina” (Pappé, 2020). Essa afirmação, que traduz a relação do sionismo israelense com a religião judaica e a leitura das Escrituras, é escolhida por Ilan Pappé como subtítulo para seu ensaio **A Bíblia a serviço do sionismo** (2020). Nele, o autor demonstra que as Escrituras, na verdade, são utilizadas por esse sionismo radical para seus objetivos políticos e não foi por uma devoção dedicada que elas se tornaram a base do pensamento no movimento. Em outras ocorrências da leitura fundamentalista, até mesmo dentro do Judaísmo, é comum que essa interpretação seja desenvolvida como ferramenta para uma pretensa maior fidelidade aos preceitos religiosos, mas não é o caso do sionismo. Os primeiros líderes desse movimento entenderam a força que as interpretações dos textos sagrados têm na criação de um vínculo comunitário e na autorização de suas reivindicações pela posse da terra palestina. Em sua obra **Palestina: um século de guerra e resistência** (2024), Khalidi destaca a forma como o vínculo entre os ideais sionistas e a Bíblia legitimou todos esses interesses nacionalistas e colonizadores, que puderam ser muito bem velados pelos véus de uma pretensa fidelidade às narrativas bíblicas e pela imagem de um povo que apenas desejava concretizar uma antiga promessa feita pelo próprio Deus. Assim descreve Khalidi:

Um movimento colonialista-nacional do final do século XIX se adornou, assim, com um manto bíblico que era poderosamente atraente para protestantes leitores da Bíblia na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, cegando-os para a modernidade do sionismo e sua natureza colonialista: pois como poderiam os judeus estar “colonizando” a terra onde sua religião começou? (Khalidi, 2024, p. 17).

Assim, o sionismo viu, na leitura fundamentalista da Bíblia, uma oportunidade de estabelecer e consolidar a ligação entre os judeus que estavam dispersos pela Europa e por outras regiões a leste da Palestina com aquele território (Pappé, 2020, p. 15). Dessa forma, a referência fundamentalista à Bíblia não faz parte da essência do sionismo, mas é uma das principais ferramentas para que o sionismo atinja seus fins (Pappé, 2022, p. 66). A utilização da Bíblia também funcionava como um escudo que mascarava as atrocidades que se desenvolveram nos diversos conflitos estabelecidos no território palestino e israelense ao longo do séc. XX; e, no mundo, reconciliava o sionismo socialista com as nações estrangeiras:

a interpretação da Bíblia como justificativa divina para o sionismo ajudou os socialistas a reconciliarem sua adesão aos valores universais de solidariedade e igualdade com o projeto colonial de expropriação. De fato, como a colonização era o objetivo principal do sionismo, precisamos nos perguntar que tipo de socialismo era esse (Pappé, 2022, p. 70).

Um dos grandes expoentes na proposição da leitura fundamentalista das Escrituras judaicas como pilar de sustentação do ideal sionista foi David Ben-Gurion. Nascido na Polônia, Ben-Gurion retornou à Palestina com sua esposa e filhos após o fim da Primeira Guerra Mundial, em 1917. Já entusiasta dos ideais sionistas, David Ben-Gurion tornou-se líder do sionismo trabalhista – uma das correntes do sionismo tradicional – e declarou a criação do Estado de Israel, em 1948, tendo sido seu primeiro-ministro. Pappé nota como Ben-Gurion tem por princípio uma leitura da Bíblia que seja desvinculada de interpretações, o que prova sua predileção pelo modo fundamentalista de leitura, ao citar a fala em que ele rejeita o método usual de interpretação pelos círculos rabínicos: “A eternidade e grandeza da Bíblia não estão condicionadas por algum outro livro, interpretação ou texto talmúdico que lhe seja posterior” (Ben-Gurion *apud* Pappé, 2020, p. 14).

As falas registradas de Ben-Gurion revelam uma aversão às Escrituras interpretadas, com a intenção de um retorno literal a um passado do qual a Bíblia seria um registro transparente. Assim, não só as interpretações são rejeitadas, mas também qualquer atualização que entenda que os textos precisam ser lidos de uma forma nova porque os contextos geográfico, social, histórico e político são diferentes dos narrados no texto bíblico. Sua leitura é, portanto, um exemplo da intenção fundamentalista de uma atemporalidade dos textos que se sustenta não pela interpretação simbólica e mítica das Escrituras, mas por uma leitura transparente:

Do mesmo modo que o país, o Livro só se abre àqueles que vivem na terra em que veio à luz e àqueles que falam seu idioma vivo. Quase todos os exegetas, tanto judeus, quanto gentios, não cumpriam com esses requisitos: não estavam radicados no país em que nasceu o Livro, e a língua hebraica não vivia em seus lábios. E o Livro é o idioma (Ben-Gurion *apud* Ferreira, 2002, p. 318).

Assim, as falas de Ben-Gurion deixam entrever sua noção de que o lugar correto de leitura é o lugar de enunciação da obra. A Terra Prometida não é somente o lugar onde sua fé pode ser vivida autenticamente, mas também o lugar onde suas

Escrituras podem ser adequadamente compreendidas. Outra de suas falas demonstra o mesmo princípio de uma ideologia que é, ao mesmo tempo, política e religiosa e que professa a certeza de que a nação de Israel deveria ser uma realidade porque estava predestinada pelo Livro:

Somente ao povo que voltar a radicar-se em sua terra e se identificar com as belezas naturais refletidas em cada página bíblica – e cuja língua seja sua língua viva e natural, aquela em que sonha e pensa, consciente e inconscientemente – o Livro desvendará todos os seus segredos mais íntimos, assim como a alma do Livro e o povo se confundirão numa só coisa (Ben-Gurion *apud* Ferreira, 2002, p. 319).

Outros sionistas antes de Ben-Gurion também defendiam a posse sobre o território palestino com base em suas leituras bíblicas. É o caso de Micha Yosef Berdichevsky, na primeira década do séc. XX, por exemplo, que afirmara que a Bíblia fornecia “o mito do nosso direito sobre a terra” (Berdichevsky *apud* Pappé, 2022, p. 66).

Ben-Gurion reivindica para sua leitura a máxima autoridade. Nesse sentido, ele segue a cartilha dos fundamentalistas: questiona as instituições até então detentoras do poder ideológico e, com isso, fornece a impressão de rompimento com antigos e tradicionais métodos e líderes ortodoxos, dando a sensação de promoção da liberdade em relação às formas normativas de pensamento e interpretação. Isso se prova em sua fala sobre a interpretação de Josué entre os militares de Israel:

Nenhum dos exegetas, judeus ou não, puderam explicar os capítulos de Josué de modo tão autêntico quanto o fizeram os combatentes da *Zvah Haganá Leisrael* [Exército de defesa de Israel] (Ben-Gurion *apud* Vasconcellos, 2008, p. 42, grifos do autor).

O que ele faz, no entanto, é apenas uma substituição de referências com a criação de um novo esquema comunitário que consegue ser até mais restritivo que o anterior – com o agravante de praticar um método que era tão recente quanto irrefletido e, por isso, teria efeitos ainda não examinados que poderiam ser catastróficos – como, de fato, foram.

Edward Said demonstra como até mesmo a linha interpretativa seguida pelos primeiros fundamentalistas sionistas é um efeito do imperialismo britânico. Assim, as formas de controle condenadas não são rompidas, mas apenas recriadas. Quanto ao fundamentalismo, sua disseminação estava garantida por onde quer que fossem

aqueles que, ainda na Grã-Bretanha, já haviam sido suficientemente educados para o pertencimento à comunidade europeia, na reprodução de suas formas mais grotescas de vida em sociedade: imperialismo e colonialismo, discriminação e exclusão dos nativos, consideração dos nativos como hostis e incompreensíveis (Said, 2012, p. 88-89), noção de estar levando a civilização e a modernidade como salvação e libertação a uma terra que sofria na mão de sociedades selvagens e ultrapassadas. Podemos afirmar, portanto, que por mais que a leitura da Bíblia feita no sionismo buscasse identificar aqueles judeus dispersos pela Europa e Estados Unidos aos seus antepassados que moraram na Palestina, sua identidade insuperável tinha outro nome. Eles eram europeus colonizando o Oriente.

A análise do exposto até aqui revela, destarte, que a instrumentalização das Escrituras judaicas no sionismo, sob uma leitura fundamentalista, serviu a quatro perspectivas principais de legitimação, ao menos: 1. Afirmar o direito de posse sobre a terra palestina, reconstruindo a imagem de Israel como povo eleito e separado, o que tem como consequência que a observância estrita das Escrituras sugere posse exclusiva da terra, considerando tudo o que nela for encontrado como anátema; 2. Fornecer um mapa da conquista, renomeando as localidades com vistas à fidelidade à tradição e justificando uma política expansionista; 3. Justificar o genocídio praticado contra os não-judeus habitantes dos territórios reivindicados; 4. Oferecer a autoridade a um movimento político emergente, pautada sobre a fidelidade a antigas tradições e um ilusório componente moral de retidão, atestado pela obstinação em favor do cumprimento dos preceitos bíblicos.

Essa utilização das Escrituras para a construção de uma consciência coletiva que afirme o direito de posse sobre o território está presente na educação básica. Os jovens judeus israelenses são formados para uma leitura das Escrituras que é tão fundamentalista quanto seletiva. Assim, o Livro de Josué faz parte do currículo obrigatório das escolas básicas:

Estudantes de *yeshiva* sempre estiveram cientes de que a Bíblia não deveria ser lida de modo literal – que ela requer orientação e uma interpretação moderada das palavras severas e ambíguas de Deus. Não obstante, estudantes judeus de nove e dez anos de idade aprendem sobre as campanhas de Josué nas escolas israelenses sem o benefício dos filtros racionalistas e protetores do judaísmo talmúdico. O Ministério da Educação israelense nunca achou necessário distanciar-se dessas partes chocantes da Bíblia, e em vez disso facilita seu ensino sem qualquer censura. Como o Pentateuco e os livros dos

primeiros profetas são considerados textos históricos que recontam a história do “povo judeu” desde tempos antigos, houve um consenso de que, ainda que não seja obrigatório estudar os textos mais abstratos dos profetas posteriores, sob nenhuma circunstância é permissível pular o livro de Josué (Sand, 2014, p. 100-101).

Os que não estão familiarizados com a Bíblia podem até ter a ideia de que os textos bíblicos tratam de fé e paz, somente. No entanto, as páginas bíblicas podem trazer enredos muito violentos, especialmente quando tratamos de um recorte específico como é o da literatura de Josué. Ao fim deste capítulo, examinaremos seu conteúdo e o ambiente em que o texto nasce, buscando compreender as justificativas para que a história do povo de Deus tenha sido escrita com sangue, como em Josué. Fato é que, tiradas de contexto, tais narrativas podem sugerir para o presente uma violência que talvez nunca tenha sequer existido na realidade, muito menos, tenha sido modelo de fidelidade ao Deus único. Nesse sentido, Illan Pappé afirmará que o livro de Josué não só desenha o mapa das cidades que compõem o território da Palestina, outrora prometido aos filhos de Abraão, mas também justifica que os destinatários da promessa cumpram até mesmo genocídios para forçar sua realização:

Os amalequitas foram assassinados até o último indivíduo por Josué. Hoje existem aqueles (por enquanto apenas uma minoria fanática, felizmente) que se referem aos palestinos – e a todos os que, ao seu ver, não são judeus o suficiente – como amalequitas (Pappé, 2022, p. 72).

Aos que examinamos os textos bíblicos fora de um contexto fundamentalista, fica fácil afirmar que o genocídio e a violência não são condizentes com a fé em Deus, que caminhou com um povo estrangeiro e rejeitado por quarenta anos no deserto. Mas há que se reconhecer que, para os que são educados para essa forma de leitura dos textos, o fundamentalismo é uma forma de seguir os preceitos divinos de maneira pura e o genocídio pode, inclusive, significar a limpeza da terra de todos os infiéis e a antecipação da realização do reino do Messias aqui na Terra.

A principal ideia que originou o sionismo foi a interpretação do direito judeu de habitação na Palestina e a proposição de retorno e reunião deste povo naquele território (Said, 2012, p. 10). Com o passar do tempo, essa reivindicação passou a ser cada vez mais radical, com base em textos bíblicos, requerendo a posse exclusiva: segundo o sionismo, os judeus dispersos pelo mundo contemporâneo, descendentes

diretos do povo bíblico, tinham direito à terra porque Deus a havia prometido a eles – e só a eles. Nesta tese, nossa intenção não é legitimar ou autorizar qualquer tipo de reivindicação territorial. Longe disso, intentamos apenas compreender os alcances das narrativas produzidas a partir das leituras fundamentalistas, os vínculos interpessoais e ideológicos que elas estabelecem, o poder coercitivo que elas podem alcançar e os efeitos históricos e políticos que a sua difusão pode trazer.

3.2.3 O sionismo cristão

O movimento sionista, desde o princípio, teve o apoio do Ocidente, em uma forma própria de sionismo chamada sionismo cristão⁵⁶. O fundamento dessa corrente cristã que, no Brasil, está presente sobretudo entre os evangélicos pertencentes às correntes neopentecostais do protestantismo, não reside tanto em sua piedade para com os judeus dispersos, mas em sua própria leitura fundamentalista da Escritura. Assim, o sionismo cristão constitui-se como um outro efeito do fundamentalismo bíblico na contemporaneidade (Reinke, 2023, p. 2), presente e atuante na religião e na sociedade brasileiras, que também envolve a questão da posse da Terra Prometida pelos judeus, uma interpretação intensificada pelo messianismo profético e apocalíptico do Antigo Testamento.

Ilan Pappé afirmara que o sionismo foi “um projeto cristão de colonização antes de se tornar judeu” (Pappé, 2022, p. 40), isso porque o apoio inicial para que o sionismo passasse de um estilo de vida para os judeus a um projeto político partiu da Europa e dos Estados Unidos, majoritariamente cristãos. Com o passar do tempo, o apoio cristão ao sionismo cresceu no Ocidente, associando-se ao Cristianismo e a seus princípios e projetando-se ainda mais com a ajuda da leitura fundamentalista. O sionismo cristão tem sua origem na década de 1970 nos Estados Unidos, como decorrência da reação às transformações em curso na sociedade, de modo muito semelhante à reação que dera origem ao movimento fundamentalista. Sua gênese

⁵⁶O escopo desta tese doutoral não nos permite aprofundar os pormenores da origem e desenvolvimento do sionismo cristão no Ocidente. Por isso, aqui evocaremos alguns dados históricos que são pertinentes para a nossa reflexão sobre o sionismo cristão como produto do fundamentalismo bíblico. Para o aprofundamento de sua presença nos contextos norte-americano e estadunidense, sugerimos consultar: MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecilia Loreto; CARRANZA, Brenda. Articulações político-religiosas entre Brasil-USA: direita e sionismo cristãos. **Ciências Sociais e Religião**, Campinas, v. 23, p. 1-34, 2021.

bebeu na fonte do fundamentalismo em vários aspectos, especialmente na aliança entre religião e política, uma vez que esteve associada à direita cristã e seu campo ideológico permaneceu ligado a esse posicionamento político-religioso. A seu respeito, a cientista política Natalia Calfat afirma:

A aproximação com Israel se fundamenta na medida em que o sionismo cristão, em sua visão messiânica, entende que a restauração completa de Israel como nação escolhida por Deus e o retorno dos judeus à Terra Santa antecipam o segundo retorno de Jesus Cristo. A conquista e expansão de Israel, entendidas como reencarnação histórica do Reino de Deus (Israel bíblico), são um sinal profético do cumprimento da promessa divina aos judeus – que exercem papel fundamental na salvação cristã. Reafirmando a ordem providencial divina, a defesa de Israel é não somente um sinal divino como também um dever moral (Calfat, 2024, p. 46).

Maria das Dores Machado, Cecilia Mariz e Brenda Carranza ainda inserem, em sua definição de sionismo cristão, a ideia de que ele é uma estratégia política dos cristãos de inserir a causa pró-Israel nas pautas nacionais (Machado; Mariz, Carranza, 2021, p. 3). Mais uma vez, é possível reconhecer uma inspiração fundamentalista para o movimento, a partir da aliança entre religião e política. Ademais, há uma leitura literalista do texto bíblico nas bases do sionismo cristão, a começar pelas grandes massas, até alguns (numerosos) líderes⁵⁷. Inicialmente, impera o desconhecimento do texto e de seus caminhos interpretativos, conforme explanamos no capítulo precedente. Especialmente no Brasil, durante a recente guerra iniciada como retaliação ao ataque do Hamas a um grupo de judeus israelenses, em 7 de outubro de 2023, constantes manifestações de apoio à reivindicação do Estado de Israel puderam ser percebidas no senso comum. Grande parte desse apoio devia-se à identificação do Estado de Israel ao povo bíblico – sem considerar os pormenores de todo desenvolvimento histórico que separa um e outro – e, portanto, defender os seus interesses significava defender o povo da Bíblia, antepassados de Jesus, em reparação histórica pelos sofrimentos que eles passaram sob domínio estrangeiro.

⁵⁷É claro que esta tese não pretende generalizar e sugerir que toda igreja ou toda liderança protestante seja apoiadora do sionismo cristão. Estamos conscientes de que, em virtude de ideais, pensamentos e formação teológica, grande parte do protestantismo é avesso a esse posicionamento, especialmente no protestantismo histórico. Entretanto, dedicamo-nos à análise de como o fundamentalismo é instrumentalizado entre os apoiadores do sionismo cristão, não a uma análise do movimento em si, o que nos obrigaria a detalhar melhor essa diferenciação.

Para a manutenção da narrativa ou por igual desconhecimento, essa impressão é instrumentalizada pelos líderes. O pastor Silas Malafaia, por exemplo, em entrevista à Federação Israelita do Rio de Janeiro, em 2014, afirmou que “Para nós, o Deus de Israel é o nosso Deus. Não tem nenhuma, absolutíssima diferença” (Malafaia *apud* Calfat, 2024, p. 46).

A questão territorial que está presente nas reivindicações do sionismo cristão também serve à manifestação do comprometimento de nações ocidentais com essa causa. Machado, Mariz e Carranza notam que, no caso estadunidense, uma das principais medidas de Donald Trump foi a transferência da embaixada estadunidense em Israel para Jerusalém em 2018, já que a cidade, segundo a Bíblia, é a capital do Reino de Israel. A reivindicação era feita há muito tempo no país, ao menos desde 1995, mas os presidentes anteriores a Trump não a realizaram por questões diplomáticas (Machado; Mariz; Carranza, 2021, p. 12). A mesma iniciativa de transferência da embaixada reverberou entre nações da América Latina, no mesmo ano: no caso da Guatemala, a transferência foi feita; na Colômbia, ela foi objeto de uma das promessas de campanha de Iván Duque, embora não tenha se concretizado após sua eleição, e no Peru um grupo de congressistas evangélicos levantou a mesma solicitação, não tendo conseguido cumpri-la.

No Brasil, o sionismo cristão aparece como fruto da influência da teologia protestante, especialmente do pentecostalismo. Afirmam Machado, Mariz e Carranza:

Como se disse acima, a direita cristã estadunidense disseminou sua teologia política na América Latina e no Brasil a partir das décadas de 1960, 1970 e 1980, por meio dos missionários e televangelistas que portavam as transformações teológicas e escatológicas estadunidenses – enquanto visão de mundo. Com essa bagagem teológica, tais missionários avançam num contexto em que a teologia da libertação e o crescimento e consolidação pentecostal, com a emergência de igrejas nacionais e lideranças autóctones, formavam parte do cenário religioso (Stoll, 1990: 35). Isso ocorre em clima de Guerra Fria, proliferação dos movimentos socialistas e ditaduras militares na região, acirrando-se no campo cristão a polarização ideológica e o anticomunismo (Machado; Mariz; Carranza, 2021, p. 13).

A chegada do sionismo cristão – e da direita cristã como um todo –, com sua reivindicação de uma vivência mais fiel da fé, vem acompanhada de uma disputa de narrativas, em que formas dialogais de entender a fé cristã, abertas à contemporaneidade e dispostas a alguma forma de atualização, são combatidas e

associadas ao comunismo. Assim, não há apenas a presença do fundamentalismo bíblico como forma isolada de leitura das Escrituras, mas como parte de um modo fundamentalista de entender e praticar a religião.

Por isso, o sionismo cristão no pentecostalismo cristão americano estará associado a doutrinas como a Teologia da Prosperidade ou a Teologia do Domínio. Machado, Mariz e Carranza comentam a concepção de Teologia do Domínio a partir do missionário batista boliviano Peter Wagner, afirmando:

Na teologia difundida por Wagner, a “Batalha Espiritual” (*Spiritual Warfare*) seria um instrumento de busca de domínio sobre esse mundo. A expulsão de espíritos demoníacos pode transformar a sociedade obtendo, entre outras coisas, a prosperidade. Prosperar seria uma forma de dominar o setor econômico, ou seja, representaria o domínio sobre as riquezas. A TD afirma que Deus deu o poder e o dever de o cristão dominar todos os setores da vida, identificados como as Sete Montanhas: as artes, o governo, a educação, a religião, o negócio, a igreja e a família. E isto não só no interior da sociedade norte-americana, como também no plano mundial. Se existem demônios hereditários, existem também aqueles que dominam territórios, como cidades e países. A batalha nos EUA seria importante porque, uma vez vencida pelos cristãos, estes poderiam lançar mão da política da maior potência econômica do Ocidente para influenciar o mundo (Machado; Mariz; Carranza, 2021, p. 8, grifo das autoras).

Dessa forma, a percepção fundamentalista a respeito do mito da Terra no Antigo Testamento é reforçada por uma leitura do messianismo profético que também é fundamentalista na medida em que impõe ao texto bíblico uma concepção política e religiosa específica. Isso porque uma visão de conjunto a respeito da profecia não permite sustentar essa visão restrita do tema da posse sobre a Terra Prometida. É importante que façamos um breve excursão, portanto, pelas interconexões entre profecia, messianismo e o tema da reivindicação de posse da Terra Prometida.

O início da atuação dos profetas que dariam origem a uma literatura em Israel e Judá pode remontar à época da monarquia, por volta do séc. VIII a.E.C., com a atuação do profeta Amós. Com base na análise a respeito do panorama da escrita do Antigo Testamento, acreditamos que seja difícil sustentar que os escritos desses profetas sejam absolutamente contemporâneos à sua atuação, mas parece mais provável que eles tenham se desenvolvido à medida em que as Escrituras do Antigo Testamento nasciam. Há profetas antes desse tempo, conforme sugere a literatura histórica, como Elias e Eliseu, mas cuja atuação não produz literatura. A atividade

profética no modelo iniciado por Amós perdura durante o Exílio e entra em declínio no pós-exílio, ou seja, é contemporânea ao período em que as Escrituras são concebidas como fundamentais à subsistência da cultura, do pensamento e da religiosidade judaicas.

Podemos nos perguntar, portanto, a respeito da relação entre o surgimento das narrativas fundamentais da *Torah* e da história deuteronômista e os oráculos – e mesmo narrativas – proféticas. Desde o princípio, os profetas ou seus escritos não tinham o mesmo *status* que as palavras da Lei presentes na *Torah*, do que se pode inferir que também não eram equiparáveis à memória dos profetas ou do Êxodo, uma vez que são essas últimas reunidas pelo povo no conjunto literário da *Torah*. Mas os profetas tinham um lugar bem definido diante dessa literatura – mesmo desde a fase em que as narrativas eram oralidade – que era o da recordação e, principalmente, da interpretação. A pesquisa atual sobre o Antigo Testamento reconhece que, na distinção entre os profetas legitimados como verdadeiros em sua época – aqueles que falavam em nome de Deus e deviam ser, portanto, críveis – e os considerados falsos, havia um critério de autenticidade: “o verdadeiro profeta é aquele que, como sucessor de Moisés, interpreta autorizadamente as palavras” (Settembrini, 2022, p. 1198). Há um consenso que atribui ao profeta bíblico, o *nabî*, a função de “comunicar a palavra de outra pessoa” (Sicre, 2008, p. 89), ou seja, a palavra que diz o próprio Deus. A função profética não é de criar, mas interpretar e comunicar as histórias e a Lei que são fonte para a conduta do povo. Mas, é claro, por meio dessa interpretação vão ajudando a criar a forma como o povo compreende suas histórias fundamentais.

Assim, podemos dizer que, enquanto alguns autores anônimos estavam preocupados em rememorar e reelaborar as tradições antigas e colocá-las por escrito a fim de fixá-las como os mitos que diziam ao povo quem eles eram à luz de sua fé, havia uma primeira recepção profética dedicada a indicar a adequada compreensão dessas memórias, sobretudo no que dizia respeito à criação de um senso moral de conduta, legitimando ou sancionando uma moralidade pública (Sicre, 2008, p. 91). Essa recepção oferece uma série de eixos de compreensão para a *Torah*, entre os quais poderíamos procurar aquilo que se refere ao tema da Terra, que aqui temos analisado.

Entre os profetas pré-exílicos, a mensagem não estava preocupada com a questão da posse sobre um território. Entre Amós, Oséias, o primeiro Isaías e Miquéias, por exemplo, a preocupação principal era a necessidade de que a fé

monoteísta professada se convertesse em atitudes práticas de solidariedade e misericórdia para com os marginalizados daquele tempo – a viúva, o órfão e o pobre –, entendendo tais práticas como superiores aos sacrifícios de animais ou produtos da terra (cf. por exemplo, Am 2,6-8; Mq 6,1-8; Is 1,10-20) e que o culto aos deuses pagãos fosse abandonado (por exemplo, Os 4,11-15; Is 1,21-26). A mensagem profética pós-exílica é mais fragmentada e está em declínio, mas é entre os profetas do Exílio que o anúncio aborda o tema da Terra, oferecendo uma perspectiva de leitura importante de ser observada. Jeremias, Ezequiel e o Dêutero-Isaías⁵⁸ são os profetas que atuam no tempo do Exílio, tendo sido Ezequiel o maior responsável pela elaboração de uma teologia profética do Exílio.

No pensamento ezequiano, era necessário encontrar um sentido naquele tempo de sofrimento e essa teria sido sua motivação para pensar o cativeiro babilônico como tempo de expiação dos pecados para os judaítas exilados. Para o profeta, a transgressão da Lei levava o Senhor a conduzir seu povo para a experiência do Exílio e ele os reconduziria de volta à Terra somente depois de verificar sua capacidade de converter o coração e assumir uma nova forma, mais fiel, de ser povo de Deus. Enquanto estavam no exílio, tornava-se o Senhor o próprio Santuário entre as pessoas, para que o povo o encontrasse e se purificasse da idolatria e da transgressão da Lei, os principais pecados pré-exílicos que, na teologia de Ezequiel, os havia conduzido até aquela condição:

Eis o que diz o Senhor lahweh: é verdade, afastei-os para longe entre as nações, espalhei-os por terras estrangeiras, mas, por esse pouco de tempo, tenho sido para eles um santuário, nas terras para as quais eles se mudaram. Dirás, portanto: eis o que diz o Senhor lahweh a eles: Eu vos ajuntarei de entre os povos, reunir-vos-ei das terras, nas quais fostes espalhados e vos darei a terra de Israel (...). Eu lhes darei um só coração, porei no seu íntimo um espírito novo: removerei do seu corpo o coração de pedra e lhes darei um coração de carne, a fim de que andem de acordo com os meus estatutos e guardem as minhas normas e as cumpram. Então serão o meu povo e eu serei o seu Deus (Ez 11,16-20).

⁵⁸O livro de Isaías é comumente dividido em três partes, atribuídas a três escolas de autores distintas. A primeira delas, Is, 1-39, é fruto da profecia de Isaías no pré-exílio, que provavelmente viveu na Jerusalém da segunda metade do séc. VIII a.E.C.. O segundo Isaías, também chamado Dêutero-Isaías, é o que viveu durante o Exílio Babilônico, provavelmente um discípulo ou um grupo de discípulos do primeiro Isaías. Sua atividade originou a segunda parte do livro, Is 40-55. O terceiro Isaías, é o profeta do pós-exílio, que teria originado a terceira parte do livro, Is 56-66.

Ezequiel, então, nas entrelinhas, defende um argumento a respeito da Terra importante para nós: a Terra pertence unicamente a Deus e o povo é seu hóspede, ele os expulsa ou os recebe quando quer, de acordo com suas prerrogativas. Habitar na Terra do Senhor só é possível àqueles que vivem segundo sua Lei, seus estatutos e normas. Na verdade, é o mesmo argumento emergente dos textos relacionados ao Êxodo, que analisaremos mais detidamente no capítulo seguinte. Não há, portanto, legitimação de qualquer reivindicação de posse da Terra por parte de Israel: eles vivem na Terra como nômades, como hóspedes, como estrangeiros.

Quanto à questão do messianismo, que é envolvida nas reivindicações sionistas, especialmente no sionismo cristão, há que se compreender seu ponto de partida para entender em que medida ele se associa ao tema da posse da Terra. Inicialmente, entre os profetas pré-exílicos, um ideal messiânico é encontrado sobretudo em Isaías que, sendo hierosolimitano, tem “uma avaliação positiva da instituição monárquica” (Sicre, 2008, p. 454) e, portanto, espera um governante que proteja a cidade contra ameaças estrangeiras, fazendo desta esperança uma promessa de Deus, conforme o exemplo do trecho:

Quanto ao rei da Assíria, eis o que diz lahweh: Ele não entrará nesta cidade, não atirárá contra ela uma flecha, não a atacará com escudos, não a cercará de trincheiras. Pelo mesmo caminho que veio, voltará; ele não entrará nesta cidade, oráculo de lahweh. Eu protegerei esta cidade, e a salvarei, por causa de mim e do meu servo Davi (Is 37,35).

É nesse sentido que Isaías espera o nascimento do filho de Acaz como alguém em quem o povo pode depositar suas esperanças de um governo que assegure a paz: “Eis que a jovem está grávida e dará à luz um filho e dar-lhe-á o nome de Emanuel” (Is 7,14). Mais adiante, reforçando a esperança de que este menino dê prosseguimento à paz instaurada por Davi, dirá o profeta:

O povo que andava nas trevas viu uma grande luz (...). Porque um menino nos nasceu, um filho nos foi dado, ele recebeu o poder sobre seus ombros, e lhe foi dado este nome: Conselheiro maravilhoso, Deus forte, Pai para sempre, Príncipe da paz, para que se multiplique o poder, assegurando o estabelecimento de uma paz sem fim sobre o trono de Davi e sobre o seu reino, firmando-o, consolidando-o sobre o direito e sobre a justiça. Desde agora e para sempre, o amor ciumento de lahweh dos Exércitos fará isto (Is 9,1-5-6).

Ao referir-se ao menino que deverá chamar-se Emanuel e assegurar uma paz em continuidade com os saudosos tempos de Davi, o profeta não está esperando uma salvação para um futuro longínquo e duradouro, mas para o presente histórico concreto, relacionado ao contexto de instabilidades políticas de seu tempo, o séc. VIII a.E.C..

Dessa forma, a expectativa messiânica dos profetas em Israel está enraizada na esperança por um governante que possa assemelhar-se ao governo monárquico mais efetivo que eles tiveram em sua história passada. Trata-se do período do governo de Davi, que subjogou várias cidades cananeias na área do Levante, no séc. X a.E.C., e expandiu o território em relação ao governo anterior, o de Saul, proporcionando um período longo de estabilidade – tanto que a Bíblia narra seu governo como um tempo de quarenta anos (2Sm 5,4). Portanto, o messianismo dos profetas tem, há que se reconhecer, relação direta com a manutenção das fronteiras e com a questão da posse política de Israel sobre o território da Terra Prometida. Mas há uma questão que se deve levar em conta: a construção do messianismo nos profetas não aparece como interpretação da Lei, onde estão fixados os mitos que dizem a Israel quem eles são. Aparecem, no entanto, como registro de uma expectativa histórica e política que se desenvolveu em Israel e Judá em tempos de ameaças estrangeiras, como foi o séc. VIII a.E.C.. Em outras palavras, o messianismo profético não deve ser entendido como uma via de interpretação da *Torah*, mas como o registro de uma perspectiva histórica até mesmo conflitante em relação à forma como os profetas compreendiam a Terra. É como se os profetas atestassem: nós entendemos que a Deus pertence a Terra e ele a toma e a devolve quando quiser, mas alguns entre o povo esperam o retorno de um rei que, alheio aos desígnios divinos, manterá o controle das fronteiras como fez seu antepassado Davi.

O sionismo cristão, portanto, é uma expressão contemporânea dessa contradição interna. Reivindicam a posse da Terra e, para legitimar, dentro da religiosidade, uma reivindicação com tamanha expressão, retornam ao texto bíblico, sobretudo da *Torah*. Sua evocação do messianismo profético é essa atualização de uma expectativa histórica que não está necessariamente relacionada ao texto, mas a um saudosismo do passado que se associou à memória religiosa, dada a presença da figura de Davi na tradição judaico-cristã. No caso do sionismo cristão, o aspecto escatológico pode ser mais bem desenvolvido porque o Cristianismo tem desenvolvida uma doutrina escatológica, mais do que a religião do Antigo Testamento

no período profético. Se se faz uma leitura literalista do Apocalipse, por exemplo, é fácil chegar à afirmação de que, quando vier o messias e ele restaurar o Reino de Israel, diz a Escritura que em Jerusalém se fixará a sede do Reino (Ap 21,2). Portanto, manter a posse sobre Jerusalém é como adiantar a vinda do messias e a restauração do Reino.

Nisso torna-se relevante observar como a leitura fundamentalista é seletiva. Se sionistas judeus leem exclusivamente as promessas dos profetas é porque elas são as únicas em seu texto sagrado, a Bíblia Hebraica, base para a sua fé. Para os cristãos, no entanto, o ideal interpretativo seria que o Antigo Testamento passasse pelo crivo do Novo Testamento, que, por sua vez, traz uma visão nova e bem diferente das promessas messiânicas e, inclusive, sobre quem é o Messias, tornando-se o núcleo principal da fé cristã. Mas não é assim que funciona para os sionistas cristãos. Em lugar de dar a primazia à referência do Novo Testamento, eles pinçam no Antigo Testamento o que melhor se adequa aos seus pressupostos de fé. Uma leitura integral das Escrituras, portanto, traria à tona o novo messianismo assumido por Jesus e sua própria proposição a respeito do que deveria ser o Reino restaurado.

Segundo os Evangelhos, o Reino mencionado por ele não seria o Reino de Israel politicamente organizado e restaurado a partir do poderio militar do messias, como os judeus esperavam. Os evangelistas registram essa noção em diferentes circunstâncias de sua narrativa sobre Jesus, como na Paixão segundo João, em que o próprio Jesus diz: “Meu reino não é deste mundo. Se meu reino fosse deste mundo, meus súditos teriam combatido para que eu não fosse entregue aos judeus. Mas meu reino não é daqui” (Jo 18,36). Em Mateus e Lucas, o ensinamento de Jesus sobre seu reino o compara a uma semente de mostarda, que, uma vez lançada e germinada, cresce e se torna uma árvore frondosa (Mt 13,31-32; Lc 13,18-19). A metáfora sugere um processo lento e permanente de instauração, pacífico como o movimento natural do crescimento de uma árvore. Também no Evangelho de Mateus, outro ensinamento registrado trata do poderio do Filho de Deus em seu reino: seu julgamento consiste em separar os que foram capazes de viver segundo a misericórdia e o amor mútuo daqueles que não foram (Mt 25,31-46), critérios nada relacionado às origens étnicas.

O sionismo cristão, assim, prefere as promessas messiânicas do Antigo Testamento às dos Evangelhos e, aliado à violência derivada das narrativas fundamentalistas, vê o outro como ameaça. A aliança entre a narrativa violenta e a visão demonizada do outro é tão estreita que não há como dizer qual é causa e qual

é derivação. Ambas se valem mutuamente da outra para reforçar o movimento. A perpetuação de suas narrativas vai, pouco a pouco, envolvendo aqueles que ingenuamente deixam-se formar por elas e começa a reproduzir essa postura religiosa e social. À narrativa fundamentalista de demonização do outro, importam as expectativas messiânicas antigas, em que o messias restauraria Israel como a nação dominante, a maior sobre todas as nações, trazendo paz aos eleitos mediante o extermínio dos outros.

Grande parte do apoio aos ideais sionistas do Estado de Israel, hoje, vem do sionismo cristão, desde o apoio ideológico até o financiamento da guerra e dos seus avanços, não sendo necessário recorrer ao cenário internacional para procurar tais apoiadores. Valendo-se do discurso de apoio a Israel, o ex-presidente Jair Messias Bolsonaro angariou grande aceitação entre os eleitores advindos da chamada nova direita evangélica, presente no meio do protestantismo neopentecostal, majoritariamente fundamentalista. Assim relatam Machado, Mariz e Carranza:

Fonseca (2018) estima que, no segundo turno das eleições de 2018, “Bolsonaro obteve cerca de 20 milhões de votos e Haddad 10 milhões” de parte dos “42 milhões de eleitores evangélicos”. “Branco, nulo e abstenções teriam ficado em torno de 12 milhões, o que representaria cerca de 67% dos votos válidos de evangélicos para Bolsonaro, enquanto Haddad teria recebido 33%”. Ou seja, os eleitores evangélicos ajudaram na vitória do candidato do PSL (Machado; Maria; Carranza, 2021, p. 18).

Uma vez eleito, Bolsonaro seguiu com a demonstração de seu apoio a Israel e o resultado dessa aliança é que, “em 2023 Bolsonaro figurou em 2º lugar entre os 50 principais aliados cristãos de Israel em todo o mundo, segundo a Israel Allies Foundation” (Calfat, 2024, p. 46).

Assim, enquanto é preciso reconhecer que o sionismo, no contexto judaico e israelense, configura-se, sobretudo, como um movimento político que instrumentaliza a religião para alcançar seus objetivos, o sionismo cristão, pelo contrário, surge como um movimento antes de tudo religioso, motivado mesmo pela crença, em que o engajamento no apoio às reivindicações sionistas, particularmente as do Estado de Israel, é expressão da fidelidade às Escrituras (Calfat, 2024, p. 46). Em suma, o sionismo cristão é mais bíblico – em uma perspectiva fundamentalista – do que o sionismo secularizado ou israelense. Por outro lado, enquanto o sionismo como intenção de retorno dos judeus para a Palestina está presente em diferentes correntes

políticas, desde a extrema direita até o socialismo, por exemplo, o sionismo cristão é um pensamento totalmente associado à direita cristã. Não obstante essa associação mais clara e restrita, há que se reconhecer que também existe uma multiplicidade de sionismos cristãos (Machado; Mariz, Caarranza, 2021, p. 3).

A centralidade da teologia milenarista chama atenção por influenciar até mesmo o culto e a liturgia nesses grupos sionistas cristãos. Calfat (2024, p. 47) chama atenção para o fato de que elementos da celebração judaica, como vestes, símbolos e ritos, vão sendo inseridos no culto cristão protestante como sinal da expectativa de que as promessas messiânicas feitas a Israel sejam cumpridas mediante a segunda vinda de Cristo. A expectativa sionista cristã pela reencarnação do Israel bíblico é um desdém pela encarnação do Reino de Cristo, que se sobrepõe aos reinos deste mundo.

André Reinke percebe isso ao analisar as inconsistências desse atravessamento do interesse pelo judaísmo que há em tais correntes cristãs. Para o autor, o judeu e o Judaísmo, nos diferentes tipos de sionismo cristãos, imaginados “à imagem e semelhança das ideias protestantes a respeito de política e sociedade” (Reinke, 2023, p. 20), não correspondem à realidade. Caracterizam-no os elementos míticos pinçados das Escrituras e do senso comum. Reinke chega a afirmar que, para o sionista cristão, “o israelense, cidadão desse país, é compreendido como um cristão no comportamento ético, faltando-lhe apenas aceitar Jesus Cristo como o Messias de Israel” (Reinke, 2023, p. 20).

Ocorre uma crise identitária quando o sionista cristão encontra o judeu ou o Israel verdadeiros e suas demandas bem pouco ortodoxas. Ele não entende quando descobre que as questões sobre casamento homoafetivo ou acesso público ao aborto não são tratados na legislação israelense, como ele imagina que deveria ser por um povo “baseado na Bíblia”. A consequência é que esse mesmo sionismo cristão, tão entusiasmado na defesa de Israel, pode ganhar notas contraditórias. Se o judeu e o Estado de Israel reais não podem ser como de fato são, então sua forma de ser passa a ser considerada ilegítima de acordo com o imaginário sionista cristão. E isso é, basicamente, antissemitismo (Reinke, 2023, p. 20).

A análise do sionismo cristão, portanto, revela mais um exemplo dessas contradições internas que o fundamentalismo bíblico pratica. No entanto, a ilusão de uma vivência religiosa mais fiel mascara tais descontinuidades, bem como a promessa de uma simplificação das leituras e, conseqüentemente, das condutas faz com que

tais formas de leitura permaneçam atrativas e cada vez mais fortes na contemporaneidade. Mesmo que o senso comum, muitas vezes, atribua à religiosidade certa responsabilidade sobre a alienação e o fanatismo crescentes em nosso tempo, essa não é nossa hipótese. Acreditamos que o vínculo de fé que muitas pessoas sustentam com as narrativas bíblicas, inclusive lendo-as como narrativas fundantes, não é o que gera o fundamentalismo. É preciso, no entanto, que se saiba interpretar tais narrativas.

A análise do que o fundamentalismo bíblico tem provocado demonstra que, embora a essência do pensamento fundamentalista seja alcançar uma leitura mais fiel da Bíblia com o intuito de promover uma aproximação maior ao Deus que se revela, o que acontece, na prática, é o contrário. A leitura fundamentalista dos textos sagrados não é via institucional de aprofundamento da experiência religiosa, muito menos de sua purificação, mas acaba sendo via de secularização. Isso porque, ao propor uma leitura bíblica que não seja interpretada, o fundamentalismo implica uma série de decorrências.

Por um lado, é significativo observar que, enquanto a crítica ao fundamentalismo ganha espaço no âmbito institucional, no âmbito pessoal, muitas pessoas continuam embasando sua fé em tipos de fundamentalismos. Isso gera uma série de questões para as quais não há resposta porque, ainda que povoem o campo da análise, não podem ser mensuradas: é ilusória ou autêntica essa experiência religiosa? Até que ponto é possível medir essa autenticidade? Uma experiência religiosa firmada sobre bases que não se sustentam no âmbito institucional gera um tipo de fé individualista ou ainda é capaz de gerar pertença comunitária? Por outro lado, é interessante observar que a associação da violência aos discursos fundamentalistas não é compreendida como uma contradição ao ideal de vivência pura da religiosidade; isso indica já um viés específico de interpretação da religião, seja em contexto judaico, seja em contexto cristão, que ignora o eixo presente nas Escrituras de uma vocação da humanidade à paz e ao diálogo com o diferente.

3.3 A LITERATURA E SUAS INTERPRETAÇÕES NA PERTENÇA COMUNITÁRIA

Pode parecer difícil compreender como certos grupos fundamentalistas mantêm-se atuantes e numa escala ascendente em um mundo globalizado, em que as informações circulam com facilidade entre a grande maioria das pessoas. Dentro

da religião, no entanto, há explicações muito claras para esse movimento: a quebra dos paradigmas de certeza e segurança, na contemporaneidade, provocou um movimento de retorno às épocas em que a religião assegurava aos indivíduos toda certeza e todas as respostas. Isso fez com que movimentos religiosos conservadores atraíssem muita gente – e são exatamente tais movimentos que escolheram, intencionalmente, o caminho da interpretação bíblica fundamentalista. Assim, há uma associação clara na contemporaneidade entre fundamentalismo e conservadorismo que perpetua relações de poder nas quais poucas pessoas têm controle sobre os discursos que, uma vez formulados, são reproduzidos pela grande massa. A oposição contemporânea entre progressismo e conservadorismo que atinge os diversos âmbitos da sociedade, desde a religião até a política, acirra e fortalece o fundamentalismo. Não podemos ignorar que o fundamentalismo não é presente somente nos discursos conservadores, mas pode ser instrumentalizado também para a afirmação de pautas progressistas, como a luta social, a temática libertadora e a inclusão. Assim nota Luiz Rossi:

É possível afirmar que leituras não caem do céu, mas são produto da cultura, especificamente estruturas políticas e econômicas e, conseqüentemente, pelo fato dos textos (autores e leitores) serem produtos da cultura, eles devem ser tratados necessariamente como parte da textura social. E, talvez, a mais fundamental das afirmações: uma leitura que nega o fundamentalismo tem a transformação social e a justiça como sua agenda. Ao nos afastarmos, portanto, de leituras de variantes fundamentalistas, temos por objetivo libertar a Bíblia das apropriações e interpretações alinhadas com o privilégio, o elitismo e o imperialismo que, via de regra, são mascarados como valor neutro (Rossi, 2022, p. 28).

Dessa forma, a adesão ao fundamentalismo como forma de leitura passa a ser uma ferramenta de pertença comunitária e de afirmação identitária. Quanto mais o fundamentalismo se torna parte desse conjunto de práticas autoafirmativas de um grupo, mais as relações de poder não-saudáveis vão sendo normalizadas e desejadas, como expressão de um passado que não retornou, mas vem sendo recriado – ao menos é essa a ilusão – dentro de determinadas comunidades ou grupos de pessoas. Na literatura, a criação dessas comunidades fortalece cada vez mais as suas práticas interpretativas, como propõe Stanley Fish (1992). Que algumas pessoas espantem-se pelo fato de que uma interpretação fundamentalista seja aceita, no século XXI, por um grande número de pessoas, sem o menor questionamento, é

facilmente compreensível dentro da sua teoria das comunidades interpretativas. Assim afirma o autor:

[...] a razão de que eu possa falar e presumir que alguém [...] me compreenda é a de que eu lhe falo partindo de dentro de um conjunto de interesses e preocupações e é, justamente, com relação a esses interesses e preocupações que ele, suponho eu, ouvirá as minhas palavras. Que o que vem a seguir seja comunicação ou entendimento não se deve ao fato de eu e ele compartilharmos uma linguagem, no sentido de conhecermos os significados das palavras individuais e as regras para combiná-las, mas deve-se a que uma maneira de pensar, uma forma de vida nos compartilha e nos implica num mundo de objetos, intenções, metas, procedimentos, valores etc. (Fish, 1992, p. 192).

Assim, para o autor, não há um conjunto de significações universais, mas elas variam de acordo com os contextos ou – para utilizar a mesma terminologia de Stanley Fish – segundo a comunidade interpretativa à qual o indivíduo pertence. Nelas, as interpretações são produzidas segundo normas “inerentes a uma estrutura institucional dentro da qual as pessoas ouvem os enunciados como já organizados com referência a certos propósitos e metas previamente assumidos” (Fish, 1992, p. 194). Assim, ainda que para aqueles que estão de fora da comunidade interpretativa esse condicionamento na produção dos sentidos seja uma prática absurda, opressora e, até mesmo, abusiva, para os que pertencem àquela comunidade, “os significados autorizados parecem ‘naturalmente’ disponíveis e exige um esforço especial perceber que eles são o produto das circunstâncias” (Fish, 1992, p. 196).

A questão é que quando falamos em religião todos estão inseridos em comunidades interpretativas nas quais os significados produzidos são determinados por alguma autoridade interpretativa. As fronteiras entre o pacto praticado pela doutrina da autêntica interpretação e o controle exercido pelos líderes fundamentalistas pode ser muito tênue, a não ser quando a autoridade interpretativa obriga-se a ouvir a exegese e a hermenêutica acadêmicas e a obediência é prestada conservando a liberdade crítica pessoal. Se a autoridade é instrumentalizada e se as pessoas não aderem a ela com plena consciência do que abrem mão e do que assumem, a autoridade está sendo exercida de maneira absoluta e não como referencial de pertença comunitária.

Discursos exteriores regulam as interpretações, seja em comunidades fundamentalistas, seja na mais progressista comunidade cristã. Para que uma leitura

fosse aceita, o crivo da doutrina sempre existiu, embora também houvesse, em correntes teológicas distintas, divergências quanto ao peso da doutrina e à liberdade crítica sobre a análise da Bíblia. Desse modo, a lógica dentro da qual as comunidades interpretativas de Fish operam sempre foi presente nas comunidades religiosas, de modo que a dissolução delas não é uma alternativa ao fundamentalismo, assim como a sua existência também não é a única causa. O que podemos afirmar é que a proposta das comunidades interpretativas explica a força que as interpretações fundamentalistas têm hoje e a coesão que elas provocam em suas comunidades, bem como a perpetuação e o acelerado processo de disseminação que tais práticas fundamentalistas alcançam.

O fato de que todos, de alguma forma, pertencemos a comunidades interpretativas não nos priva – e isso é muito bom – da possibilidade de reconhecer os limites e os problemas que são decorrentes das práticas de grupos determinados, cujo efeito tem impactado negativamente a vida de comunidades inteiras.

Desde os seus primórdios, a humanidade desenvolveu ritos iniciáticos, que marcavam o ingresso da pessoa em uma determinada comunidade. O rito iniciático é a celebração por meio da qual a comunidade atesta que o iniciado incorporou e aprendeu os marcos de identidade que caracterizam sua pertença. O valor desse pertencimento fazia valer todo o esforço ritual: sejam as dores infligidas, sejam os esforços de preparação ou a assiduidade ao itinerário iniciático. Isso porque a pertença comunitária retorna algumas vantagens que não devem ser ignoradas: o suporte coletivo à sobrevivência e certa proteção, o *status* perante os não-pertencentes, um tipo especial de relação com o transcendente e até a posse sobre um território são exemplos.

Assim, a exigência do cumprimento de alguns requisitos não se refere apenas ao processo iniciático, mas estende-se à pertença. O processo iniciático é tempo de aprendizado pelo qual se prepara o indivíduo para, em toda a vida, afirmar, demonstrar e testemunhar os marcos de identidade que o tornam parte daquela comunidade. Ou seja, os ritos iniciáticos são o estabelecimento de um pacto de conduta e de identidade que caracterizam a pertença comunitária.

Zygmunt Bauman, em sua obra **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual (2022) trata do tema da comunidade investigando a diferença entre as imaginadas e a realidade daquelas do mundo contemporâneo. O sociólogo destaca que a comunidade permanece sendo atraente hoje porque nela nós nos sentimos

bem, nos sentimos pertencentes e acolhidos e sempre haverá quem esteja disposto a estender a mão nas dificuldades (Bauman, 2022, p. 9). No entanto, a pertença tem uma condição: para Bauman, viver em comunidade exige que estejamos dispostos a renunciar a nossas liberdades absolutas e até mesmo às nossas próprias identidades (Bauman, 2022, p. 12). Para o autor, se se ganham a segurança e a aceitação, a pertença comunitária exige sempre também uma perda. Disso decorre que o desafio das comunidades contemporâneas é oferecer algo que realmente valha a troca.

Seguindo as proposições de Bauman, a comunidade configura-se, conforme a contribuição de Fish, numa comunidade interpretativa porque é sua condição de existência também um certo pacto entre seus membros. Para Bauman,

o tipo de entendimento em que a comunidade se baseia precede todos os acordos e desacordos. Tal entendimento não é uma linha de chegada, mas o ponto de partida de toda união. É um “sentimento recíproco e vinculante” – a vontade real e própria daqueles que se unem (Bauman, 2022, p. 19).

Há, portanto, uma série de elementos que compõem esses acordos e desacordos que configuram as comunidades. A interpretação faz parte desses acordos e também é configurada por eles. Por isso, na Literatura pode-se conceber um tipo de interpretação que vá além desses acordos religiosos. Porém, na dinâmica de interpretação religiosa, não se pode querer que esses pressupostos sejam deixados de lado, uma vez que, como pacto comunitário, eles se impõem sobre a interpretação. Há que cuidar, porém, que se imponham sobre a forma de interpretar, mas não sobre os textos, uma vez que eles foram escritos e primeiro interpretados em comunidades diferentes, que tinham para si pactos de pertença também distintos.

No contexto contemporâneo, as comunidades diversas enfrentam uma crise de pertença. Especialmente entre as comunidades religiosas, tal crise vem crescendo de formas incontroláveis e imprevisíveis, devido a um conjunto de fatores que nem sempre é claramente identificado. A fluidez das relações encontra-se imbricada à fluidez das identidades e gera a fluidez também da pertença. A evolução das grandes religiões ao longo dos séculos, de modo geral, as fez chegar à modernidade e à pós-modernidade com o grande desafio de compreender, enfim, o que configura, em cada uma delas, a pertença comunitário-religiosa em um ambiente pós-moderno. No caso cristão católico, por exemplo, a cristandade medieval acostumou a Igreja Católica no Ocidente a cidadãos que eram, majoritariamente, batizados e praticantes do

catolicismo por toda a vida e, em momento algum, questionariam sua presença ou precisariam optar entre esta ou outra profissão de fé. A transição para a liberdade contemporânea não foi acompanhada, na Igreja, pelo desenvolvimento de novas formas de propor a fé e, aos adeptos, de oferecer itinerários iniciáticos que fossem suficientemente vinculantes e dessem clareza tal das condições de pertencimento que as fizessem ser assumidas por livre adesão dos novos iniciados. Esse movimento constitui seu principal desafio hoje.

Isso não quer dizer, no entanto, que as pessoas tenham passado a uma aversão à pertença comunitária religiosa. Especialmente no caso brasileiro, o processo de secularização não gerou indivíduos avessos à religião, mas indivíduos que reconfiguraram a pertença comunitária em formas secularizadas de viver seus credos ou, ainda, indivíduos mais conscientes da pluralidade de formas comunitárias de vida e religiosidade, ampliando a liberdade para que eles escolhessem as que mais lhes atraíssem⁵⁹. A segunda metade do século XX foi marcada por essa liberdade, com a multiplicação de comunidades e expressões religiosas e com o crescimento do fenômeno chamado trânsito religioso. O início do século XXI precisa lidar com outro movimento.

Certas formas de pertença permanecem extremamente atraentes. Entretanto, também como resposta à amplitude da liberdade de compreender e viver a religiosidade, comunidades cujos marcos de identidade são mais rígidos hoje são ainda mais atraentes. O ser religioso experimentou a liberdade de escolher qual fé professar e de que forma manifestá-la. Hoje, porém, alguns parecem querer renunciar a essa liberdade, pois cresce o interesse por comunidades religiosas rígidas, cujos indivíduos são intensamente observados e controlados por seus líderes. A rigidez, nesse caso, parece confundir-se com segurança e respostas perante as indagações humanas. A flexibilização das normas de conduta não coincide mais com comunidades cheias, mas o contrário parece acontecer: a rigidez nas normas oferece uma ilusão de experiência comunitária à qual aderem cada vez mais um maior número de pessoas.

⁵⁹Um exemplo disso é a ascensão de formas fluidas de espiritualidade, expressa nos *best-sellers* de autoajuda, nos perfis de *coachings* nas redes sociais e nas espiritualidades midiáticas, frequentemente nos topos das listas de mais vendidos e mais seguidos nas redes sociais.

Nesse sentido, no campo católico, tem-se dado grande relevo aos processos de Iniciação à Vida Cristã (IVC), uma vez que são tais processos de inserção o momento privilegiado para o reforço, o ensinamento e a propagação das marcas de pertença e de identidade católicas – que são apresentadas como proposição, não como imposição. É verdade que há um cenário complexo de desafios ao redor desse processo iniciático, mas, no ideal, esse é o ambiente para que a apresentação da fé gere atração tal que o indivíduo deseje fazer parte de um corpo eclesial e, em nome dessa pertença, assuma uma série de manifestações de fé e conduta, inclusive, um modo de interpretar o Texto Sagrado. A percepção de que a interpretação é também um marco de pertença comunitária indica, aos processos de IVC, a necessária formação dos indivíduos para a adequada interpretação dos textos que farão parte do seu cotidiano de fé, na comunidade à qual são iniciados⁶⁰. Em outras igrejas cristãs, os processos iniciáticos são também estrategicamente pensados de modo a garantir a continuidade da comunidade.

Por conseguinte, se um modo de interpretação faz parte do processo de iniciação à comunidade, podemos inferir que as leituras fundamentalistas estarão presentes como método e condição de pertença em comunidades que tiverem, em seu conjunto ideológico, uma série de outras prerrogativas associadas: tradicionalismo e conservadorismo, instrumentalização da fé, controle de uns por outros como resultado de uma hierarquização comunitária, reações violentas contra os que pensam diferente, pensamento reacionário à pós-modernidade e saudosismo de um passado idealizado são exemplos. Esse conjunto de características ganha força na atualidade e constitui o marco da identidade religiosa de muitas comunidades, seja no Cristianismo, seja no Judaísmo, seja em outras tradições. Para além da celebração dos ritos de iniciação, o processo iniciático inclui o aprendizado e a propagação desses ideais, inclusive do modo fundamentalista de ler os textos sagrados.

O papel da educação nesse processo é central. À medida em que crescem na pertença, os indivíduos são educados para aderirem a ou rejeitarem quaisquer outras

⁶⁰No campo teológico-pastoral, essa é uma das principais justificativas para o vínculo entre a Iniciação à Vida Cristã e a chamada Animação Bíblica da Pastoral que, por sua vez, é o esforço de recolocar a Bíblia no centro da ação pastoral e da vida pessoal de fé. Sem esse vínculo, o aprendizado da interpretação que caracteriza a comunidade pode ficar comprometido e, ao lado da fluidez das interpretações, crescerá a fragilidade da pertença e da manifestação da identidade comunitária.

formas ou métodos de interpretação. Em formas mais restritas de compreensão desse vínculo, são ensinados a condenar estes últimos como perversão da pertença escolhida. Dada a dificuldade da afirmação diária de pertença e essa postura conflitiva com o que é diferente, podemos perguntar: o que uma determinada comunidade oferece ao indivíduo para que ele permaneça tão fiel à prática fundamentalista de leitura, resguardando-a como seu distintivo de pertença?

Assim, tão importante quanto a reflexão a respeito da iniciação à comunidade é também a pergunta sobre como determinado indivíduo pode continuar expressando sua pertença a determinado grupo ou comunidade, porque isso é tão fundamental quanto seu processo iniciático. Diferentes comunidades terão também diferentes distintivos de pertença, mas à nossa pesquisa interessa explorar a forma como a interpretação dos textos – especialmente os textos bíblicos – é um desses distintivos, particularmente para as comunidades religiosas.

Nesse sentido, Antoine Compagnon observa que Stanley Fish atribui às comunidades interpretativas a complexidade das dinâmicas de autoridade entre o texto e o leitor, afirmando que “texto e leitor são prisioneiros da comunidade interpretativa à qual pertencem” (Compagnon, 2001, p. 160). Se voltamos à ideia de Zygmunt Bauman de que as pessoas trocam suas liberdades pelas seguranças que a comunidade pode oferecer (Bauman, 2022, p. 12), analogamente, podemos afirmar que os leitores trocam sua liberdade interpretativa pela segurança das interpretações comunitárias, partilhando com a comunidade das autoridades e também das responsabilidades decorrentes dos discursos produzidos a respeito dos textos interpretados – sejam eles escritos ou não. No caso religioso, observamos essa troca com vistas à segurança no campo fundamentalista: melhor repetir as interpretações consolidadas em minha comunidade para angariar a segurança de promessas de salvação, de legitimação de uma conduta ou mesmo de aceitação por parte do grupo. Porém, não somente nos círculos fundamentalistas a lógica se sustenta: na Igreja Católica como um todo, por exemplo, troca-se a liberdade interpretativa pela interpretação segundo os critérios eclesiais, em decorrência da fidelidade a uma vida batismal e a um itinerário de vida em Deus, em vista de um conjunto de promessas que se pode esperar.

A consciência de que a interpretação faz parte do conjunto de elementos que configuram a pertença comunitária é imprescindível em um tempo marcado pela fragilidade nesses vínculos. Muitas comunidades – e, dentre elas, a Igreja Católica,

por exemplo – sofrem com a diminuição do senso de pertença que lhes afeta como corpo e deixa suas fronteiras cada vez mais fluidas e descaracterizadas. Uma dificuldade de superação desse desafio está, frequentemente, no reconhecimento daquilo que realmente caracteriza uma identidade comunitária. Enquanto se trabalha para fortalecer alguns elementos que são periféricos na expressão dessa identidade comum – como é o caso das vestes ou de alguns gestos culturais – corre-se o risco de perder a clareza e a identidade daqueles que de fato significam o pertencimento.

A teoria de Stanley Fish (1992) a respeito das comunidades interpretativas ajuda a explicar como e porque interpretações fundamentalistas ganham tanta força no mundo contemporâneo, a despeito de propagarem discursos violentos, de segregação, desrespeito e xenofobia, por exemplo, que escancaram um retrocesso no aprendizado da vida em sociedade, em pleno século XXI. Contudo, limitar-se a esse uso da teoria é menosprezar seu alcance. Mais que explicar o alcance das interpretações, Fish (1992) pode ajudar a iluminar seu papel nas dinâmicas de pertença em diversos grupos religiosos contemporâneos, mostrando como formas de interpretação podem fazer parte de um conjunto de pressupostos requeridos que configuram a pertença comunitário-religiosa, para além do que é geralmente percebido pelo senso comum.

As comunidades que trazem a leitura fundamentalista como método são numerosas pelo mundo e estão ligadas às diferentes tradições religiosas, monoteístas ou não. Embora seus rostos e expressões sejam diferentes, uma vez que expressam de formas diversas as religiosidades às quais estão ligadas, suas prerrogativas são parecidas, como é semelhante a razão pela qual estão relacionadas à leitura fundamentalista. Nesta tese, buscaremos examinar formas de leitura fundamentalista do Antigo Testamento, sempre partindo de sua instrumentalização – a utilização de forma perversa (Prado, 2018) – para então compreender como ele ganha propulsão ao ser praticado também de modo ingênuo.

No que tange ao Antigo Testamento, não só o Judaísmo o leu de modo fundamentalista. Hoje, no Cristianismo, por exemplo, há um vasto movimento de leitura fundamentalista da primeira parte das Escrituras, especialmente buscando legitimação para moral e conduta. Assim, há os que condenam veementemente a homossexualidade porque se apoiam no versículo que diz “Não te deitarás com um homem como se deita com uma mulher. É uma abominação” (Lv 18,22). Embora com menos frequência, também é possível encontrar os que não comem sangue de

animais, porque em Levítico está escrito: “Todo homem da casa de Israel ou todo estrangeiro residente entre vós que comer sangue (...) voltar-me-ei contra esse que comeu sangue e o exterminarei do meio do seu povo” (Lv 17,10). É importante notar que diferentes pontos de partida para a interpretação devem ser adotados segundo os conteúdos que trazem os diferentes textos da Bíblia. Enquanto, em alguns casos, há que se ler o texto em perspectiva simbólica, nesses exemplos, há que se reconhecer que, em determinados tempos e contextos, tais trechos refletiram, literalmente, o código de conduta religiosa do povo. Porém, olhar a Bíblia como tessitura mitológica do passado faz perguntar sobre o modo como tais leis, transformadas em Escrituras, interpretaram um passado para condicionar um futuro.

Dessarte, a interpretação contemporânea exige que se leia o texto investigando em que medida eles realmente podem mediar a experiência religiosa em um novo contexto e diante da forma como o ser humano de hoje compreende a si mesmo nas dinâmicas históricas. Será que as mesmas leis fazem o mesmo sentido no hoje, que tem outro passado em que se ancorar e outro futuro a planejar? Alguns trechos serão apenas memórias de como o povo buscou ser fiel a Deus em caminhos que, hoje, já não são suficientes para garantir a fidelidade e a manifestação da fé.

Dentre as diferentes formas de leitura fundamentalista praticada por grupos pertencentes ao Judaísmo, ganha destaque a interpretação feita pelo movimento sionista. Isso porque o movimento, a partir de suas narrativas e interpretações, ganha apoio até – e principalmente – para além da fé judaica de contornos tradicionais. Chama atenção o fato de que, especialmente no Judaísmo, fundamentalismo e ortodoxia estão em polos completamente opostos de compreensão e manifestação da fé. Tão grande quanto a abrangência dos ideais sionistas é o impacto de suas iniciativas sobre o cenário político do Oriente Médio e, principalmente, sobre a vida dos povos não-judeus que ali habitam.

A partir de então, dedicar-nos-emos ao exame a respeito da presença do fundamentalismo bíblico na formação do sionismo e na configuração da pertença a esse segmento da religião e, principalmente, da política de Israel. O objetivo é trazer à tona a centralidade dessa forma de interpretação para um movimento que alcançou influências internacionais e vem contribuindo à perpetuação da violência e da guerra no Oriente Médio há mais de um século. Algumas notas históricas de como esse processo se tornou possível serão necessárias à nossa aproximação. Uma vez que o objetivo desta tese não é o simples exame das leituras fundamentalistas, mas seu

confronto com outras formas de leitura da Bíblia, especialmente teológica e literária, as interpretações sionistas serão também confrontadas com outras formas de leitura dos textos em questão.

4 A BÍBLIA COMO LITERATURA: ANÁLISE DOS TEXTOS RELACIONADOS À POSSE DA TERRA PROMETIDA

Moisés subiu, então, das estepes de Moab para o monte Nebo, ao cume do Fasga, que está diante de Jericó. E Iahweh mostrou-lhe toda a terra (...). E Iahweh lhe disse: “Esta é a terra que, sob juramento, prometi a Abraão, Isaac e Jacó, dizendo: ‘Eu a darei à tua descendência’. Eu a mostre aos teus olhos; tu, porém, não atravessarás para lá” (Dt 34,1-4).

Quando a Teologia e a Literatura tratam da Bíblia segundo a categoria do mito, o foco está sempre nos elementos mitológicos presentes nos textos bíblicos: personagens animais falantes, certa percepção de atemporalidade, atenção aos elementos cósmicos, entre outros. A originalidade desta tese consiste especificamente em demonstrar que uma das principais contribuições que os Estudos Literários podem oferecer à análise dos textos bíblicos é a consideração de seu aspecto mitológico no processo de tessitura das intrigas, segundo a definição de *mûthos* de Paul Ricoeur (Ricoeur, 2010): o processo por meio do qual a experiência temporal – não somente passada, mas também presente e futura – é mimetizada.

Nossa proposta é compreender toda a narrativa bíblica como mito, portanto. Se permanecêssemos restritos à compreensão do mito como uma narrativa caracterizada pela presença de elementos mitológicos, poderíamos aplicar esta definição a um número restrito de narrativas. É o que a exegese bíblica, a teologia bíblica e até a Literatura têm feito no estudo dos onze primeiros capítulos do Gênesis. Porém, se estendemos nossa compreensão de mito para além dos elementos da narrativa e passamos a compreendê-lo como o processo de construção das narrativas, então toda a Bíblia pode ser compreendida como uma obra construída segundo esse processo e isso tem implicações diretas em sua interpretação.

O processo de tessitura da narrativa segundo o *mûthos* implica reconhecer no texto uma relação específica com a história. Enquanto os métodos histórico-críticos, sobretudo no séc. XX, procuraram na Bíblia as influências impostas pelo contexto histórico e as relações intertextuais e as tradições responsáveis por sua origem, nossa proposta é de que a Bíblia não só incorporou as influências do contexto histórico em que esteve inserida, mas dialogou com esse mesmo contexto de modo a remodelar o

presente e condicionar o futuro a partir da forma como escolhia recontar o passado. Essa é a dinâmica do *mûthos* que apresentamos nesta tese, apoiados em Paul Ricoeur (2010) e Northrop Frye (2021), por exemplo.

O passado, na tessitura mitológica da narrativa, é revisitado, reconstruído e selecionado de acordo com as intenções da comunidade diacrônica de autores que a Bíblia possui. Não podemos ignorar que, entre narrativas orais, versões escritas e cópias alteradas, temos diferentes autores construindo um mesmo texto em presentes distintos. Essas intenções estão relacionadas à forma como seus autores vivem o seu presente e percebem a presença da religiosidade na vida das pessoas, mas, sobretudo, à forma como eles projetam e planejam um futuro. Na verdade, a mimese da experiência temporal na narrativa mítica é mediada pela ideologia de seus autores. Essa ideologia não nos é acessível, hoje, senão por meio daquilo que o próprio texto permite conhecer.

Esse processo de tessitura do *mûthos* é, essencialmente, ficcional. O autor faz com as próprias mãos a memória do passado, consciente de que opera um ato de criação artística. Nenhum autor bíblico tinha razão de pensar estar construindo uma narrativa transparente sobre acontecimentos. Todos estavam conscientes de que seus textos eram ficções. Porém, o ato ficcional exige aquele pacto, já mencionado no segundo capítulo desta tese, de uma “suspensão temporária da descrença” (Reis, 2018, p. 157), em que leitor e autor tratam como crível a narrativa ficcional, até porque a ficção não supõe o rompimento radical com o mundo real. Por esse mecanismo, torna-se possível ler a ficção e ultrapassar as letras, alcançando o significado e a mensagem. Acontece que a distância temporal e cultural dos leitores contemporâneos da Bíblia em relação aos seus autores, bem como as diversidades de compreensão deste texto como um texto sagrado, colocou em xeque a eficácia desse pacto. Isso porque ele deve ser consciente, ou seja, o leitor deve suspender a descrença na leitura da ficção porque faz um pacto voluntário, mas não porque ignora estar diante de uma ficção. A leitura fundamentalista é um exemplo da perversão deste pacto, em que os leitores não tratam o texto bíblico como ficção. A suspensão voluntária da descrença cai por terra, dando lugar a uma crença absoluta na narrativa que põe a verdade nas letras, nos elementos e nos acontecimentos narrados e não torna possível transpô-los para acessar a verdadeira mensagem, sua verdade intrínseca. A violação desse pacto, portanto, implica que a leitura daí derivada esteja aquém dos limites interpretativos do texto bíblico, que é mito e ficção.

Dessa forma, a adequada atualização do texto bíblico, sua interpretação contemporânea, deve tomar como tarefa principal a busca pela ideologia que amparou o processo mítico de tessitura da narrativa, porque nessa intenção consiste aquilo que os autores da Bíblia de fato registraram. Em uma época em que os textos bíblicos são lidos ao pé da letra ou personagens são tomados como modelos de vida, por exemplo, nossa proposta de leitura da Bíblia como mito propõe um novo olhar sobre o texto. Não mais procurar o que emerge em uma primeira leitura descontextualizada ou investigar o significado do texto para sua primeira recepção, mas entender de que modo o texto bíblico articulou reconstrução do passado, necessidades presentes e projeção do futuro – isso tudo para pensar de que forma os textos ainda podem ser compreendidos como *mimese* da experiência temporal do leitor contemporâneo.

Neste capítulo, tomamos alguns textos do Antigo Testamento que, com frequência, são utilizados para amparar reflexões sobre o direito à Terra. Escolhemos o recorte de textos pertencentes ao Pentateuco e aos Livros Históricos que estão relacionados ao tema por serem a reflexão mais originária da Literatura Bíblica, uma vez que a partir deles os profetas, os Livros Sapienciais e até o Novo Testamento constituíram também suas visões sobre o tema. São três ciclos narrativos, a saber: 1) A aliança entre Deus e Abraão, desde seu chamado e a promessa da Terra; 2) A apreensão da condição de exílio como parte integrante da identidade de Israel a partir das memórias do Êxodo; 3) O tema da conquista da Terra e sua partilha a partir do livro de Josué. Essa seleção de textos situa nossas análises no campo literário do Pentateuco e da história Deuteronomista, que têm um papel fundamental na construção da identidade de Israel a partir do Exílio.

A escolha desse recorte deve-se ao fato de que no Pentateuco e no princípio da história deuteronomista encontra-se a referência para a construção do mito da Terra Prometida como posse dos primeiros patriarcas e dos que retornaram à Terra após o Exílio. Há textos concebidos e escritos em época contemporânea, pertencentes à Literatura Profética, que de alguma forma tangenciam o tema, mas representam a interpretação profética a respeito do mito da posse que habitava o imaginário do povo. Escolhemos, portanto, analisar a construção desse mito na narrativa hebraica e não a interpretação que dele fazem os profetas, embora algum comentário seja feito a seu tempo, conforme a pertinência.

Estamos conscientes de que os profetas exerceram sua atividade literária também neste período, mas, tendo sido caracterizados como aqueles que recordavam

a Lei, consideramos que, mesmo contemporânea aos textos, sua mensagem é já uma interpretação desse fundamento da fé judaica, constante sobretudo na *Torah*. Dessa forma, os textos proféticos não serão objeto de nossa análise, conforme a justificativa que oferecemos na segunda seção do capítulo precedente. Procuraremos observar as dinâmicas de *mimese* da experiência temporal para propor sua atualização. Os autores mencionados ajudam a construir um quadro inicial, a partir do qual a Literatura pode fazer inferências e trazer novas propostas. Nessa exemplificação, ficarão claros os limites do fundamentalismo como forma de leitura, mas também, e principalmente, a relevância da compreensão da Bíblia como mito.

4.1 CONTEXTUALIZAÇÃO

As Sagradas Escrituras, conforme o cânon cristão, estão emolduradas por dois jardins. O primeiro deles é o Éden, formado por Deus para abrigar o ser humano, sua principal criatura. No início do livro do Gênesis, temos a justaposição de duas narrativas referentes à Criação: a primeira delas (Gn 1,1–2,4a) é de origem exílica e pós-exílica, associada às particularidades da tradição sacerdotal. A segunda a ser apresentada (Gn 2,4b-25) é a versão considerada mais antiga, guardada pela tradição oral, ou até mesmo escrita, pelo chamado “povo da terra” – as pessoas que ficaram em Judá e não foram levadas ao exílio. Com diferenças substanciais entre uma e outra, a primeira narrativa transparece maior influência estrangeira, enquanto a segunda parece guardar mais puramente a memória dos antepassados. Têm em comum, porém, a ideia da criação do ser humano à semelhança de Deus (Gn 1,27) e, portanto, com a vocação a viver no mundo criado também à semelhança do Deus Criador, “para o cultivar e o guardar” (Gn 2,15).

Na narração da primeira criação (cf. Gn 1.1-2.4a), a terra seca (*'eres*, em hebraico) é conquistada por Deus e tirada do caos das águas que estão sob o céu (cf. Gn 1,9-0). Ela é tornada bela, “cosmos”, no septenário da obra do Criador, que culmina na produção do *'ādām* masculino e feminino, e no sétimo dia do repouso de Deus, por ele abençoado e consagrado (cf. Gn 1,26-2,4a). Na segunda narração da criação, a terra seca é tornada por Deus num “jardim em Éden” (Gn 2,8; cf. também 2,15), no Oriente, cujo solo (*há 'ādāmâ*, em hebraico) é irrigado por um rio que se dividirá em quatro braços. Essa terra-jardim, com as suas árvores maravilhosas e seus metais, pedras e perfumes preciosos deve constituir o quadro permanente da existência do ser humano (*ha 'ādām*, que em hebraico evoca o ser tirado do solo,

o ser "terreno"), diferenciado na dupla identidade de homem e de mulher (*'iš* e *'iššâ* em hebraico). A terra é o cenário de seu trabalho de guardião do jardim, junto com toda espécie de animais e de aves do céu tirados também estes do solo (cf. Gn 2,15-25). Os seres humanos criados por Deus, desde o princípio, são entendidos, projetados e colocados pelo Senhor numa tríplice relação (...): relação com o Deus criador; relação intra-adâmica (entre homem e mulher); relação entre os seres humanos e a terra (...) (Gasperis, 2022, p. 1471, grifos do autor).

Admitir que tais narrativas sejam mitos, conforme explanado no capítulo dois, implica reconhecer que sua função era, entre outras, contar à comunidade dos filhos de Israel aquilo que era essencial em sua identidade – tanto naquilo que se refere à sua origem, como no que diz respeito à sua cosmovisão –, especialmente à diferença dos povos estrangeiros em meio aos quais habitavam. Isso ganha relevo quando lembramos que Israel considerava-se o povo eleito por Deus, para uma vida separada, para ser luz entre as nações (Dt 7,6). Nesse caso específico, podemos dizer que um dos elementos essenciais que Gênesis ensina ao Israel exilado é o tipo de relação que eles deveriam estabelecer com a Terra – o mundo criado. Se foram criados à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,27), deveriam exercer essa semelhança no cuidado e na criativa co-criação; se Deus, ao criar o mundo, viu que “tudo era muito bom” (Gn 1,31), então os exilados também deveriam contemplar e amar a Terra. Há que se observar que o amor à Terra se refere, nesse caso, ao mundo criado – que na cosmovisão dos povos do Antigo Oriente praticamente coincidia com as terras habitadas, daí a ligação entre mundo criado e Terra Prometida. Em termos comparativos, por exemplo, e contrário ao que se vê no Gênesis, em *Enuma Eliš*, o mito de criação babilônico, os deuses rapidamente se irritaram com o mundo criado e decidiram destruí-lo.

Os mitos subsequentes, pertencentes ao primeiro conjunto de narrativas míticas de Gn 1-11, são uma elaborada reflexão sobre como o ser humano, pouco a pouco, foi perdendo esse equilíbrio original e distanciando-se de Deus, com quem convivia em um jardim perfeito. Esse distanciamento é explicado a partir de ao menos três condições humanas que vão ficando cada vez mais arraigadas em sua existência. Primeiro, a insistência do ser humano em legislar no lugar de Deus, o que o impede de observar os mandamentos e a Lei dada pelo Senhor como caminho de vida. Essa inversão é trabalhada em Gn 3,1-24, quando Eva e Adão deixam seduzir-se pela serpente e pelas próprias curiosidades e ambições, colocando em segundo plano uma

ordem simples dada por Deus: não comer do fruto da árvore que está no centro. A segunda condição que promove o afastamento de Deus e a perda do jardim é a soberba humana de querer decidir sobre a vida das demais criaturas, especialmente sobre a vida de outro ser humano. Porta para a violência, essa soberba é retratada no fratricídio de Caim contra Abel, em Gn 4,1-16. Por fim, a terceira condição é a pretensão do ser humano de tomar o lugar de Deus ao desejar construir para si uma torre que penetre os céus (o lugar de Deus) e associar-se aos outros não para viverem juntos à filiação divina, mas para construírem para si mesmos um nome – uma tarefa divina. Essa é a derrocada do empreendimento de Babel em Gn 11,1-9:

De uma árvore do jardim aparece depois, nos seres humanos, sob a sugestão da serpente, a falta de fé na palavra do Senhor (cf. Gn 3); do solo gritará ao Senhor a voz do sangue de Abel, morto pelo irmão (cf. Gn 4,1-16, mas também Jó 16,18-21; Mt 23,35); a invenção dos tijolos inebriará os construtores da torre de Babel com a tentação de "eles mesmos criarem um nome para si", no esquecimento do Senhor, que é o único que nomeia *'ādām* (cf. Gn 11,1-9, mas também 5,2). São esses os três pecados exemplares de todo pecado humano, e a terra sempre estará envolvida nisso: um envolvimento que acabaria com a destruição da criação num cosmos reconduzido ao caos das águas diluviais do pecado máximo, que consiste na manipulação do divino por parte do humano, se Noé não tivesse encontrado graça aos olhos do Senhor (cf. Gn 6,1-8). Com ele e seus descendentes o Senhor estabelece a sua aliança (*b'ērīt*), em razão da qual "nenhuma carne será mais exterminada pelas águas do Dilúvio, não haverá mais Dilúvio para devastar a terra" (Gn 9,11). O arco sobre as nuvens será a garantia da fidelidade do Criador para toda carne que se encontra sobre a terra (cf. Gn 5,28-9,28) (Gasperis, 2022, p. 1471, grifos do autor).

Assim, todas as alianças que são estabelecidas por Deus com a humanidade ao longo das Escrituras serão caminhos para um retorno à condição inicial, perdida pela soberba humana. Esse argumento é reiterado pela tradição cristã que fecha o conjunto de suas Escrituras com outro jardim, ainda melhor que o descrito pelo Gênesis, para onde são convidados aqueles que fizeram a Aliança com Deus que, no Novo Testamento, é renovada em Jesus Cristo: a Jerusalém celeste, que – segundo o Novo Testamento – já não será objeto de merecimento, mas dádiva da graça e da misericórdia divinas. Assim, se o Gênesis se ocupa, em suas primeiras páginas, em tratar do que leva a humanidade ao distanciamento de Deus, não é senão para que seja possível encontrar o caminho do retorno. Deus não é retratado como aquele que pune um erro com a expulsão, mas como aquele que precisa executar as

consequências do erro porque é justo, acompanhando o ser humano que errou, para que ele seja capaz de encontrar o caminho do retorno. É por isso que as aparentes punições de Gn 3,14-19 vêm atreladas à bênção divina: à mulher, ao lado das dores, o Senhor dá a bênção da maternidade e a sabedoria da hostilidade estabelecida com a astuta serpente que lhe trouxe confusão; ao homem, ao lado do suor que pinga do rosto, Deus dá a bênção do cultivo da terra para o próprio sustento; a ambos, Deus dá túnicas tecidas por ele mesmo, sinais da dignidade oferecida ao gênero humano.

Assim, ao tratar o tema da Terra na Bíblia, tanto no Antigo quanto no Novo Testamentos, não se pode ingenuamente tratar apenas do território geográfico, mas é necessário que se tenha em vista que nos caminhos e descaminhos do povo estão protótipos de um percurso mais abrangente que todo o gênero humano é chamado a fazer: o de volta para o Jardim primordial ou, de acordo com a mensagem cristã, rumo à Jerusalém celeste. Ainda que a Terra Prometida tenha fronteiras geográficas muito bem delineadas, a leitura literária dos textos bíblicos não pode ignorar seu valor simbólico também, como Terra de passagem entre o Jardim e o retorno ou, até mesmo, entre um antigo Jardim e o Novo.

Jean Louis Ska, em uma das obras que é referência atualmente para a pesquisa exegética do Pentateuco, após uma revisão cuidadosa a respeito das diversas teorias que versaram sobre a composição da *Torah* e da obra deuteronomista, afirma ser “impossível fornecer uma argumentação completa e uma bibliografia exaustiva” (Ska, 2003, p. 199) que dê conta de expor com objetividade o processo de composição dos referidos textos bíblicos. No entanto, apresenta sua proposta em concordância com outros exegetas e historiadores. Dada sua solidez e aceitação, será ela que adotaremos nesta pesquisa⁶¹.

Primeiro, há que se reconhecer que “o Pentateuco atual é obra pós-exílica” (Ska, 2003, p. 199). Isso significa que a época persa (aproximadamente séc. V–VI a.E.C.) é de fundamental importância para compreender os contornos enunciativos finais que o texto do Pentateuco e a obra histórica deuteronomista tomam. No entanto, a obra que se conclui no período persa é concebida enquanto literatura nacional no período exílico (Peetz, 2022, p. 191). O mesmo pode ser considerado quando

⁶¹Em sua obra **Introdução à leitura do Pentateuco** (2003), o autor apresenta uma exaustiva revisão da literatura a respeito da composição do Pentateuco que não julgamos necessário reproduzir aqui. Caso seja de interesse do leitor, tal revisão poderá elucidar as razões para a defesa da atribuição atual dessa autoria à época exílica e pós-exílica.

avancamos para o princípio da Obra Histórica Deuteronomista, particularmente o livro de Josué, cujos primeiros excertos são pré-exílicos. Dadas as afinidades entre esses dois conjuntos literários e seu mesmo ambiente de composição, nós os trataremos aqui sob uma mesma ótica.

Assim, a época do Exílio na Babilônia e o tempo do regresso aos territórios de Israel e Judá são o contexto para a concepção dos textos que estão em questão nesta pesquisa, como uma literatura que se torna a base para a construção de uma identidade religiosa – que, no caso em questão, confunde-se com uma identidade nacional. Isso deve muito ao choque cultural e religioso que o tempo do Exílio representa. Nessa perspectiva, a revisão do passado e a composição dos excertos mais recentes dos textos vão, pouco a pouco, absorvendo as necessidades dos exilados que escrevem os textos, reinterpretando as tradições orais. Escrevem, no séc. VI a.E.C., os acontecimentos que datam do séc. XX ao séc. XII a.E.C., mas sem deixar entrever que escrevem memórias. Os textos são compostos como se fossem escritos em uma época contemporânea aos acontecimentos. Assim, sua interpretação do passado não deixa explícito aos leitores do presente tal processo de releitura e a interpretação fundamentalista pode, enfim, camuflar-se como uma forma de leitura autêntica. Quanto mais esses textos se parecem fiéis a tradições antigas, melhor cumprem seu propósito de (re)construir um passado que dê fundamento à formação de uma identidade comunitária, com vistas a orientar a conduta presente – eis o caráter mitológico desse conjunto literário.

Além disso, é importante levar em conta que, conforme nota Ska, “a obra atual é compósita e, por isso, contém partes mais antigas” (Ska, 2003, p. 199). Disso decorre que o texto final do Pentateuco e da obra deuteronomista contém, provavelmente, não apenas a interpretação do passado que fizeram os exilados do séc. VI a.E.C., mas também a escrita, a reescrita e a nova interpretação de textos já existentes. Dessa forma, é possível afirmar que são textos de autoria coletiva, sem atribuição individual. Israel Finkelstein e Thomas Römer defendem que a transcrição das tradições orais em narrativas escritas pode ter ocorrido, em Israel (tribos do Norte) em 800 a.E.C. e, em Judá (reino do Sul), no fim do séc. VIII a.E.C. (Finkelstein; Römer, 2022, p. 36). É necessário observar que a pesquisa é favorável a apontar que tais textos não tenham sido necessariamente obras literárias completas, mas breves excertos e fragmentos de narrativa histórica que, em alguns casos, até existiam apenas na oralidade. Conforme Ska:

Quando se iniciou a redação do Pentateuco, existiam apenas relatos isolados ou ciclos narrativos curtos, segundo a hipótese dos fragmentos. As “fontes” apareceram mais tarde, com a teologia deuteronomica e, sobretudo, com o relato sacerdotal. Por fim, depois do exílio, o Pentateuco atual originou-se de um trabalho de compilação e de revisão, com acréscimos em pontos estratégicos, como na hipótese dos complementos (Ska, 2003, p. 207).

À exegese, por muito tempo, a respeito do Pentateuco e da obra deuteronomista, importou discernir aquilo que pertencia à época exílica, advindo de fragmentos anteriores, daquilo que na época persa se acrescentou como um arremate. À interpretação literária, no entanto, o discernimento de tais camadas de composição não é mais importante que a análise do texto que hoje se tem à disposição em uma perspectiva sincrônica, aliado à análise da tessitura do passado – *mûthos* –, especialmente no querigma que tais narrativas ensinam e nos ritos e comportamentos que elas implicam.

O Exílio na Babilônia representa um período de grande crise criativa para a religião do povo do Antigo Testamento. As tribos do Norte, chamadas de Israel, tendo como capital a Samaria, já haviam caído sob o domínio da Assíria em 722 a.E.C. As tribos restantes no Sul, que formavam a chamada nação de Judá, eram vassalas da Assíria e, depois, da Babilônia, desde então. Um desequilíbrio nessas relações externas levou à invasão de Jerusalém e à deportação de sua elite por volta do ano 598 a.E.C. Uma invasão mais ofensiva sucedeu-se em 587 a.E.C. Com a destruição do Templo de Jerusalém, o exílio estava instaurado. Em 582 a.E.C. há uma nova deportação (Peetz, 2022, p. 184).

Os estudos históricos indicam que a situação dos exilados na Babilônia, do ponto de vista político e econômico, pode não ter sido tão severa:

Economicamente, parece que a situação não é ruim para os judaítas na Babilônia. Os exilados recebem terra que eles mesmos podem cultivar (cf. Jr 29,4-7). Para isso, eles provavelmente devem realizar serviços e pagamentos ao rei babilônico. É certo que os artesãos judaítas também participam dos projetos edílicos de Nabucodonosor e de seu sucessor, Nabônides. A situação social e econômica dos judaítas no exílio parece melhorar constantemente ao longo do tempo (Peetz, 2022, p. 193).

Portanto, a crise pela qual passam os exilados é uma crise religiosa e social. Até então, sua autocompreensão nacional dependia inteiramente da habitação na Terra, que, segundo suas memórias antigas, havia sido prometida por Deus a seus antepassados – sejam os patriarcas, sejam os que haviam voltado do Egito – e estava associada ao cotidiano religioso vivido no Templo e nas reuniões familiares. A fé no Deus de Israel era sustentada por esses pilares: as tradições familiares, o Templo e a habitação naquele território. A vivência religiosa segundo esses pilares havia sido, inclusive, apurada pela recente reforma de Josias, na segunda metade do séc. VII a.E.C. Segundo a tradição bíblica, Josias operara uma reforma religiosa que centralizava o culto no Templo de Jerusalém, abolia os chamados lugares altos – onde se cultuavam outras divindades – e ordenava o princípio de uma redação das leis judaicas. O povo que vai ao exílio, portanto, estava imbuído desse recente movimento de valorização de uma religiosidade purificada de outras influências e profundamente ligada ao cotidiano do Templo. Também é significativo que eles cultivassem o que se chama falsa segurança de Israel: se Deus os elegeu como povo escolhido, nada de ruim lhes poderia acontecer, já que o Deus de Israel era mais poderoso que os outros deuses e morava entre eles, em Jerusalém.

O início do Exílio, portanto, estremece todas as bases de segurança desse povo de judaítas: 1) Deus parece derrotado: o exército da Babilônia triunfou sobre o povo escolhido e protegido por Deus e ainda destruiu absolutamente o Templo, sua morada entre os homens; 2) Na Babilônia, há suntuosos locais de culto dedicados a outros deuses, bem como rituais próprios e narrativas próprias: uma vasta literatura que explica a origem de tudo – do mundo, do homem, do mal e do bem – não como obras de Deus, mas como obras dos deuses; 3) As tradições antigas de Israel e Judá, bem como seu culto, estão comprometidos: “Como poderíamos cantar um canto de lahweh numa terra estrangeira?” (Sl 137,4). Não só o saudosismo ameaça a estabilidade das tradições familiares, mas a separação de pais e filhos, os novos casamentos e a privação do lugar do Templo são condições suficientes para que o modo de vida anterior não se sustente na Babilônia; 4) Não se sabe mais como ser o povo do Senhor: todos os marcos de uma identidade nacional estavam vinculados à Terra que fora devastada pelos Babilônios e abandonada pelos judaítas. Esse é o cenário do presente da elaboração dos textos que condicionou as visões religiosas dos autores bíblicos e construiu a ideologia a partir da qual eles rememoraram o passado com vistas a uma projeção do futuro.

Apesar da crise, profetas e exilados anônimos dedicaram-se a encontrar a esperança em meio à desolação e procuraram formas de interpretar os acontecimentos presentes à luz da fé em Deus, o que rapidamente provocou também uma reinterpretação do passado: os exilados que buscavam esperança perceberam que algo em sua compreensão da eleição do passado precisava ser revisto. Por que Deus os havia trazido do Egito? O que significava sua habitação na presença do Senhor? Em que termos se deveria compreender a eleição como povo escolhido? O que deveria caracterizar sua diferença como povo de Deus em meio às outras nações?

Assim, essa reflexão do passado será o berço para o Judaísmo e também a incubadora dos textos do Pentateuco e da história deuteronomista. Os excertos escritos desde a reforma de Josias – que, inclusive, podiam ter sido levados para a Babilônia junto com alguns deportados da elite judaíta – foram revisitados e se tornaram uma literatura nacional, que contribuiu para fixar as bases daquilo que representaria a identidade judaica para a *gôlâ*, os exilados que retornariam para Judá a partir de 509 a.E.C., quando Ciro ordena o retorno. Nessa nova literatura produzida, as tradições rememoradas são reelaboradas em vista da construção de uma narrativa coerente, as quais legitimam os marcos de identidade móveis desenvolvidos no Exílio. Dentre eles, ganham destaque a observância do sábado, a prática da circuncisão e a ligação com a Terra Prometida em saudades e zelo.

A obrigatoriedade da circuncisão para os recém-nascidos do sexo masculino é justificada, portanto, como uma prática que desde Abraão já fazia parte do conjunto de prerrogativas da Aliança (Gn 17,1-14). Essa ideia é, porém, uma construção literária. Parece que, historicamente, a circuncisão não era uma prática exclusiva de Israel, sequer obrigatória:

A circuncisão é, por si só, um rito antigo. É praticada já na época pré-israelita em Canaã e conhecida por diversos povos no Levante e também no Egito – portanto, também em Israel e Judá. No exílio, a circuncisão torna-se uma marca corporal distintiva da pertença a um povo, um sinal da aliança entre IHHW e seu povo (cf. Gn 17). Uma tradição pré-exílica adquire, assim, novo significado. Uma vez que a circuncisão é desconhecida na Mesopotâmia, ela é excelente para distinguir-se, como grupo, do restante da população no exílio babilônico (Peetz, 2022, p. 195).

Semelhante processo acontece com as prescrições alimentares que irão figurar no código de leis de Israel. Já que não eram observadas na cultura babilônica, serão seguidas pelos exilados como forma de marcar sua diferença. Duas festas cuja obrigatoriedade de observância aparecerá como marco de identidade são o *shabat* (sábado) e a *pesah* (páscoa).

Antes do Exílio, a tradição hebraica havia crescido e se desenvolvido nos territórios de Israel e Judá e, inclusive, os estudos históricos mais recentes defendem que o povo de Israel não nasce no Êxodo, conforme a elaboração teológica do Antigo Testamento. Nasce, porém, como agrupamento de clãs na Terra Prometida (Peetz, 2022, p. 72) e, provavelmente, alguns desses clãs podiam carregar consigo as memórias dos Patriarcas e do Êxodo que, reelaboradas no Exílio, são elevadas à memória nacional. A retomada dessas memórias pode ter tido como motivo principal reestabelecer a ligação do Israel exilado com a Terra deixada para trás: seus antepassados não haviam morado lá por acaso, mas porque Deus os havia destinado àquela habitação. Os exilados que voltavam seu coração a Deus para expressarem sua disposição à conversão e assim serem libertados da escravidão, então, entenderam que honrariam a Deus caso retomassem ardentemente o objetivo de retornar à Terra. Por esse motivo é que escolhemos analisar textos que, nesse período exílico e pós-exílico, sustentam o movimento de religação de Israel com a Terra Prometida.

4.2 A ALIANÇA ENTRE DEUS E ABRAÃO

A análise desse processo de construção de um passado para o povo de Israel exilado faz logo emergir uma dúvida: por que ancorar o passado do povo na história dos Patriarcas e não situar sua origem em Jerusalém, a cidade do Messias, onde havia sido destruído pela Babilônia o saudoso Templo, morada do próprio Deus? Jean Louis Ska nota que a escolha de Abrão⁶² provavelmente se dá pela origem cananeia do povo. Como assinalado acima, a origem histórica de Israel deu-se com as tribos que se unem em Aliança por volta do séc. XII a.E.C., próximas a Jerusalém.

⁶²O patriarca, originalmente, chama-se Abrão. A mudança de seu nome dá-se em Gn 17,5, no contexto de reafirmação da aliança por parte de Deus. Referir-nos-emos ao patriarca com seu primeiro nome, sempre que estivermos comentando um texto anterior a Gn 17. Para falar da história do Patriarca, em geral, utilizaremos o nome dado por Deus: Abraão. O mesmo acontece à sua esposa, que se chama Sarai e tem seu nome mudado para Sara.

Jerusalém, nesse sentido, não tem um passado israelita, já que fora conquistada posteriormente, apenas no reinado de Davi. Segundo o autor:

São dois os motivos que podem explicar a escolha de Abraão. Primeiro, permanece viva – muito provavelmente – a ascendência cananeia, ou seja, jebuseia da cidade santa, conquistada, segundo a tradição bíblica, por Davi (cf. Jz 19,11-12; 1Cr 11,4-5; 2Sm 5,6-12). (...). O segundo motivo talvez seja mais sutil, mas de qualquer modo é bastante importante. Jerusalém foi destruída, com o templo e o palácio do rei. Segundo a mentalidade antiga, esses acontecimentos de 586 a.C. demonstram a fragilidade da cidade e das instituições que estão ligadas a ela, como o sacerdócio do templo e a monarquia. Se o povo quiser encontrar um fundamento seguro para reconstruir a sua identidade, deve forçosamente encontrar algo mais sólido, quer dizer, segundo o modo de raciocinar da época, algo mais antigo. Impôs-se uma solução: o velho santuário de Hebron com o seu “padroeiro”, Abraão (...). É uma cidade cosmopolita, lugar de encontro e de troca entre diferentes populações, que, estranhamente, têm Abraão como antepassado comum. Aí se encontrava o túmulo comprado por Abraão para Sara (Gn 23), no qual também ele será sepultado (Gn 25,9) (...). O Deus de Abraão era mais antigo – se me for permitido expressar-me deste modo paradoxal – do que o Deus que residia no Templo de Jerusalém. Ou, dito de outro modo, o Deus de Israel se tinha revelado a Abraão muito tempo antes de tomar posse do Templo de Jerusalém e, exatamente por este motivo, não “desapareceu” com a destruição do santuário da cidade santa (Ska, 2016, p. 97).

Dessa forma, percebemos como a narrativa da história dos Patriarcas adquire lugar fundamental para um povo que pretendia reerguer-se como nação a partir de suas tradições antigas. Chama atenção como esse reerguimento não se dá, em um primeiro momento, pela vanglória a respeito do Templo e de suas instituições, consideradas frágeis a partir da crise babilônica. A força para uma reconstrução possível é encontrada na memória mítica a respeito de três personagens – Abraão, Isaac e Jacó. A distância entre sua possível existência histórica e a redação das histórias a eles relacionadas, bem como nossa análise do processo de redação da Bíblia a partir da ideia do *mythos*, evidencia a possibilidade de que eles sequer tenham pertencido a um passado remoto, mas tenham sido construídos como símbolos de um grupo de antepassados aos quais pareceu importante associar a origem da fé judaica.

Na redação do livro do Gênesis, a história de Abraão sucederá a narrativa da construção de Babel (Gn 11,1-9), introduzida pela clássica fórmula das *toledot*⁶³, presentes no Gênesis (Gn 11,27-32). Tal sucessão sugere que o chamado de Abraão

⁶³As listas de gerações e descendências que introduzem as histórias dos principais patriarcas.

seja o contraponto ao pecado de Babel (Gasperis, 2022, p. 1472; Vogels, 2022, p. 36). Enquanto os construtores de Babel intentavam a não dispersão e desejavam construir seu próprio nome, rejeitavam a condução divina de sua história:

Os construtores da torre de Babel tinham decidido: “Conquistemos para nós um nome” (11,4), e a história tinha terminado na mais completa confusão. Agora, Deus assume o controle – “de modo que [...] eu tornarei grande o teu nome” – e em Abraão todas as famílias da terra conseguirão novamente se entender (Vogels, 2022, p. 37).

O que as pessoas queriam realizar por si mesmas e para si mesmas, Deus fará para Abraão (Vogels, 2000, p. 67).

A resistência de Gn 11,1-9 à construção de Babel depõe contra a organização política das cidades, que perpetuavam estruturas de poder opressivo e imperialista sobre as classes minoritárias. Karen Armstrong defende que grande parte da Bíblia Hebraica tenha resistido a essa organização urbana que representava o triunfo da violência no seio do estado agrário. Para a autora, “lahweh insistia que os três patriarcas – Abraão, Isaac e Jacó – trocassem a tirania estratificada da vida urbana pela liberdade e igualdade da vida pastoril” (Armstrong, 2016, p. 119). A cidade é o símbolo da opressão e da morte, é o lugar associado ao estabelecimento e à atividade agrícola, que produzem excedentes e fomentam o comércio. Na narrativa mítica de Gn 4,1-16, a primeira cidade é construída por Caim, o assassino; no fim do Gênesis, José prospera no Egito e vende comida ao preço de vidas humanas (Gn 47,13-26). No entanto, o dilema é que esse modelo de vida não era mais fácil de se viver, pelo contrário, com frequência, ele não era suficiente para prover o necessário à sobrevivência. É por isso que no princípio de sua história, Abrão precisa ir ao Egito com sua esposa, para não sucumbirem à fome (Gn 12,10-20), e Jacó, com seus doze filhos, também precisa migrar para o Egito (Gn 46,1-7). A tensão entre o estabelecimento numa vida urbana, confortável, mas contrária ao desígnio divino, e a conformação a uma identidade nômade e pastoril acompanhará Israel em sua história primitiva.

O chamado a Abrão é, portanto, o contraponto à intenção de fazer para si um nome – na Bíblia, o chamado à pessoa é sempre a enunciação de seu nome, que traz consigo a reorientação de sua vida e identidade, podendo, inclusive, incluir a troca do nome (é o que acontece a Sara, em Gn 17,15; a Jacó, em Gn 32,28 e a Pedro, em Jo 1,42, por exemplo). A promessa de uma terra (Dt 7,1-10.17-26), indicada pelo próprio

Deus, por sua vez, é o contraponto à intenção de construir uma cidade onde a humanidade pudesse se reunir. É o Senhor quem a reunirá, como seu povo.

Já a aliança feita por Deus com Noé indicava uma recriação da ordem original, com um testemunho precedente divino, que rompia com a cadeia de violências, expressão daqueles três pecados principais da humanidade. Ao pôr seu arco sobre as nuvens (Gn 9,13), o Senhor aposenta o instrumento de sua violência e pretende, com sua aliança, lembrar a chance de remissão oferecida à humanidade. A aliança feita com Abraão será, porém, maior do que aquela feita com Noé, porque apresentará mais do que a simples possibilidade de remissão das faltas próprias à humanidade.

O ciclo de Abraão (Gn 12,1–25,11) pode ser organizado da seguinte forma:

Quadro 1 – Organização dos textos do ciclo de Abraão

A) chamado (Gn 12,1-9)		
B) promessa da Terra (Gn 12,10–13,18)		
C) bênção (Gn 14,1-24)	C') bênção (Gn 18,16–19,29)	C'') bênção (Gn 21,22-34)
D) descendência (Gn 15,1–18,16a)	D') descendência (Gn 19,30–21,21)	D'') descendência (Gn 22,1-24)
		E) posse da Terra (Gn 23,1-20)
		F) história de Isaac (Gn 24,1–25,11)

Fonte: elaborado pela autora (2025).

Comentaremos os trechos que melhor trabalham a promessa da terra e a posse que Abraão efetivamente alcança. São eles: o chamado (12,1-9), a partida para o Egito e a oferta da terra (Gn 12,10–13,18) e a aquisição da gruta de Macpela (Gn 23,1-20).

O chamado de Deus a Abraão (Gn 12,1-9) acontece já depois que o Patriarca se torna um nômade, quando ele ainda se chamava Abrão. Ele havia saído de Ur dos Caldeus com seu pai Terah (Gn 11,31) e havia se estabelecido em Harã. Quando o Senhor fala com ele, é para convidá-lo a um desenraizamento maior que a simples

viagem. Para Walter Vogels (2000), a eleição divina “é perigosa, pois em geral comporta exigências. Longe de ser um título de glória ou de honra pessoal, trata-se normalmente de um chamado a um serviço” (Vogels, 2000, p. 60). Assim, a vocação de Abrão é um chamado a deixar muito daquilo a que, naturalmente, o Patriarca estivesse vinculado (Vogels, 2000, p. 61). O texto bíblico enumera o que Deus pede que Abrão deixe em uma ordem psicológica, que vai do mais fácil ao mais difícil: “Iahweh disse a Abrão: ‘Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei’” (Gn 12,1). Só então vêm as promessas:

Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei o teu nome; sê uma bênção! Abençoarei os que te abençoarem, amaldiçoarei os que te amaldiçoarem. Por ti serão benditos todos os clãs da terra (Gn 12,2-3)⁶⁴.

Enquanto o senso comum costuma ver na fé de Abraão um exemplo porque ele migra para uma terra desconhecida, o texto bíblico sugere que seu maior desafio – aceito e cumprido – é o desenraizamento e o abandono de sua própria família, da casa de seu pai. Ainda que Ló, seu sobrinho, parta com ele (Gn 12,4), adiante o texto bíblico refirmará o desenraizamento de Abrão, que não faz questão de nada para si. Ele deixa que Ló escolha onde quer habitar, preservando o desígnio divino na escolha do seu território. O seu despojamento é o primeiro passo para que Deus vá formando seu povo desejado, não como aqueles que, antes de Gn 12, queriam legislar sobre si e sobre a vida de outros, decidir sobre quem vive e quem morre ou manchar com o sangue violento a terra onde habitavam, mas como aqueles que estavam totalmente livres de qualquer amarra humana do desejo ou da soberba, para deixar-se conduzir total e livremente por Deus.

Assim vai se tornando possível perceber que, na verdade, a posse sobre um território não está no centro do chamado feito a Abraão. Mais que para habitar uma terra, Deus chama Abraão para ser o pai de seu povo, para ser um modelo para aqueles que, doravante, ele chamaria; para que, por meio dele, o Senhor possa estender a muitos sua bênção.

⁶⁴Nem todos os textos citados diretamente nesta tese o serão conforme a delimitação de início e fim reconhecida pela exegese, dado o longo tamanho de alguns deles. Citaremos os trechos de forma que tornem compreensível o enredo das narrativas e reproduzam o essencial para a análise.

O centro do chamado de Abraão não está na posse de uma terra, mas na recuperação da bênção para o gênero humano: o termo ‘abençoar’ ou ‘bênção’, sempre relacionado à salvação, encontra-se no centro da convocação de Abrão. É repetido cinco vezes (vv. 2-3). A pré-história começou mediante uma bênção (Gn 1,28), mas a maldição se tornou predominante. É encontrada até cinco vezes (Gn 3,14.17; 4,11; 5,29; 9,25 duas vezes). É possível que as cinco bênções da convocação de Abrão visem a anular as cinco maldições da pré-história. A salvação substitui a condenação. Essa abertura do ciclo de Abraão anuncia assim um novo começo, pleno de esperança, para a humanidade (Vogels, 2000, p. 67).

Dessa maneira, a narrativa do chamado de Abrão não contém apenas a promessa da terra, mas ao lado dela duas promessas ainda maiores: ele será pai de um grande povo e, em sua bênção, serão abençoados aqueles que dele vierem. A extensão das promessas que Deus lhe faz e a confiança absoluta que Abrão deposita em Deus ganham abrangência ainda maior quando nos lembramos do que já havia sido informado em Gn 11,30: Sarai, a esposa de Abrão, era estéril. A um casal estéril, Deus promete uma grande descendência.

Aos que leem Gn 12,1-9 concentrados na promessa de um território, certa decepção pode ocorrer. Isso porque Abrão chega à Terra Prometida e não pode habitá-la imediatamente. Assim, em uma leitura superficial que reduza a promessa à Terra, a promessa ficaria frustrada. No entanto, Gasperis indica uma leitura possível para a demora entre a promessa e seu cumprimento, como parte do projeto divino de reunião de seu povo:

Essa dilação temporal entre a obediência à palavra do Senhor, exigida de Abraão, e a posse efetiva da terra prometida por parte de sua descendência estabelece uma hierarquia entre o primado da fé de imediato devida ao Senhor e a obtenção, não obstante, inevitável, dos bens esperados: descendência e propriedade da terra. As dimensões dessa terra são descritas de modos diferentes: toda a terra de Canaã (cf. Gn 12,7; 13,15; 17,8), de Dan até Bersabéia (cf. Jz 20,1; 1Sm 3,20; 2Sm 3,10; 17,11; 24,2.15; 1Rs 5,5; 1Cr 21,2; 2Cr 30,5), ou até a região compreendida entre o Eufrates e o Mediterrâneo (do Nilo ao Eufrates: cf. Gn 15,18-20). Na realidade, em Canaã, Abraão, Isaac e Jacó se estabelecem como nômades que vivem em uma região estrangeira, e na fé morrem sem ter conseguido os bens prometidos, mas, tendo-os apenas visto e saudado de longe, declaram-se “estrangeiros e peregrinos sobre a terra” (cf. Hb 11,9.13; Lv 25,23-24) (Gasperis, 2022, p. 1472).

Portanto, já desde a narrativa dos Patriarcas, a literatura bíblica introduz uma característica primordial à identidade do povo de Deus: são nômades, desenraizados,

livres para seguir o rumo que Deus ordenar. O desenraizamento manifestar-se-á na literatura do Gênesis, para os Patriarcas em termos de nomadismo e para as Matriarcas como a condição de esterilidade. Ambas são oportunidades de aproximação a Deus, fazem da angústia a circunstância propícia para o conhecimento divino. Contudo, também a renúncia às posses e ao fechamento no próprio clã tornam possível a abertura ao outro, prerrogativa necessária à formação da comunidade. É a renúncia ao sujeito individual para o abraçar de um sujeito comunitário.

O diálogo entre um “Eu” e um “tu” teve início. O texto indica uma relação particular entre Javé e Abrão. Mas a missão de Abrão é para os outros. Abrão está situado numa relação particular com os outros seres humanos, em primeiro lugar os de seu povo, mas depois os de todo o mundo. O projeto de Deus tem um fim imediato, mas visa também a um fim mais distante. A missão de Abrão não se limita à criação de Israel; é como uma recriação de toda a humanidade. Existem diversos contrastes entre o que é pedido a Abrão abandonar e aquilo a que ele se destina. Ele deve deixar sua terra, onde Deus lhe fala agora, e se dirigir para a terra que Deus lhe dará a ver, e onde Deus não só lhe falará como lhe aparecerá. Ele se dirige, assim, a uma terra de Deus e, além, para toda a Terra. Em sua terra, Abrão obedece a Deus, mas na terra prometida ele lhe prestará um culto. Deve deixar a casa de seu pai para se tornar ele próprio pai, não só de uma casa, mas de uma nação. Ele deve deixar sua família para se tornar fonte de salvação para as famílias, não só de uma só terra, mas de toda a Terra (Vogels, 2000, p. 62).

André Wénin (2006) enxerga, nessa proposta do desenraizamento, a vocação específica do povo de Deus. Podemos compreender, portanto, que aqui no chamado ao desenraizamento, para Abraão, está o germe da vocação de Israel como povo eleito. Na verdade, afirma o teólogo que a condição de desenraizamento e a condição de estrangeiro fazem com que Israel se compreenda como um outro, cuja identidade reside em um compromisso ético de compreender-se à diferença das outras nações. Assim afirma:

A identidade de Israel, sua diferença, sua característica de estrangeiro residem fundamentalmente nisto: na escolha de escutar a palavra de Deus e de deixar o mundo da cobiça que conduz os homens à violência e à destruição, na escolha de entrar em um outro modo de ser que se oponha à violência e à infelicidade. Mas isso implica que esse eleito evite perverter seu próprio desejo em cobiça, e, portanto, que assuma uma falha, um limite; que aceite não possuir tudo, tudo poder, tudo saber, que consinta em não ser tudo. Então, tornando-se ele mesmo, aprende a oferecer a outro um espaço em que ele possa, de seu lado, ser ele mesmo, em sua diferença, em sua característica

de estrangeiro; torna-se capaz de aliança com Deus, com os homens (Wénin, 2006, p. 118).

Abraçando tal diferença e *estrangeiridade*, Abrão fará várias viagens ao longo de seu itinerário. Quando, enfim, chega à terra indicada por Deus, ela é habitada pelos cananeus. Diante desta constatação, o Senhor reforça a promessa: “É à tua posteridade que eu darei esta terra” (Gn 12,7). Abrão, então, toma duas atitudes dignas de nota: arma sua tenda, a habitação do nômade, e constrói um altar para invocar o nome do Senhor (Gn 12,8). No horizonte da literatura mítica, os autores exílicos estão ensinando que o pai da fé já havia assumido para si o nomadismo como sua identidade e não descuidava do culto prestado ao Senhor, mesmo em terra estrangeira. Assim, ainda que a promessa da Terra exista – Deus o diz diretamente em Gn 12,7 – o horizonte simbólico do texto deve levar o leitor a uma compreensão mais ampla da promessa, não restrita ao território, mas como uma reafirmação da vocação predita em Gn 1–2, uma recordação da vocação do ser humano à semelhança divina que é condição para a Aliança com o Senhor.

Podemos entender a vocação do ser humano à semelhança divina presente em Gn 1,1–2,4a, e depois reforçada pela sua missão de cultivar e guardar a criação em Gn 2,4b–25, como uma grande luz para o Antigo Testamento, já que pertence a um dos mitos fundantes de sua identidade – desde o âmbito individual até o âmbito das relações interpessoais, com Deus e com o mundo criado. Considerando que, para os povos antigos, o conhecimento geográfico do mundo era muito restrito e praticamente circunscrito aos territórios em que habitavam, a Terra Prometida cobria uma grande parcela do mundo criado. Ao prometer a Terra a Abraão, portanto, Deus promete de novo sua Criação, simbolizada pelo Jardim perdido. É como se a promessa de Deus a Abraão reabrisse as portas do Paraíso, fechadas em Gn 3,24. Assim, a condução de sua posteridade à Terra deve ser compreendida em perspectiva escatológica, não historicamente localizada – ainda que pensar essa recondução em termos cristãos não caiba na fé judaica e não possa ser uma intenção atribuída aos autores do texto em questão. No entanto, a abordagem literária e simbólica do texto garante a possibilidade dessa interpretação hoje.

A interpretação fundamentalista que reduz a promessa da Terra a um território geograficamente delimitado – ou nem tanto – e considera a posteridade uma geração historicamente localizada carrega consigo uma série de problemas, para além da

ignorância do aspecto simbólico apresentado acima. Primeiro, Deus promete a Terra em gratuidade. Ele é seu Senhor e ele a dará livremente. Por isso, ela não deve ser tomada à força. Segundo, tal interpretação faz de Deus também um refém: em seus atos de violência e guerra, querem forçar que Deus cumpra suas promessas escatológicas de dádiva da Terra e restauração do Reino. Terceiro, enquanto a promessa de Deus refere-se a um devir, uma geração que virá, aqueles que reivindicam a Terra consideram-se essa geração escolhida.

Após a narrativa da vocação, o Gênesis traz as narrativas da partida para o Egito e a oferta da terra (Gn 12,10–13,18). O texto bíblico rompe com a ordem esperada depois que Abrão vai para o Negueb (Gn 12,9) e informa a partida de Abrão para o Egito: “Houve uma fome na terra e Abrão desceu ao Egito, para aí ficar, pois a fome assolava a terra” (Gn 12,10). Não é convite divino, mas imposição das circunstâncias. Tanto é que no hiato entre sua ida ao Egito e seu retorno a presença divina estará totalmente omitida. Deus só volta a se manifestar em Gn 13,14, depois que Abrão e Ló retornam do Egito e resolvem seu conflito. Há um enredo interessante sobre a relação entre Abrão e Sara no Egito, que não nos interessará comentar para os fins desta discussão⁶⁵. Para nós será importante observar o desfecho da partida para o Egito e o retorno de Abrão e Ló ao Negueb.

Robert Alter, ao comentar esse texto, recorda um *midrash* que sugeria a ligação entre esse texto e a descida do povo ao Egito. Tais conexões não são ocasionais, uma vez que o povo que recorda e reconstrói as narrativas a respeito de Abraão introduz o Patriarca no seu próprio passado, a partir das vicissitudes do que vivem no presente e interpretam como um novo Êxodo. Assim, embora o Êxodo esteja situado, historicamente, algumas gerações após Abraão, ele é um evento arquetípico para todo o Antigo Testamento.

O *midrash* reconhece que a história de ir ao Egito em um momento de fome era um prenúncio da estadia no Egito (“as ações dos pais são um sinal para os filhos”). Mas em contraste com as versões dos capítulos 20 e 26 [da esposa-irmã em terra estrangeira], aqui, no início de todo o ciclo Patriarcal, o escritor sai do seu caminho para aumentar as conexões com a história do Êxodo. Somente aqui a terra da estadia é o Egito e somente aqui aparece o Faraó como o soberano estrangeiro. Somente aqui o narrador fala explicitamente de “pragas”

⁶⁵Trata-se do episódio em que Abrão pede que Sarai se passe por sua irmã, no Egito (Gn 12,10-20). Robert Alter (2007) notara que esta é uma cena-padrão que se repete outras vezes no Antigo Testamento e vários autores comentaram-na, como Walter Vogels (2000).

(embora um termo diferente seja usado no Êxodo). Só aqui está o perigo da morte do marido desencadeado pela frase “eles deixarão você viver” ligada à esposa, um eco pontiagudo de Êxodo 1,22, “Todo menino que nascer vocês lançarão no Nilo, e toda menina vocês deixarão viver”. Esta também é a mais compacta e a mais arquetípica das três versões; as outras duas elaborarão e complicarão o esquema básico, cada uma à sua maneira (Alter, 2004, p. 64, grifo do autor)⁶⁶.

Passando pela provação da fome e pelos descaminhos no Egito, Abrão retorna ao lugar onde primeiro havia chegado, quando atendeu ao chamado de Deus e invocara seu nome. Além de manifestar a fidelidade mantida por Abrão a Deus, não obstante seu silêncio, é também como se a interrupção imposta pelas circunstâncias tivesse fim e Abrão finalmente pudesse continuar a história que havia sido interrompida logo após o sacrifício em Betel, em Gn 12,8. Antes, porém, que a história pudesse seguir, Abrão e Ló terão um desafio a superar.

O retorno para a Terra após o Egito, todavia, traz Abrão e Ló em situações muito distintas das anteriores. O texto havia dito que Abrão e o sobrinho tinham trazido suas posses (Gn 12,5), mas agora elas são tão numerosas que parece não haver espaço para eles habitarem juntos (Gn 13,6). Mais uma vez, as Escrituras testemunharão sua posição diante do acúmulo de bens e riquezas: são motivo de conflito entre os pastores de um e outro. A esse respeito, comenta Walter Vogels:

O verbo “habitar [viver]”, “estabelecer” é o verbo-chave da passagem e volta a aparecer várias vezes (vv.6.7.12 [duas vezes].18). Assiste-se a uma reviravolta estranha, mas irônica. Antes, Abrão e Lot não podiam habitar na terra e haviam-na abandonado por causa da fome “pesada” (12,10). Agora, de volta à terra, suas riquezas são muito “pesadas” (v.2) para que possam habitar juntos. As coisas estão sempre mal, numa ocasião não há o bastante, na outra há demais. É difícil ter exatamente o necessário. Tal situação, mais cedo ou mais tarde, leva a conflitos. Com efeito, surge uma “rixa” entre os pastores dos rebanhos de Abrão e de Lot (Vogels, 2000, p. 77).

⁶⁶Tradução nossa do original: “The *midrash* recognized that the tale of going down to Egypt at a time of famine was a foreshadowing of the sojourn in Egypt (“the actions of the fathers are a sign for the sons”). But in contrast to the versions in chapters 20 and 26, here, at the beginning of the whole Patriarchal cycle, the writer goes out of his way to heighten the connections with the Exodus story. Only here is the land of sojourn Egypt and only here is the foreign potentate Pharaoh. Only here does the narrator speak explicitly of “plagues” (though a different term is used in Exodus). Only here is the danger of the husband's death set off by the phrase “you they will let live” attached to the wife, a pointed echo of Exodus 1:22, “Every boy that is born you shall fling into the Nile, and every girl you shall let live.” This is also the most compact, and the most archetypal, of the three versions; the other two will elaborate and complicate the basic scheme, each in its own way” (Alter, 2004, p. 64).

Podemos entrever neste texto a crítica que as Escrituras fazem a um acúmulo de posses, mas sem idealizar a privação. De fato, como defende Vogels, o grande desafio para Israel será viver com o necessário e resistir à tentação do acúmulo, que movia já as nações em seu entorno, mas não favorecia a vida dos mais pobres. Ao longo do Pentateuco, o tema retornará como parte do caminho que Israel é chamado a fazer para aprender a ser o povo do Senhor. É o exemplo do episódio em que o Senhor dá o maná, no deserto, após a saída do Egito (Ex 16).

Para resolver o conflito instaurado com o sobrinho, Abrão dará um exemplo de despojamento e propõe uma divisão, deixando que Ló faça a escolha da parte da terra em que deseja ficar. Não se mover pelos interesses pessoais o aproxima de Deus, enquanto as escolhas de Ló o afastam de Deus, porque assemelham-se à opção de ir para o Egito, que já fizera antes Abrão. Enquanto Abrão é marcado pela generosidade e pela abnegação – ele poderia ter expulsado Ló sob o pretexto de que aquela terra era uma promessa sua –, Ló aproxima-se do que parece ser uma vida fácil e pecaminosa. O texto imediatamente informa que as terras escolhidas por Ló são irrigadas (Gn 13,10) e habitadas por um povo que desagradava ao Senhor (Gn 13,13). Ainda, não podemos ignorar o que acontecerá adiante, com Sodoma e Gomorra:

Lot quer tudo, o melhor, o mais belo: “Olhou todo o distrito do Jordão: ele era todo irrigado... escolheu para si todo o distrito do Jordão”. Quer reconquistar o “jardim de Javé”, também ele todo irrigado (Gn 2,10), mas ao qual a humanidade não tem mais acesso (Gn 3,23-24). O que Lot vê lembra-lhe também “a terra do Egito”. Essa menção ao Egito vincula o presente relato ao anterior. Abrão fora atraído pela terra do Egito, mas sua conduta ali foi pouco edificante. Lot sente a mesma atração, e faz uma escolha semelhante! A única motivação que entra em consideração é sua própria satisfação. Seu princípio de vida é: “O melhor para mim!” O procedimento de Lot é comparável ao de Eva no “jardim de Javé”, ela “viu que a árvore era boa de comer, sedutora de se olhar, preciosa... apanhou... comeu” (Gn 3,6) (...). Passo a passo, Lot se encaminha para o mal: “Lot armou suas tendas até Sodoma”. E sabe-se o que ocorre nessa cidade, “cuja população eram criminosos que pecavam gravemente contra Javé”. Abrão deixara Lot escolher entre o norte e o sul, mas este toma a direção do “orientes”, direção perigosa. Lembra a direção de Adão e Eva (Gn 3,24) e também a de Caim (Gn 4,16), após o pecado. É igualmente a direção que os construtores da torre de Babel tomaram (Gn 11,2). O orientes parece ser a pior direção a tomar. O mais trágico de tal escolha é que conduz ao desastre, como Eva e o Faraó experimentaram. Lot não o sabe, mas o leitor é advertido (...) (Vogels, 2000, p. 79).

Depois que Ló escolhe seu destino e deixa Abrão, é como se a narrativa iniciada em Gn 12,1-9 pudesse continuar. É interessante que as decisões tomadas por Abrão, antes, o lançaram em uma viagem solitária para o Egito. Deus não falara com ele lá, mas volta à cena, após sua generosa proposição de dividir com o sobrinho suas terras, e a afirmar para Abrão sua promessa:

Ergue os olhos e olha, do lugar em que estás, para o norte e para o sul, para o Oriente e para o Ocidente. Toda a terra que vês, eu a darei, a ti e à tua posteridade para sempre. Tornarei a tua posteridade como poeira da terra: quem puder contar os grãos de poeira da terra poderá contar teus descendentes! (Gn 13,15-16).

A repetição da promessa revela que Deus é quem dispõe da terra e entrega a quem ele deseja entregar. Abrão possui a terra precisamente porque está disposto a dividi-la com alguém, assim como estará disposto a fazer com seu próprio filho, em Gn 22,1-18. Abraão, mais tarde, confiará em Deus a ponto de entregar-lhe seu único e esperado filho legítimo, aquele nascido de sua esposa Sara, já em sua velhice. Assim, Abraão torna-se o modelo de alguém que não só acredita em Deus, porque sabe que ele existe, já que falou com ele e lhe prometeu uma terra. Abraão tem fé: ele está disposto a realizar o que em sua limitada compreensão humana poderia parecer não ter sentido, em nome da confiança absoluta de que, em Deus, há uma lógica diferente na qual o incompreensível torna-se cheio de sentido. Assim, não é simplesmente a viagem de Abraão que prova sua fé, mas sua capacidade ilimitada de tudo oferecer a partir da confiança em Deus:

O ciclo de Abraão contém, desse modo, dois episódios nos quais, num ato de fé-confiança, Abrão está pronto a sacrificar as promessas, primeiramente a da terra, em seguida a da descendência. Deve ter sido difícil para Abrão, quando foi chamado, deixar para trás a segurança do passado (12,1), mas é ainda mais penoso sacrificar o futuro. Esse sacrifício do futuro engloba toda a vida de Abrão após seu chamado. O primeiro se situa no início de sua vida, e o segundo, perto do final. Evidencia-se, porém, uma diferença importante entre os dois relatos: Abrão sacrifica a terra a Lot, seu “irmão”, enquanto sacrifica a descendência diretamente a Deus. Longe de considerar o presente relato um episódio anódino, e intitulá-lo, como se fez com frequência, “a separação de Abrão e Lot”, pode-se falar de fato de “oferenda da terra” ou de “sacrifício da terra”. Nas duas provas da fé, Abrão, que está pronto a oferecer o próprio objeto da promessa, é confirmado nessa promessa. A terra e seu filho são efetivamente, portanto, o dom da graça, e não o fruto de uma solução humana qualquer, daí a permanência desse dom divino (Vogels, 2000, p. 82).

O texto pós-exílico do Gênesis, portanto, não se refere ao culto somente ao compor o conjunto de leis do Êxodo ao Deuteronômio, mas já assinala a importância do culto a Deus a partir da conduta de Abraão. Ele não só “invoca o nome de Deus” (Gn 12,8; Gn 13,4), como também faz da oferta da terra ao outro uma oferenda agradável a Deus, que tem como resposta a reafirmação da Aliança, como um reforçar do pacto estabelecido com o Senhor.

Walter Vogels percebe como a atitude de Abrão também rompe com a lógica anterior a Gn 12, propondo na verdade uma nova forma de lidar com a alteridade:

Caim, o mais velho, mata seu irmão mais jovem; Abrão, o mais velho, deixa a escolha ao mais jovem. Quando o homem vive em paz com seu irmão, pode pôr-se em dia com Deus. Em lugar do orgulho e da recusa de obediência do homem a Deus, Abrão está pronto, num ato supremo de obediência a Deus, a oferecer-lhe a outra promessa, a da descendência (Gn 22). Assim, a rejeição de Deus conduz à rejeição do homem, mas a dádiva de si ao próximo abre para a dádiva de si a Deus. Tal idéia é constante ao longo da Bíblia (Vogels, 2000, p. 83).

Há uma série de acontecimentos relacionados à vida de Abraão e de Sara que constroem a origem do povo de Israel. Significativo é, também, o episódio em que Abraão oferece hospitalidade ao próprio Deus em sua tenda, sob o Carvalho de Mambré (Gn 18,1-16). O texto não está diretamente relacionado à posse da terra, mas à identidade de Abraão como nômade. Se Abraão é chamado por Deus para viver como nômade, então a hospitalidade será sua companheira e sua primeira virtude. Aliás, é bem provável que tal história tenha sido recuperada das memórias tradicionais pelos autores pós-exílicos porque a hospitalidade, valor supremo em todo o Mediterrâneo nessa época, seria colocada, pela narrativa bíblica, como uma das principais atribuições do Israel eleito, entendendo-a a partir de um contexto próprio, não só como interesse pelo estrangeiro ou pela visão de mundo que ele podia oferecer, mas porque, como o povo nascido do Êxodo, eles experimentaram a hostilidade. Assim, carregariam a hospitalidade como conjunto de práticas que serviam para negar a lógica egípcia e instaurar um novo modo de viver na Terra dada por Deus: uma sociedade em que estrangeiros seriam bem-vindos e amparados em suas necessidades – ainda que, na prática, nem sempre tenha sido assim. Dessa forma,

A hospitalidade de Abraão tem também consequências positivas para o povo de Israel: o antepassado “mereceu” a bênção divina para os seus descendentes. Assim, visto que Abraão deu água a seus hóspedes (Gn 18,4), Deus dá água a seu povo no deserto (cf. o canto do poço em Nm 21,17) e na terra prometida (Dt 8,7) e uma fonte jorrará do templo. Do mesmo modo, no deserto, Deus alcançou para o seu povo o descanso, a proteção, o pão – o maná – e a carne – as codornizes – porque Abraão conseguiu tudo isso para seus visitantes. O Midrash faz paralelo com acontecimentos da mesma natureza, depois estabelece entre eles uma ligação de causa e efeito, sendo a causa certamente a conduta exemplar de Abraão, antepassado de Israel (Ska, 2009, p. 38).

Mais uma vez, portanto, as narrativas sobre Abraão têm forte ligação com o que se explicitará no ciclo de narrativas referentes ao Êxodo. Ao fim desse ciclo de narrativas, temos uma nova história significativa para pensar o tema da posse da terra a partir de Abraão. Trata-se da aquisição da gruta de Macpela, em Gn 23,1-20. Gasperis (2022, p. 1472) nota que o único território que Abraão irá, de fato, possuir, é o campo onde estará o túmulo de Sara, onde também mais tarde ele mesmo será sepultado (Gn 25,7-10). Nos mesmos locais serão depositados Isaac (Gn 35,27-29), Rebeca e Lia (Gn 49,29-50,14). Jacó pedirá que José transfira seus ossos para lá (Gn 50,24-26). O autor sugere que o túmulo, próximo a Mambré, onde Abraão recebera e hospedara o próprio Deus (Gn 18,1-16), torna-se “uma sepultura de passagem para a vida” (Gasperis, 2022, p. 1472).

As negociações para a aquisição de Macpela (Gn 23,1-20), no entanto, não são simples. Após cumprir o luto pela morte de Sara (v.2), Abraão vai até os filhos de Het e assume sua condição: “No meio de vós sou estrangeiro e um residente” (v.4). Pede, no entanto, que eles lhe concedam uma posse funerária. Os homens respondem com certa reverência a Abraão, mas esquivam-se de seu pedido. Permitem que Abraão utilize uma de suas sepulturas, sem mencionar sua resposta ao pedido por um pedaço de terra (v.6). Abraão insiste, agora, levantando-se para colocar-se de joelhos. Vogels (2000, p. 161) nota que essa atitude é a reafirmação de que Abraão é estrangeiro entre eles. Recordando que eles já se dispuseram a oferecer-lhe um túmulo, ele indica a terra que deseja: é a gruta de Macpela, pela qual ele está disposto a pagar o preço que vale (v.7-9). Efron, um dos filhos de Het, propõe dar o campo pedido por Abraão (v.11); o patriarca recusa e insiste em pagar o preço devido (v.12-13). Para Vogels (2000, p. 161), sua insistência é sinal de que ele não quer colocar a esposa no túmulo de outro. Finalmente, a compra do campo fica acertada por quatrocentos siclos de prata (v.15). Enfim, pela primeira vez, o texto

bíblico afirma: “Assim o campo de Efron, que está em Macpela, defronte de Mambré, o campo e a gruta que ali está, e todas as árvores que estão no campo, em seu limite, passaram a ser propriedade de Abraão” (Gn 23,17-18). Alter indica que os vocábulos destes últimos versículos são carregados de uma conotação jurídica, o que pode servir à finalidade de enfatizar que sua posse realmente passou ao patriarca (Alter, 2004, p. 116).

Robert Alter pondera que o valor acordado pela terra é muito alto – quatrocentos siclos de prata. Para o autor, o objetivo do Patriarca é fazer uma compra legítima, então ele não discute o valor. A respeito dos termos utilizados na construção do texto, Alter indica que

Talvez Ephron se refira à propriedade como “terra” (*erets*) em vez de *sadeh*, a fim de fornecer mitigação retórica para a enorme soma, insinuando, por meio de um termo que também significa “país”, que Abraão é livre para imaginar que está recebendo mais do que um campo com uma caverna funerária por seu dinheiro (Alter, 2004, p. 115, grifos do autor)⁶⁷.

Pode ser que o Patriarca não tenha sido de alguma forma enganado pelo preço que pagou por uma pequena extensão de terra, mas certamente o texto joga com as palavras ao utilizar o hebraico *eretz*, e esse jogo torna-se especialmente significativo para nós, que perseguimos nesta pesquisa a reivindicação sionista de *eretz Israel*.

Podemos perguntar sobre a razão de que a única propriedade que Abraão consegue ter, ao fim de sua vida, é o lugar onde será sepultado e onde, antes, poderá sepultar Sara. Mais uma vez, precisamos reconhecer uma semelhança entre o patriarca e Moisés – que, na história, ainda virá, mas é personagem arquetípico para todo o Antigo Testamento. Assim como Moisés conduziu o povo na libertação do Egito e em 40 anos de caminhada pelo deserto, mas morreu antes de entrar nela, tendo sido sepultado pelo próprio Deus (Dt 34,6), Abraão também é o fundamento sobre o qual se firmará a promessa divina, mas da terra só possuirá aquilo que se refere à sua morte.

⁶⁷Tradução nossa do original: “Perhaps Ephron refers to the property as ‘land’ (*erets*) instead of *sadeh* in order to provide rhetorical mitigation for the huge sum, intimating, by way of a term that also means ‘country’, that Abraham is free to imagine he is getting more than a field with a burial cave for his money” (Alter, 2004, p. 115).

Após a narrativa da aquisição da gruta de Macpela, o texto bíblico continuará a história do ciclo de Abraão contando a vida de seu filho. Embora os textos a ele relacionados não estejam diretamente ligados ao tema da posse da terra, há algumas notas que valem ser recordadas para a finalidade de nossa pesquisa. Inicialmente, há que se observar que a personalidade de Isaac o deixa sempre à sombra: primeiro do pai, depois da esposa. Isso faz com que, inclusive, o livro do Gênesis não se dedique a um “ciclo de Isaac”, mas o deixe integrar o ciclo de seu pai. Poderíamos, portanto, perguntar o porquê de sua memória ter sido preservada pelos judaítas exilados que quiseram reescrever um passado cheio de sentido e força. Esse motivo, surpreendentemente, pode estar relacionado à questão da Terra Prometida.

Jean Louis Ska (2016, p. 99) observa que o único motivo para que Isaac tenha integrado a tríade dos patriarcas, apesar de sua palidez, é seu vínculo com a Terra Prometida: ele é o único dos patriarcas que nasce na Terra, vive toda a sua vida lá e morre sem deixá-la. Porém, não podemos deixar de notar que, mesmo assim, a ordem do Senhor a Isaac em Gn 26,2 é de que ele vá “morar [*škn*] na terra que ele lhe mostrará” (Gn 26,3). O verbo *škn* significa exatamente morar por tempo determinado: habitar, mas como nômade. Karen Armstrong (2007, p. 31) nota que também Deus pede, no meio do deserto, uma habitação para que possa morar (*škn*) no meio de seu povo (Ex 25,8), permanecendo com ele como um nômade.

Dessa forma, todos os patriarcas terão uma relação especial com a terra, embora seja comum a todos eles a habitação nela como nômade – mesmo no caso em que o Patriarca nunca saia da terra, como Isaac. A esse respeito afirmam Galvagno e Giuntoli:

Os itinerários dos vários patriarcas configuram de maneira diversa a relação de cada um com tal terra. Abraão é o fundador que, nascido fora da terra, transfere-se para ela sob indicação divina (12,1-4), percorre-a totalmente e nela morre. Isaac é o único patriarca que, sempre sob intimação divina (26,2-5), nunca se afasta da terra. Jacó é o patriarca que, nascido na terra, vive vinte anos de exílio fora dela, retorna depois provisoriamente, para terminar seus dias na terra do Egito, com importante autorização divina (46,1-5). Todavia, tal permanência é delineada como provisória, à espera do retorno do povo de Israel para a terra de Canaã (Galvagno; Giuntoli, 2020, p. 37).

As leituras fundamentalistas do texto interpretam apenas aquilo que convém às suas defesas; por isso, é difícil compreender como elas se sustentam após as leituras

cuidadosas que fizemos nesta seção. Aos interesses sionistas, porém, importa que a ênfase das leituras recaia sobre a promessa da terra que Deus faz a Abraão (Gn 12,1); ao fato de que o patriarca migra para lá e estabelece sua morada, percorrendo os territórios adjacentes (Gn 12,8-9), e à abrangência que o Senhor dá ao território prometido (Gn 13,15). Como mencionado no capítulo precedente, também os nomes dos lugares onde habitam Abraão e seus descendentes é levado em consideração, como um mapa para o retorno. O fato de que Abraão habitou na Terra Prometida, para os fundamentalistas, é mais importante que o simbólico de sua habitação como um nômade.

A análise dos textos referidos a respeito de Abraão revela, portanto, que o cerne de seu chamado não está ancorado sobre a promessa de um território geográfico, mas sobre a recordação da condição humana: peregrinos rumo ao Jardim perdido, figura da Terra escatológica Prometida por Deus, uma Terra, como condição para o convívio harmonioso com ele. O chamado que, na narrativa, Deus faz a Abraão o coloca em um itinerário, o faz experimentar a condição de nômade e, assim, convencer-se de que todo o mundo criado pertence a Deus, que o reparte conforme sua vontade – essa consciência se torna uma prerrogativa para a Aliança. Para a Bíblia, Deus faz Aliança com aqueles que não têm suas seguranças nas coisas, nas posses ou nas pessoas, mas estão livres para seguirem pelo rumo que Ele indicar, porque é o Senhor da vida e da história. Construir esse imaginário era, provavelmente, muito importante no tempo exílico e pós-exílico, em que marcos concretos de identidade como o território habitado ou o templo construído mostraram-se ineficazes e tornou-se necessária a afirmação da identidade pela diferença – portanto, era preciso que a Literatura produzida convidasse à fidelidade unicamente dirigida ao Deus de Israel, blindada contra influências estrangeiras.

Se as questões filosóficas ao redor da hospitalidade são complexas e têm distinguido cada vez mais uma hospitalidade real de outra ideal, reservada aos deuses e aos mitos, nesta hospitalidade oferecida por Deus vemos um exemplo deste segundo tipo. A hospitalidade que Deus oferece a Abraão antes mesmo de fazê-lo nômade e levá-lo à Terra é a resposta ao que Derrida pergunta, em sua obra **Da hospitalidade** (2003):

A hospitalidade consiste em interrogar quem chega? Ela começa pela questão endereçada a quem vem (...) como te chamas? (...) como vou

chamar-te? (...) Ou será que a hospitalidade começa pela acolhida inquestionável, num duplo apagamento, o apagamento da questão e do nome? É mais justo e mais amável perguntar ou não perguntar? (...) a hospitalidade se *torna*, se *dá* ao outro antes que ele se identifique, antes mesmo que ele seja (posto ou suposto como tal) sujeito (...)? (Derrida, 2003, p. 27, grifos do autor).

Para Abraão, essas perguntas possuem uma resposta particular. Deus o precede, em conhecimento e em dádiva da hospitalidade. Antes que ela seja pedida, é concedida; antes de qualquer apresentação, Deus conhece o nome de Abraão – e conhece tão bem que poderá mudá-lo mais tarde. Sua vocação é mais a de ser um hóspede de Deus do que proprietário de uma terra que Ele lhe dá.

Não é à toa que, em Gn 18,1-16, Abraão retribuirá a Deus, que lhe aparece sob a forma de três viajantes, a hospitalidade recebida. Ali naquela circunstância Abraão e Sara receberão sua grande promessa particular: o filho Isaac. Porque Isaac lhes é dado após Abraão oferecer hospitalidade a Deus? Talvez porque a cena perfeita no ritual da hospitalidade seja o atestado de que Abraão, enfim, compreendeu que é um peregrino hospedado em sua Terra pelo próprio Deus e que essa dádiva carrega consigo responsabilidades. Tendo recebido a hospitalidade do próprio Deus, ele está disposto a também dá-la aos que passarem à entrada de sua tenda.

A história de Abraão, portanto, é uma história de aprendizado da imitação divina: como Deus lhe deu a Terra, ele também a deu ao sobrinho Ló; como Deus lhe deu a dádiva da hospitalidade, ele também hospeda viajantes que se aproximam; como Deus lhe concederá uma posteridade, ele também oferecerá sua posteridade quando ela lhe for pedida por Deus (Gn 22,1,19).

O tema da dádiva que corresponde à hospitalidade oferecida é bem evidente na consagrada história da mitologia greco-romana de Filêmon e Baucis. Quando Júpiter resolvia descer do Olimpo disfarçado de mero mortal, Mercúrio o acompanhava e a hospitalidade dos mortais era posta à prova. Em uma dessas incursões, os dois deuses encontraram hospitalidade somente em uma casa muito rústica e simples, pertencente ao casal Filêmon e Baucis. Com toda a simplicidade, os dois ofereceram o melhor aos seus hóspedes, desde o descanso ao banquete, sem saber que eram deuses. Gratos pela hospitalidade, os deuses revelam-se a Filêmon e Baucis, deixando que pedissem o que quisessem. Os dois pediram que nenhum dos dois sobrevivesse ao outro e que pudessem morrer juntos. Assim se fez e os dois envelheceram juntos, até se tornarem uma tília e um carvalho entrelaçados pelas

mesmas raízes. O mito ilustra alguns elementos fundamentais da hospitalidade e seu ritual.

A hospitalidade, nas diferentes culturas, é associada à simplicidade: quem menos tem, mais é capaz de gratuita e desinteressadamente oferecer a hospitalidade a quem bate à sua porta. A hospitalidade verdadeira é gratuita e desinteressada, mas há uma contradição inerente ao ser humano: mesmo no amor mais próximo de uma gratuidade ainda se espera algum tipo de retribuição⁶⁸. Poderíamos dizer que o amor verdadeiramente desinteressado é um atributo divino, um ideal inalcançável à humanidade. Por isso, a hospitalidade termina sempre com um presente, uma dádiva. No caso bíblico, podemos compreender a dádiva da Terra como a retribuição pela hospitalidade oferecida a Deus por Israel. Ele também, na concepção bíblica, como Júpiter e Mercúrio, visita os homens e propõe conhecer a si mesmo com seu projeto de vida e sua Lei.

Por fim, se parece estranho que Abraão e seus descendentes só tenham possuído daquela terra o que se referia à sua morte, pode também ter algo a ver com a construção de sua identidade como nômades, desenraizados. Aliás, nota Derrida, na obra referida: “O que acontece no final de Édipo em Colona? Édipo, dizíamos nós, ilustra essa estranha experiência da hospitalidade: morre-se no estrangeiro e nunca como se gostaria” (Derrida, 2003, p. 83). Para o filósofo, o túmulo onde se visitam os mortos e a língua materna são os últimos resquícios de enraizamento que aqueles que assumiram a condição de exilados mantêm.

As “pessoas deslocadas”, os exilados, os deportados, os expulsos, os desenraizados, os nômades, têm em comum dois suspiros, duas nostalgias: seus mortos e sua língua. De uma parte, eles gostariam de voltar, pelo menos em peregrinação, aos lugares em que seus mortos inumados têm sua última morada (a última morada dos seus situa, aqui, o *ethos*, a habitação de referência para definir o lar, a cidade ou o país onde os pais, o pai, a mãe, os avós, repousam num repouso que é o lugar de imobilidade a partir do qual se mede todas as viagens e todos os distanciamentos) (Derrida, 2003, p. 79, grifo do autor).

⁶⁸Simone Bernard-Griffiths trabalha a hospitalidade amorosa como uma perversão da hospitalidade, na qual se exige do hóspede, implicitamente ou não, “o dom do coração, ou mesmo do corpo” (Bernard-Griffiths, 2011, p. 461). Seguem a mesma proposição sobre a associação entre amor e retribuição Jacques Derrida, em **Da hospitalidade** (2003) e Marcel Mauss, em Ensaio sobre a Dádiva.

Assim, se Deus pede de Abraão o desenraizamento total, o túmulo de Sara será a sua única posse, suas únicas raízes ainda mantidas – e o serão também para sua posteridade. É uma profecia terrível que ainda hoje os povos que lutam em guerras pela Palestina consigam manter apenas seus túmulos – os próprios e os que forçadamente abriram – como suas ligações profundas com a Terra.

Concluimos, portanto, que as narrativas reconstruídas, da oralidade para a literatura escrita, pelos judaítas do exílio e pós-exílio babilônico, como mitos, de fato apoiaram-se em uma experiência de alteridade. As relações daquele tempo exigiam que a Literatura pudesse fornecer um sentimento de pertença a um povo cujas raízes eram antigas e, enquanto entrelaçavam as histórias particulares dos exilados, as vinculavam à terra deixada para trás. A figura do Patriarca Abraão começa a construir um anúncio fundamental – querigma – de um povo que é chamado por Deus ao nomadismo, ainda que viva durante toda a vida estabelecido em um único lugar. Esse nomadismo é constituído pelo desapego total à sua parentela, aos bens materiais ou a qualquer segurança que lhe possa impedir de seguir livremente os desígnios de Deus. Abraão foi, na Literatura Bíblica, o modelo de um homem livre e absolutamente confiante em Deus, ainda que ele também guardasse certo mistério em seus desígnios. Torna-se, portanto, o modelo de fé para aqueles que não veem Deus, mas confiam em sua existência e ação. Para estes, o modelo de conduta de Abraão passa a caracterizar o seguimento: não somente acreditar que Deus existe, mas saber abandonar-se inteiramente a qualquer um de seus desígnios, por mais desafiadores que eles possam parecer.

4.3 ÊXODO: O CAMINHO PARA A TERRA PROMETIDA

Os estudos da história de Israel afirmam que sua origem se deu a partir da aliança entre tribos estabelecidas na região do Levante, no Oriente Próximo, próximo ao ano 1220 a.E.C., data provável do Êxodo. No séc. XIV a.E.C., havia, na região, alguns pequenos reinos, organizados a partir da estrutura de cidades-Estado, que eram súditos do Egito, mas também viviam em permanente conflito entre si. As estruturas de poder desses pequenos reinos eram ameaçadas pelos rebeldes que habitavam a região como seminômades e refletiam certo descontentamento social, como os chamados hapirus. A tradição do Êxodo e a centralidade que sua narrativa

adquire na literatura de Israel, organizada no pós-exílio, estão profundamente associadas a esse processo de origem do povo.

Jorge Pixley (2013, p. 15) apresenta três teorias para o surgimento da necessidade de aliança entre as tribos no Levante, protagonizada especialmente pelas tribos menores em uma insurreição contra os reinos estabelecidos. Uma delas propõe uma unidade racial primitiva: existiria um tronco familiar comum, representado posteriormente nas narrativas pela figura de Abraão. Outra teoria, de cunho mais sociológico, atribui esta unidade à prática do pastoreio de animais. Segundo seus propositores, o conflito entre Canaã e Israel tem a ver com o conflito entre agricultores e pastores. Na Bíblia, a oposição entre essas duas bases pode ser reconhecida em muitos aspectos, conforme explanaremos adiante. A terceira possibilidade é que a aliança entre tribos na região do Levante tenha tido como motivação uma insurreição camponesa contra os reis da região. No modelo de produção tributário, as aldeias tinham condições de subsistir sem os aparelhos do Estado, a quem deviam impostos. A insurreição em vista de uma unidade tribal era, portanto, uma “reação contra a dominação dos reis em nome de uma sociedade camponesa igualitária” (Pixley, 2013, p. 17).

Na verdade, as três teorias são pertinentes quanto à situação das tribos no Levante do séc. XIV a.E.C. Sua divergência deve-se à avaliação das razões que mais pesaram para que, a partir do séc. X a.E.C., o território de Israel já pudesse ser reconhecido como um pequeno reino. Não é objeto desta tese avaliar e defender tais teses; mas, tão somente, perceber que elas são importantes para que se tenha conhecimento da situação de Israel nessa época e se possa compreender o contexto no qual as tradições orais antigas começam a ser fixadas pela escrita, em um processo de reelaboração e criação, até se tornarem Escrituras.

Jorge Pixley defende que as histórias dos Patriarcas, bem como as histórias referentes ao Êxodo, já fizessem parte da memória das tribos reunidas no Levante (Pixley, 2013, p. 13). Entretanto, provavelmente não eram todas elas pertencentes às mesmas tribos: alguns podem ter vindo do Egito após passar pela escravidão, mas outros podem nunca ter saído do Levante. Assim, um grupo de pessoas trazia consigo a memória da libertação (ou fuga) do Egito, outra tribo trazia consigo a lembrança de antigos Patriarcas e ainda outro grupo carregava consigo a fé em YHWH e o culto monoteísta. A aliança entre as tribos fez com que, com o passar das gerações, todas essas histórias fossem sendo combinadas e unificadas como uma memória coletiva,

até que se tornassem um conjunto de narrativas sobre as quais se firmava a identidade desse povo emergente.

Finkelstein e Römer notam que a composição da Bíblia Hebraica no pós-exílio, a partir da consciência a respeito de sua necessidade adquirida no período exílico, mescla as tradições das tribos do Sul às tradições advindas do Norte. Inicialmente, essa é uma mescla não muito óbvia, uma vez que o Norte havia sido destruído pela invasão assíria no séc. VIII a.E.C. e sua população havia sido dispersa. Os judaítas, pertencentes às tribos do Sul, que são levados ao Exílio, poderiam ter ignorado tais tradições israelitas e as gerações pós-exílicas deixado de lado as histórias do Norte, mas não é o que acontece. Descobertas arqueológicas permitem distinguir, em parte, as origens de algumas tradições. Finkelstein e Römer apontam que

O ciclo de Jacó, por exemplo, pode ter sido conservado no templo de Fanuel; o relato sobre o Êxodo pode ter sido celebrado na Samaria e as tradições antigas que evocam a presença de Israel no norte de Moab, podem ter sido memorizadas em Nebo que, segundo a inscrição de Mesha, era um santuário israelita (Finkelstein; Römer, 2022, p. 36).

Assim temos uma série de tradições importantes, não lineares em sua origem, que pertencem às tribos do Norte, mas são incorporadas pelos escritos descendentes das tribos do Sul. A questão persistente é, portanto, por quê? Os próprios autores supracitados reconhecem que as tribos do Sul poderiam ter ignorado essas histórias antigas; o deuteronomista, por exemplo, ao narrar as histórias dos reis, atribui a infidelidade e a idolatria às tribos do Norte, deixando entrever uma certa visão negativa a respeito dessas tribos. Porém, no Pentateuco, as histórias fundamentais dos Patriarcas e do Êxodo não só não são ignoradas, como também são tratadas como normativas.

Finkelstein e Römer respondem a essa pergunta apoiados em dados arqueológicos. Para os autores, há indícios de que grande parte dos israelitas, com a crise assíria, migram para as tribos do Sul, no território de Judá. Essa inflação demográfica desencadeou o desenvolvimento de uma ideologia pan-israelita em Judá, inicialmente voltada para dentro e para a valorização das próprias memórias, na intenção de configurar uma identidade comum (Finkelstein; Römer, 2022, p. 38). Essa mescla é um ponto de origem importante para a história bíblica e para a configuração da identidade religiosa do que, bem mais tarde, se poderia chamar Judaísmo.

Ideológica e teologicamente, a história bíblica começa em 720 a.C. no momento da queda do reino do Norte. Judá e Israel, dois reinos muito diferentes em termos de ambiente e de tipos de populações, tinham, no entanto, características comuns do ponto de vista da linguagem, da cultura material e do culto. Com a queda de Israel e a migração de muitos israelitas para Jerusalém e Judá, a característica demográfica de Judá se modificou radicalmente, os israelitas se tornaram uma importante porção da população do reino. Considerando-se, então, como herdeiro e guardião da tradição comum aos dois reinos hebreus, Judá se apropriou do nome “Israel” que agora se tornava vacante para descrever a nação unificada sob sua égide (Finkelstein; Römer, 2022, p. 42).

As duas principais mensagens desse movimento de unificação entre as tradições do Norte e do Sul giravam em torno da aceitação da dinastia davídica e do primado de Jerusalém e do seu Templo, que se tornaram uma ideologia dominante com o auxílio do impulso gerado pela reforma de Josias. O fim da dinastia davídica e a destruição do Templo, com o início do Exílio, exigiram a revisão e atualização dessa ideologia.

Ademais, é importante notar que, a partir do séc. X a.E.C; com o estabelecimento da monarquia primitiva em Israel, a unificação de algumas tribos sob um governo único não anula as diferenças de tradição e identidade de uma tribo para a outra. Saul reina sobre algumas tribos do Norte em aliança, mas é Davi quem expande seu reinado para tribos mais ao Norte e também sobre as tribos do Sul, porque é capaz de oferecer certa paz interna às tribos, com a proteção de fronteiras. Na transição para o séc. IX a.E.C., a unidade alcançada por Davi e mantida por Salomão se rompe e as tribos do Norte e do Sul passam a ter governos próprios. A partir de então, o reino de Israel passa a ser uma aliança de tribos do Norte, que cairá em 722 a.E.C., com a conquista da capital Samaria pelo reino assírio, e o reino de Judá refere-se à aliança das tribos do Sul, com capital em Jerusalém, que cairá sob o domínio babilônico no início do séc. VI a.E.C.

Se Israel, enquanto aliança de tribos, origina-se a partir de uma insurreição, há nessa teoria um forte amparo para a centralidade posteriormente alcançada pelo Êxodo na tradição das origens do povo. Assim afirma Pixley, ao referir-se à teoria do surgimento de Israel como insurreição de tribos:

A grande vantagem desta teoria do ponto de vista do historiador é que ela explica como o grupo que saiu do Egito trouxe a sua história da

libertação da servidão aos reis como a história oficial para toda a nação. Todos teriam vivido experiências similares no passado. Ela também dá uma base material à fé de Israel em um Deus que liberta os oprimidos através dos movimentos sociais (Pixley, 2013, p. 18).

A consciência histórica a respeito do surgimento de Israel enquanto povo implica, portanto, uma nova compreensão a respeito do conjunto das narrativas que compõem o Pentateuco e os Livros Históricos. No que se refere à leitura das narrativas do Êxodo, o conhecimento do contexto histórico permite perceber que um horizonte simbólico no qual essa literatura precisa ser analisada é o da memória da libertação de formas antigas de escravidão, que exigia que as tribos em aliança, para preservarem sua identidade, precisariam sempre renovar seu pacto com a liberdade, aprendendo um jeito novo de ser povo, que não se assemelhasse às estruturas opressoras dos povos vizinhos, mas, à luz da fé no Deus único, promovesse sempre a libertação.

É um fato que o trabalho feito sobre esses textos, durante o Exílio, apresenta de maneira mítica essas memórias antigas, conforme já demonstrado nos capítulos precedentes nesta tese: uma tessitura do passado com vistas à orientação do presente e construção do futuro segundo uma ideologia bem definida. A recordação da saída do Egito – uma tradição do Norte que, antes do Exílio, já havia entrado para um conjunto de memórias coletivas – precisava ser retrabalhada de modo a comunicar aquilo que os exilados haviam considerado fundamental: pode não ter sido tão prodigiosa, por exemplo, mas era preciso colocar em destaque o grande poder de Deus, outrora provado diante de um faraó tão perverso quanto os governantes babilônicos. Era interessante também costurar as tradições dos antepassados, conferindo-lhes unidade, para que entre o povo se despertasse a coesão necessária para um movimento de resistência religiosa e reconstrução do que havia sido perdido. Nesse sentido, afirma Jean Louis Ska:

A tese sempre mais defendida recentemente é a existência, na realidade, de dois “mitos de fundação” de Israel. O primeiro conteúdo do livro do Gênesis é a história patriarcal. Segundo esses relatos, a identidade de Israel é de tipo genealógico (...). ao lado desse primeiro mito de fundação, existe outro, que se pode definir como jurídico, porque está baseado na observância da lei e da aliança (Ska, 2016, p. 109).

É importante notar que todas as inferências que somos capazes de fazer a respeito de como pensavam os exilados a respeito da Escritura e do que fizeram os escritores do pós-exílio é mediado pelo texto e pelas descobertas históricas e arqueológicas, que situam a Literatura em um contexto mais amplo do que o próprio texto permite conhecer. Assim, estamos acessando não as intenções e objetivos dos autores reais, mas a figura hipotética do autor implícito, o único que ainda é possível conhecer.

Depois que essas tradições são combinadas na memória e escritas no pós-exílio, as diferenças são justapostas e sua transmissão sucessiva em um texto unificado da *Torah* contribui para que elas não sejam tão bem percebidas na leitura popular. Ao analisar o ciclo de narrativas dos Patriarcas e o referente ao Êxodo a partir dessa perspectiva histórica, porém, é possível perceber algumas nuances de significação. Elas aparecem de maneira expressiva no que se refere à compreensão da Terra Prometida na construção do conjunto identitário que tais narrativas definem. Ska afirma, por exemplo, que na narrativa do Êxodo a Terra não é referida mais como a Prometida a Abraão, Isaac e Jacó, mas como a terra onde correm leite e mel (Ska, 2016, p. 110). Já mencionamos como, no período exílico e pós-exílico, os judaítas e seus descendentes precisaram encontrar formas de compreender e viver sua identidade que estivessem ancoradas em marcos diferentes dos pré-exílicos, que eram a Terra, o trono e o Templo. A narrativa do Êxodo é, portanto, reelaborada de forma a narrar um caminho de descoberta da identidade do povo à luz da fé no Deus único. A chegada à Terra Prometida pode representar, sob esse aspecto simbólico, o aprendizado sobre como ser povo de Deus.

No ciclo de narrativas dos Patriarcas, a Terra Prometida está diretamente relacionada à aliança que Deus faz com Abraão. Sua promessa alicerça a aliança na expectativa de acontecimentos futuros, oferecendo ao povo uma identidade – os descendentes de Abraão são peregrinos, rumo à Terra, como fora o Patriarca – e uma esperança na direção da qual o futuro pode ser construído. Essa esperança é a de, um dia, possuir a Terra Prometida por Deus e viver a plenitude da aliança com ele, a experiência mais profunda da eleição. No livro do Êxodo, porém, a Terra Prometida significa mais que um território a ser ocupado, mas uma condição que representa a verdadeira libertação.

A narrativa referente ao Êxodo, no Pentateuco, está situada em quatro livros: Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. O livro do Êxodo conecta-se diretamente

à narrativa dos Patriarcas, que terminara com toda a família de Jacó saindo da Terra Prometida e descendo ao Egito para reunir-se a José, que ali gozava dos privilégios concedidos pelo Faraó. O princípio do segundo livro da *Torah* começa, no entanto, com uma ruptura:

Depois José morreu, bem como todos os seus irmãos e toda aquela geração. Os israelitas foram fecundos e se multiplicaram; tornaram-se cada vez mais numerosos e poderosos, a tal ponto que o país ficou repleto deles. Chegou ao poder sobre o Egito um novo rei, que não conhecia José. Ele disse à sua gente: “Eis que o povo dos israelitas tornou-se mais numeroso e mais poderoso do que nós. Vinde, tomemos sábias medidas para impedir que ele cresça; pois do contrário, em caso de guerra, aumentará o número dos nossos adversários e combaterá contra nós, para depois sair do país”. Portanto impuseram a Israel inspetores de obras para tornar-lhe dura a vida com os trabalhos que lhe exigiam. Foi assim que ele construiu para Faraó as cidades-armazéns de Pitom e de Ramsés. Mas, quanto mais os oprimiam, tanto mais se multiplicavam e cresciam, o que fez temer os israelitas (Ex 1,6-12).

O princípio do livro do Gênesis revela a unificação que os autores pós-exílicos deram às tradições antigas dos Patriarcas e do Êxodo. É preciso que haja uma conexão entre o passado dos Patriarcas em Canaã e a escravidão dos hebreus no Egito. Quando vão para lá com José, os hebreus o fazem pela força da necessidade, para que não sucumbissem à fome que assola a região. De início, são bem recebidos. Os Patriarcas não conduziram seus descendentes à escravidão, mas o passar das gerações faz com que caia o pacto de confiança estabelecido entre José e o Faraó. O povo, que crescera e se multiplicara, agora é submetido à dura escravidão e a hospitalidade que encerra o Gênesis logo transforma-se em hostilidade na abertura do segundo livro da *Torah*.

O livro do Êxodo seguirá o programa de demonstrar a grandeza e a força de Deus sobre o Faraó – o maior dos deuses do Egito – e, conseqüentemente, a força de Israel como povo eleito por Deus. Assim, embora a história possa ter descoberto que eram poucos os hapirus que se desvencilharam da escravidão no Egito e migraram para a região do Levante, a memória do Êxodo durante o Exílio fará com que esses poucos antepassados sejam vistos como figuras fortes, cheias de esperança e emblemáticas para ajudar os exilados da Babilônia, no séc. VI a.E.C, a enfrentarem situação semelhante. Assim, a memória exílica e a posterior escrita pós-exílica transformaram os poucos antepassados em um povo grande e numeroso, o

qual, sob a força de seu Deus, até mesmo o Egito deveria temer. Sua força advém da eleição, um tema central na *Torah*. Mesmo os símbolos de poder do Egito – as grandes cidades de Pitom e de Ramsés, por exemplo – são trabalhadas na literatura como sua obra.

É importante observar que o início do livro do Êxodo, embora tenha um enraizamento histórico em uma possível escravidão vivida por um grupo que posteriormente faria parte do povo de Israel, é construído de modo a trazer uma crítica ao modelo de organização social que caracterizava a sociedade no Egito. A oposição entre a atividade pastoril seminômade dos Patriarcas no Gênesis e a estrutura social do Egito é um reflexo da crítica que a Bíblia traz ao sistema agrário comum nas cidades mesopotâmicas. Karen Armstrong notou que

em torno de 3000 a.C. havia doze cidades na planície da Mesopotâmia, cada uma sustentada pela produção de camponeses na zona rural vizinha. Eles viviam em nível de subsistência. Cada aldeia levava toda a sua colheita para a cidade a que servia; autoridades alocavam uma parte para os camponeses locais, o resto era armazenado para a aristocracia nos templos da cidade. Desse modo, poucas famílias grandes (...) apropriavam-se de algo entre metade e dois terços da receita. Eles usavam esse excedente para viver uma vida totalmente diferente, livres para várias atividades que dependem de tempo, lazer e riqueza (Armstrong, 2016, p. 31).

A autora segue demonstrando que, nesse modelo de organização social, os camponeses, que produziam os excedentes agrícolas, viviam uma vida pouco melhor que a de escravos: trabalhavam arduamente nos campos e, se não satisfizessem as exigências do sistema, podiam ter seus animais mutilados e suas plantações destruídas (Armstrong, 2016, p. 31). A elite, porém, mantinha a narrativa de que o sistema em voga beneficiava a todos. As grandes construções eram símbolos de sua narrativa referente a poder e imponência; os zigurates babilônicos e as pirâmides egípcias são exemplos. Armstrong afirma, ainda, que a guerra era fundamental no modelo de Estado agrário, uma vez que ele era estabelecido e mantido pela força militar, para que a classe dominante mantivesse seu poder sobre a classe dos camponeses, protegesse a fronteira de suas terras férteis e conquistasse mais territórios.

Os textos bíblicos, no entanto, deixam transparecer uma resistência contra esse sistema baseado na agricultura; uma opinião provavelmente muito forte entre as tribos que originaram as tradições depois registradas na *Torah*. A atividade pastoril

não surgiu entre as tribos que originaram Israel, mas existia na Palestina já desde 6000 a.E.C. Não podemos ignorar que a violência também permeou-se entre a prática dos pastores que, constantemente, entravam em conflito com os camponeses e arrasavam suas plantações. Não se trata da oposição entre uma atividade pacífica e outra violenta, mas do posicionamento contra uma atividade opressora e um modelo de vida livre e autônoma. A atividade pastoril, portanto, foi predominante entre as tribos antepassadas de Israel e, com a aliança de tribos e a disseminação do culto ao Deus único, passou a ser lida em oposição às atividades agrárias, também sob a luz das crenças religiosas. O grande mito, emblemático para esse conflito, na *Torah*, é a história de Caim, o agricultor, e Abel, o pastor:

O homem conheceu Eva, sua mulher; ela concebeu e deu à luz Caim, e disse: “Adquiri um homem com a ajuda de lahweh”. Depois ela deu também à luz Abel, irmão de Caim. Abel tornou-se pastor de ovelhas e Caim cultivava o solo. Passado o tempo, Caim apresentou produtos do solo em oferenda a lahweh; Abel, por sua vez, também ofereceu as primícias e a gordura de seu rebanho. Ora, lahweh agradou-se de Abel e de sua oferenda. Mas não se agradou de Caim e de sua oferenda, e Caim ficou muito irritado e com o rosto abatido (...) Caim se lançou sobre seu irmão Abel e o matou (Gn 4,1-5.8).

A história de Caim e Abel é o mito da oposição sempre existente entre o modelo de produção agrícola e a vida pastoril, diante da qual a *Torah* se posiciona: a atividade pastoril é mais agradável ao Deus único, porém, no uso da violência e do poder opressor a atividade agrícola prevalece. Armstrong ainda nota que, quando lahweh procura saber o que aconteceu a Abel e pergunta sobre ele a seu irmão Caim, a resposta do irmão homicida reflete a indiferença com a qual a civilização urbana lidava com a responsabilidade sobre os outros seres humanos: “Acaso sou guarda de meu irmão?” (Gn 4,9).

Karen Armstrong defende que os textos bíblicos da *Torah* sugerem que “os primeiros israelitas tinham como princípio a decisão de abandonar o opressivo Estado agrário” (Armstrong, 2016, p. 118). A eleição de Israel não se pronunciava apenas no ponto de vista religioso, com o chamado a seguir uma prática religiosa diferente dos povos circunvizinhos, mas principalmente política. Israel devia viver de modo diferente também em suas atividades econômicas e em sua organização social. Esse ideal transparece na narrativa dos Patriarcas com o chamado a uma vida seminômade, caracterizada pela liberdade e pela igualdade. A autora chama atenção para o fato de

que, não obstante esse ideal, a Bíblia demonstra a consciência de que nem sempre o modelo pastoril da vida seminômade era suficiente para a subsistência do povo. Abraão foge ao Egito por causa da fome (Gn 12,10) e Isaac cultiva terras, tendo sido tão bem-sucedido que chegou a ser atacado (Gn 26,16). A transição do Gênesis para o Êxodo também registra esse dilema, uma vez que a família de José desce ao Egito para fugir da fome, mas não sem criticá-lo: são escravizados naquele modelo de sociedade hierárquica e piramidal.

Quando José sonhava com a tirania agrária e revelava o desejo de reinar sobre os irmãos, ele fora repreendido pelo pai, porque seus sonhos violavam o ideal de igualdade e liberdade (Gn 37,10). Ele, no entanto, prospera no Egito e contribui para que todos se salvem da fome, ao levar sua família para o Egito. A crítica reside em que, rapidamente, essa aparente solução de uma crise causada pelo modelo pastoril submerge Israel em uma situação de opressora servidão. O Egito não aparece na narrativa do Êxodo somente como nação histórica e geograficamente localizada, mas é a condição de uma opressão imposta pelo sistema nacional. Assim, “o livro do Êxodo retrata o imperialismo egípcio como exemplo extremo de opressão sistêmica” (Armstrong, 2016, p. 121). Nessa direção, faz sentido elevar a memória da libertação de poucos antepassados do povo à categoria da memória coletiva. Dessa forma, a recordação do passado não é a simples lembrança de um acontecimento, mas se torna a elaboração de uma consciência coletiva de rejeição a um modelo econômico e social outrora experimentado por alguns antepassados, cujos ensinamentos que perduraram de geração em geração apontavam para a necessidade de viver segundo uma nova ordem, sempre à luz de sua religiosidade monoteísta. Por isso, o evento Êxodo será transformado em narrativa, contado a partir de feitos fantásticos e prodigiosos que não objetivavam narrar um acontecimento passado, mas criar uma memória coletiva que orientasse as escolhas presentes e futuras, especialmente as relativas ao que era essencial na autocompreensão identitária de Israel como povo.

Em resumo, a história do Êxodo, conforme a reelaboração exílica e pós-exílica, ensina a Israel que ser povo de Deus exige rejeitar a opressão sistêmica, característica das nações agrícolas, para abraçar um ideal de igualdade e liberdade representado pela atividade pastoril. Por isso, ao estabelecimento em um território, a *Torah* opõe, de maneira positiva, a incorporação de uma identidade seminômade, mesclando essa concepção política à fé no Deus único. Essa opção está enraizada em seu seguimento: é ele quem chamou os patriarcas à vida errante; foi ele quem

possibilitou aos hebreus o conhecimento da opressão no Egito; ele os tirou daquela opressão com sua benevolência, demonstrando um poder muito maior que o do Faraó e é também ele que oferece, após a saída do Egito, uma série de instruções para que o povo viva, verdadeiramente, como o povo eleito, merecendo, assim, habitar a Terra.

A crítica a esse modelo de organização social baseada na produção de excedentes é, portanto, atrelada à dádiva da Lei, que propõe uma nova ordem social. O termo “lei”, em hebraico, *Torah*, tem o significado de ensinamento. Hodiernamente, a palavra “lei” carrega consigo um significado um tanto negativo, porque remete, sobretudo nas sociedades ocidentais, a pactos sociais que, se transgredidos, geram uma série de punições individuais. Na tradição bíblica, porém, o significado da Lei esteve sempre mais associado à eleição de Israel em relação aos outros povos.

Os antigos hebreus exilados carregavam consigo a memória dos antepassados segundo a qual Deus os havia escolhido e eleito, para que fossem uma nação separada. Essa separação, embora tenha sido, principalmente antes do Exílio, compreendida como uma falsa segurança – segundo a qual nada de mal lhes poderia acontecer, já que eram os escolhidos de Deus –, também podia ser compreendida em termos de vocação para um estilo específico e único de viver em comunidade. Essa identidade é definida pela *Torah* por meio do conjunto de narrativas que fundam Israel, oferecendo o transfundo histórico de sua memória coletiva, bem como pelo conjunto de normas relativas à conduta que configurariam os resgatados do Exílio como um povo novo, diferente dos povos circunvizinhos.

O contexto em que o livro do Êxodo surge, portanto, permite propor para sua interpretação a busca dessa construção da identidade de Israel como um povo que, pela fé no Deus único, é tirado de uma organização social opressora – simbolizada pela escravidão do Egito – e é conduzido a uma organização social nova, regida pela fé em Deus, da qual deriva uma série de normas de conduta que, se observadas, poderiam fazer deles um povo novo, peregrinos constantemente em busca de um ideal de vida equilibrada, em comunidade e na presença constante de Deus. Esse ideal é simbolizado pela Terra Prometida, tão esperada e buscada.

Inicialmente, há que se analisar o aspecto da saída. Se, historicamente, podem ter sido poucos os libertos, saídos discretamente em fuga do Egito, na Literatura, foi importante ressaltar o quanto o desvencilhar-se da escravidão egípcia foi um prodígio possível somente a partir do amparo de Deus. A dinâmica do Êxodo principia pela revelação do nome divino quando, ao chamar Moisés, Deus afirma ter ouvido o clamor

de seu povo e decidido vir em seu socorro. Indagado por Moisés, Deus revela seu nome:

lahweh disse: Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvei seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel (...). Moisés disse a Deus: “Quando eu for aos israelitas e disser: ‘O Deus de vossos pais me enviou até vós’; e me perguntarem: ‘Qual é o seu nome?’, que direi?” Disse Deus a Moisés: Eu sou aquele que é”. Disse mais: “Assim dirás aos israelitas: ‘EU SOU me enviou até vós’.” Disse Deus ainda a Moisés: “Assim dirás aos israelitas: ‘lahweh, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó me enviou até vós. É o meu nome para sempre, e é assim que me invocarão de geração em geração” (Ex 3,7-8.13-15).

Na tradição hebraica, a revelação do nome é a revelação da própria identidade; é o primeiro passo na direção de uma relação profunda que, no Êxodo, culminará com o estabelecimento de uma aliança comunitária. Se, antes, Deus havia revelado sua face aos Patriarcas, agora ele revela seu nome a todo o povo. É o convite ao estabelecimento de um compromisso, baseado em uma relação pessoal de conhecimento mútuo, que se estenderá pelas gerações que forem capazes de lembrar tal revelação. A esse respeito, afirma Federico Giuntoli:

O nome que Deus confia, por meio de Moisés, a todas as gerações de Israel (cf. Ex 3,16) é construído sobre dois imperfeitos hebraicos do verbo “ser” unidos por uma partícula relativa: *’ehyeh ’ăšher ’ehyeh*. Dado que o imperfeito hebraico pode expressar tanto a modalidade do futuro como a do presente, essa proposição pode ser traduzida como “Eu sou quem sou”, “Eu serei quem serei” e também “Eu sou quem serei” (...). Ligar a revelação desse nome ao Deus dos patriarcas do povo (...) significa unir o Deus de Moisés a uma história particular. A história própria de Deus está, dessa forma, inseparavelmente unida à história desse povo (Giuntoli, 2022, p. 554, grifos do autor).

Dessa forma, o nome de Deus torna-se sagrado no conjunto de leis recordadas no exílio e pós-exílio como identidade de Israel, uma vez que a revelação do nome divino é o chamado ao aprofundamento de uma relação. Brincar com o nome seria blasfêmia contra a atitude de proximidade do próprio Deus, com base na qual Israel é chamado, naquele tempo e por todas as gerações, à liberdade (Ex 20,7). Até hoje os judeus não pronunciam o nome de Deus, enquanto a tradição cristã, por exemplo,

encontrou formas de transliterar o tetragrama YHWH, tornando-o pronunciável como Javé, lahweh ou até mesmo Jeová.

Um ponto importante nesse princípio da história do Êxodo, que se estenderá sobre a interpretação de todo o enredo, até o fim do Deuteronômio, é a adequada compreensão a respeito do protagonismo nos eventos narrados. A revelação do nome de Deus lança luzes sobre o princípio da narrativa. A revelação do nome de Deus como ação – Eu sou – coloca-o em evidência como sujeito, ser de iniciativa diante do sofrimento do qual seu povo é vítima. Ele vê, ouve, conhece e desce para realizar a libertação. Sob esse horizonte, ganha sentido a introdução dessa primeira narrativa, os versículos precedentes, em que conhecemos a ambientação e o contexto do chamado de Moisés:

Apascentava Moisés o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Madiã. Conduziu as ovelhas para além do deserto e chegou ao Horeb, a montanha de Deus. O Anjo de lahweh lhe apareceu numa chama de fogo, do meio de uma sarça. Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia. Então disse Moisés: “Darei uma volta e verei este fenômeno estranho; verei por que a sarça não se consome”. Viu lahweh que ele deu uma volta para ver. E Deus o chamou do meio da sarça. Disse: “Moisés, Moisés!” Este respondeu: “Eis-me aqui”. Ele disse: “Não te aproximes daqui; tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa” (Ex 3,1-5).

No terceiro capítulo do livro do Êxodo, o leitor depara-se com o chamado feito por Deus a Moisés para que seja seu intermediário na libertação do povo, que sofre a escravidão no Egito. É importante, nesse primeiro momento, construir a figura de Moisés como um líder, um guia e um intermediário, mas não o libertador. Quem opera a libertação é o próprio Deus. Podemos inferir o quanto isso fora importante no tempo de reconstrução pós-exílico. Ao mesmo tempo em que era necessária uma figura anterior que, no ciclo narrativo do Êxodo, desempenhasse o papel unificador que desempenhavam os Patriarcas em sua fase. Era também preciso educar a memória sobre Moisés de modo que ele não fosse visto como o autor da Lei, conforme a tradição, mas como o seu intérprete por excelência. Moisés não deu a Lei a Israel, mas guiou o povo em sua descoberta, sendo modelo também para a sua prática.

Se Deus chama Moisés do meio de uma sarça, ganha destaque sua ordem: “Não te aproximes daqui; tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa” (Ex 3,5). Inicialmente, a sarça que pega fogo e não se consome chama atenção de Moisés para que ele se coloque à escuta de Deus. Pode-se daqui inferir

um chamado específico a Moisés para que ele se aproxime ainda mais do Mistério divino, uma vez que necessita de um conhecimento específico para ser o intérprete ao povo. De fato, somente Moisés subirá o Sinai para receber as tábuas da Lei e entregá-las ao povo (Ex 19,16-25), mas, por que a necessidade de tirar as sandálias se o próprio Moisés continuará a pisar aquele solo, agora considerado santo? Na tradição hebraica, as sandálias estavam associadas a uma espécie de ritual para simbolizar a posse. Assim esclarece Roland de Vaux:

Antigamente, a transferência da propriedade era ratificada por uma ação simbólica. Segundo Rt 4,7, o costume antigo de confirmar uma transação era este: uma das partes tirava sua sandália e a dava à outra. Esse gesto realizado diante de testemunhas significava a desistência de um direito (De Vaux, 2003, p. 204).

Dessa forma, tirar as sandálias pode significar que Moisés abdica da posse ou da autoridade sobre as ações que a partir de então se desenvolverão. A narrativa educa o leitor e explica a razão das atitudes de Moises, até mesmo de sua escolha não obstante a timidez que nos versículos subsequentes ele demonstrará. Mesmo como enviado, ele se torna apenas um intermediário numa ação que continua sendo operada pelo próprio Deus.

Tendo Deus por autor, as ações realizadas com o objetivo de tirar Israel da casa da escravidão serão prodigiosas, muito mais do que quaisquer efeitos naturais que o povo do exílio ou de todas as gerações posteriores possam ter conhecido. Hoje, é comum que encontremos matérias de jornais, documentários e possivelmente revistas investigando se os eventos narrados no Êxodo aconteceram, de fato, ou o que poderia ter sido semelhante a tais acontecimentos, como se o povo houvesse se confundido no relato dessas memórias. Na verdade, temos que admitir aqui um livre trabalho da criação literária: não é importante investigar se as águas do Rio se tornam sangue ou de onde veio a praga de moscas se compreendemos que a forma fantástica como as pragas são descritas em Ex 7–12 é um recurso para significar o poderio de Deus sobre o Faraó.

Na Bíblia, as ações portentosas de Deus estão sempre acompanhadas dos fenômenos naturais, como os trovões, relâmpagos e nuvens espessas ao redor da teofania em Ex 19,16. Isso se deve, provavelmente, ao fato de que os movimentos da natureza eram, aos escritores e primeiros ouvintes dos textos bíblicos, tão misteriosos quanto incontroláveis. A observação da natureza e dos seus fenômenos foi, desde

sempre, uma atividade que capturava a atenção do ser humano e isso se deve, em grande parte, ao mistério nela contido. O mistério é sempre caminho para a indagação a respeito do transcendente e, portanto, é compreensível que o poder de Deus, diante do poderio egípcio, manifeste-se por meio de um controle inigualável da natureza e de seus fenômenos. Deus demonstra controlar o incontrolável em favor do povo que quer libertar. Ainda mais estranhamento causa o desfecho narrativo do anúncio de cada uma das dez pragas: primeiro, o coração do Faraó torna-se obstinado e se fecha à leitura dos sinais (Ex 7,23; 8,11.15.28; 9,7.35), depois, o próprio Deus endurece o coração do Faraó (Ex 9,12; 10,20.27; 11,10). Se, por um lado, a obstinação do Faraó revela seu orgulho, que cairá diante do poder de Deus, a ação divina de endurecer ainda mais seu coração é uma forma que o texto encontra de afirmar que tudo está sob a égide do poder divino, até mesmo as resistências que contra ele se impõem são fruto de seu desígnio, para demonstrar de modo ainda mais portentoso os grandes prodígios que ele é capaz de realizar em favor de seu povo.

Na época do Exílio, a lembrança dessas histórias e o trabalho mítico que, com certeza, as torna narrativas mais atraentes e ainda mais fantásticas era fundamental, uma vez que desempenharam o papel de sustento da esperança do povo em uma libertação possível. Era preciso formar a consciência de que, se Deus outrora havia libertado seus antepassados com prodígios e sinais, destruindo a nação mais poderosa do passado e do presente – o Egito –, também agora ele seria capaz de libertar seu povo da opressão sofrida nas mãos dos babilônios. Era necessário que o povo se mantivesse firme nessa esperança e aguardasse o tempo que Deus havia escolhido para agir.

Antes da realização da última das pragas, a morte dos primogênitos, o texto do Êxodo dedica um longo trecho à instituição da Páscoa. A celebração tem suas raízes em antigas tradições ligadas ao sacrifício do cordeiro, praticado por pastores nômades na primavera, aos ritos dos pães ázimos (não levedados), que aconteciam entre os agricultores de Canaã e aos sacrifícios dos primogênitos, substituídos pelos primogênitos dos animais (Fabris, 2022, p. 1075). Essas tradições, presentes no cotidiano dos povos da região, vão sendo incorporadas à fé de Israel e ganham novo sentido, associadas à libertação do Egito. O texto bíblico de Gn 12–13 entrelaça as prescrições rituais ao ensinamento de seu fundamento, em relação à última praga e libertação da escravidão. Assim afirma Giuntoli em relação à associação entre o ritual e a narrativa:

No Êxodo os materiais litúrgicos e rubricistas a respeito da celebração da *Pesah*, a “Páscoa” (cf. Ex 12–13), aparecem estritamente unidos às narrações da libertação de Israel do Egito. A liturgia, por assim dizer, se encontrou no papel de modeladora do aspecto literário, de modo que já não se pode adequadamente compreender esse aspecto se for dela separado. Se normalmente um povo livre chega a criar cultos e instituições em relação a seu próprio *status* de liberdade, no caso da Páscoa, o acontecimento litúrgico precede o acontecimento da libertação (cf. Ex 14–15). Do ponto de vista redacional, o ritual e sua celebração foram colocados antes que o acontecimento salvífico tivesse ocorrido (Giuntoli, 2022, p. 554, grifo do autor).

Já antes da libertação, aparece o motivo da aliança vinculada à capacidade de cumprir as ordens dadas pelo Senhor. O núcleo da festa da Páscoa, segundo a narrativa do Êxodo, está no cumprimento de uma série de prescrições que Deus faz por intermédio de Moisés. É preciso que cada família escolha um cordeiro, em tamanho proporcional ao número de pessoas que irão comer. Daquele tempo em diante, ele deverá ser criado para tal finalidade, porque no momento da imolação, ele deve ter um ano. Deve ser macho, sem qualquer tipo de deficiência, e deve ser imolado ao crepúsculo. Todos devem comê-lo “com os rins cingidos, sandálias nos pés e vara na mão” (Ex 12,11), como pessoas que estão prontas para saírem em viagem. O sinal do cumprimento das prescrições e da confiança no que Deus promete é que passem o sangue nas portas das casas. O sangue nas portas não tem o poder de barrar o anjo da morte que ferirá os primogênitos, mas é sinal do cumprimento do mandamento divino, essa sim uma razão para que o Senhor faça a distinção entre os que pertencem ao seu povo e os que não pertencem, definindo, assim, os que serão flagelados e os que serão libertados.

À Páscoa e à morte dos primogênitos se seguem a saída do Egito e a passagem pelas águas. Esta etapa da transição do Egito para o deserto é significativa pelo próprio simbolismo que carrega na construção da imagem do poder de Deus: “O próprio oceano é frequentemente representado como um adversário de Javé” (Rudhardt, 2024, p. 30). Contudo, não só essa simbologia das águas como ameaçadoras, cujo poder sucumbe diante do poder de Deus, constrói o pano de fundo temático da narrativa, mas também, e principalmente, as águas do mar pelas quais o povo passa a pé enxuto significam purificação, o início de um caminho de conversão que será representado pelo deserto.

Às vezes benévola e às vezes malévola, ligada aos princípios da vida e ao poder criativo, mas também capaz de destruição, parente de deuses e de monstros, a água tolera em si todas as ambiguidades do sagrado. É um agente de purificação não apenas porque banha, dissolve e elimina a sujeira material; o seu poder catártico é ainda mais misterioso. De acordo com um texto babilônico, a água expulsa todos os males, até aqueles que ainda não se realizaram, mas que foram prenunciados por maus presságios. Num hino védico, a água liberta um homem das consequências de um juramento falso e de todos os pecados que cometeu (Rudhardt, 2024, p. 30).

Assim a narrativa do Êxodo conta mais um sinal prodigioso: Deus faz um povo passar a pé pelo mar, ordenando que as águas lhe abram espaço em uma cena que contraria as leis naturais (Ex 14,19-31). Porém, a libertação prodigiosa não é suficiente para que os hebreus, habituados à estrutura social do Egito, possam viver na Terra segundo uma ordem nova, baseada na Lei de Deus e na identidade a que o povo é por ele chamado. Assim, a literatura do Pentateuco, do Êxodo ao Deuteronômio, não trabalha a libertação como um evento mágico, mas como um processo que inclui a saída e, igualmente, a travessia. O deserto é o processo de transição entre uma ordem e outra; por isso, o caminho do Egito até o Jordão que, geograficamente, se poderia percorrer em poucas semanas, é descrito como um caminho que leva 40 anos para ser percorrido e que é feito em meio a um deserto. O número quarenta, na Bíblia, remete à penitência, à interiorização e ao chamado à conversão a Deus. O processo de tessitura das memórias passadas, nesse caso, apoia-se em simbologias significativas para compreender o quadro geral dessa peregrinação, narrada pelos exilados que retornam.

O deserto é, antes de tudo, o lugar dos perigos e da solidão. É o lugar para onde são banidos os que pecaram ou os que precisam ser apagados da memória coletiva: é o que se faz a Caim (Gn 4,11-16), a Agar e Ismael (Gn 21,9-15) e ao bode expiatório, nos rituais de Israel (Lv 16,8-10). Os profetas leem o tempo do deserto como tempo de infidelidade e transgressão, sobretudo por conta da controvérsia do bezerro de ouro (Ex 32). Contudo, enquanto esse simbolismo negativo pode ser percebido, também um significado positivo precisa ser reconhecido:

Como terreno de luta, o deserto conduz à descoberta do próprio ser e, portanto, à afirmação do indivíduo. Numa fase mais evoluída do pensamento religioso, o deserto é lugar privilegiado da revelação divina, do noivado de Israel com Javé (...), da oferta da aliança e da lei que traz a libertação (Planhol, 2024, p. 197).

O deserto, portanto, é o lugar onde a Aliança entre Deus e seu povo se constrói e se estabelece e é significativo que tal aliança se construa precisamente sobre a dicotomia que bem caracteriza a experiência humana. Giuntoli nota que “naquele lugar a promessa de Deus parece não se realizar” (Giuntoli, 2022, p. 555), porque a saída de um lugar de morte – o Egito – parece conduzir a outro lugar de provações, em que a morte parece certa. Para o autor, “a experiência da liberdade logo se torna anarquia, a gratidão, por sua vez, murmuração e rebelião” (Giuntoli, 2022, p. 555).

O deserto, em si, não firma a aliança e não garante a conversão de Israel, mas é lugar de uma experiência profunda em que o povo, guiado por Moisés, encontra a si mesmo, à luz do convite à relação pessoal que Deus lhe faz. Nesse aspecto ganham expressividade as diversas adversidades pelas quais o povo passa como oportunidades de crescimento e aprendizado, de amadurecimento e responsabilidade diante das escolhas que a aliança com o Senhor exige. Um desses episódios, já no princípio do caminho do Egito à Terra Prometida, é emblemático para que se possa compreender o deserto como caminho de amadurecimento: a murmuração e a dádiva do maná.

Toda a comunidade dos israelitas murmurou contra Moisés e Aarão no deserto. Os israelitas disseram-lhes: “Antes fôssemos mortos pela mão de lahweh na terra do Egito, quando estávamos sentados junto à panela de carne e comíamos pão com fartura! Certamente nos trouxestes a este deserto para fazer toda esta multidão morrer de fome”. lahweh disse a Moisés: “Eis que vos farei chover pão do céu; sairá o povo e colherá a porção de cada dia, a fim de que eu o ponha à prova para ver se anda ou não na minha lei. Mas, no sexto dia, prepararão o que colherem, e será dois tantos do que colhem a cada dia”. Então Moisés e Aarão disseram a todos os israelitas: “À tarde sabereis que foi lahweh que vos fez sair da terra do Egito, e, pela manhã, vereis a glória de lahweh, porque lahweh ouviu as vossas murmurações contra ele (...). lahweh falou a Moisés, dizendo: “Eu ouvi as murmurações dos israelitas; dize-lhes: Ao crepúsculo comereis carne, e pela manhã vos fartareis de pão; e sabereis que eu sou lahweh vosso Deus”. À tarde subiram codornizes e cobriram o acampamento; e pela manhã havia uma camada de orvalho ao redor do acampamento. Quando se evaporou a camada de orvalho que caíra, apareceu na superfície do deserto uma coisa miúda, granulosa, fina como a geada sobre a terra. Tendo visto isso, os israelitas disseram entre si: “Que é isso?” Pois não sabiam o que era. Disse-lhes Moisés: “Isto é o pão que lahweh vos deu para vosso alimento. Eis que lahweh vos ordena: Cada um colha dele quanto baste para comer, um gomor por pessoa. Cada um tomará segundo o número de pessoas que se acham na sua tenda” (Ex 16,2-7.11-16).

O episódio da dádiva do maná começa retratando bem a privação característica do deserto. Ele é lugar de fome, em virtude da escassez de alimentos. Logo a privação desperta no povo, já liberto, a murmuração contra Moisés e seu irmão Aarão, que o auxilia em sua tarefa de liderança. A murmuração revela o quanto Israel estava habituado à situação vivida no Egito. Lá eram escravos, mas tinham panelas fartas de carne e isso lhes parecia, naquele momento, mais interessante que o deserto. Fato era que, para atravessarem um deserto, eles precisavam, de alguma forma, ser alimentados.

A memória do Êxodo guardará a recordação da providência divina sob esta narrativa. Deus provê um alimento que vem da esfera do mistério, um alimento desconhecido. Segundo o texto hebraico, ao verem o maná, os israelitas disseram: “*man hu?*” (Ex 16,15), que quer dizer: o que é isso? Dessa expressão vem o nome maná. Mesmo tendo comido o maná no deserto durante toda sua permanência, ele continuou sendo um alimento desconhecido. Esta narrativa, portanto, carrega consigo um primeiro ensinamento, importante para as gerações que firmam sua identidade sobre a memória deste acontecimento: a confiança na providência divina. O povo que caminha com o Senhor, seja no Êxodo, seja no Exílio, deve reaprender a confiar em Deus e em sua providência, para além do que as capacidades humanas são capazes de vislumbrar para o futuro.

Ainda, o texto também carrega consigo outros dois ensinamentos. Um deles refere-se à vida em sociedade. O maná deve ser recolhido, a cada dia, conforme a quantidade necessária e suficiente para alimentar todos os que estiverem sob a tenda. Não pode ser recolhido em excedentes – aliás, já vimos como o Pentateuco faz ecoar a resistência contra as sociedades que baseavam sua economia na produção de excedentes. O que eles recolhem como excedente estraga. É uma antecipação do que acontece aos alimentos estocados em longo prazo. A ganância humana, muitas vezes, explora o solo para além do que ele pode naturalmente oferecer, estoca alimentos, vende por preços mais altos que o necessário e fá-los estragarem: ou porque perecem em grandes armazéns, ou, de forma simbólica, porque não chegam a cumprir sua função natural, que é alimentar os que estão com fome.

O outro ensinamento contido no texto é que a providência divina sustenta também a observância do sábado. No contexto do exílio, em que a observância ritual do sábado vinha sendo retomada como um dos preceitos centrais para a identidade

religiosa do povo, era importante associar esta prática a um episódio tão estruturante do caminho pelo deserto. Para que o povo não precisasse transgredir o descanso ritual, o maná era oferecido em dobro e, naquele dia específico, seu armazenamento não resultava em podridão.

No processo de aprendizado representado pelo deserto, portanto, o episódio do maná é essa reconstrução de uma memória antiga a respeito da condução que Deus faz do seu povo, desde o Egito até a Terra Prometida, com vistas a orientar o presente no que diz respeito às formas autênticas de viver como povo de Deus. Essa narrativa mítica concentra três ensinamentos: a confiança na providência divina que sustenta o caminho na direção dos seus desígnios, ainda que essa providência se faça pelo mistério e não por meio de artifícios compreensíveis à razão humana; a vida em comunidade exige que se pense na subsistência do outro, em um estilo austero, renunciando aos acúmulos; a observância do sábado é um preceito central, cuja prática fora amparada pelo próprio Deus no momento de maior provação para Israel, o deserto.

O necessário abandono à providência divina reforça um tema central na história dos Patriarcas, que é retomado no Êxodo: o chamado a ser um povo nômade, imerso na experiência da estrangeiridade. Se, após o tempo dos Patriarcas, os hebreus haviam se estabelecido no Egito e compreendido esse enraizamento como parte de sua identidade, o caminho pelo deserto exigirá a transição para a autocompreensão de Israel como povo desenraizado, a exemplo do que viveram os Patriarcas a partir do chamado de Deus. Assim, ao serem levados para o deserto, os hebreus libertos experimentam a condição de estrangeiros errantes, até que possam entrar na terra novamente desenraizados de suas seguranças pessoais, ancorados apenas na aliança com Deus e em suas promessas.

Na perspectiva do desenraizamento, André Wénin também encontra o tema da dádiva divina, que aponta diretamente para a questão da Terra. Mesmo ao chegar de volta à Terra, Israel não está em casa, mas vive como um hóspede de Deus em um lugar que a ele pertence. Diz o autor que “está aí um ponto capital da concepção bíblica da relação entre Israel e seu país, que permanece sempre um dom perene de Deus” (Wénin, 2006, p. 119). Essa experiência é tão importante e tem caráter fundante para a comunidade de Israel, que o livro do Êxodo a fará ser a experiência feita pelo próprio Deus, junto de seu povo:

Moisés tomou a Tenda e a armou para ele, fora do acampamento, longe do acampamento. Haviam-lhe dado o nome de Tenda da Reunião. Quem quisesse interrogar a lahweh ia até a Tenda da Reunião, que estava fora do acampamento. Quando Moisés se dirigia para a Tenda, todo o povo se levantava, cada um permanecia de pé, na entrada da sua tenda, e seguia Moisés com o olhar, até que ele entrasse na Tenda. E acontecia que, quando Moisés entrava na Tenda, baixava a coluna de nuvem, parava à entrada da Tenda, e Ele falava com Moisés. Quando o povo via a coluna de nuvem parada à entrada da Tenda, todo o povo se levantava e cada um se prosternava à porta da própria tenda. lahweh, então, falava com Moisés face a face, como um homem fala com seu amigo. Depois ele voltava para o acampamento. Mas seu servidor Josué, filho de Nun, moço ainda, não se afastava do interior da Tenda (Ex 33,7-11).

O trecho acima transcrito refere-se à chamada Tenda do Encontro ou Tenda da Reunião, onde Moisés encontrava-se com Deus nos momentos oportunos. Tais encontros são acompanhados por uma ritualidade, segundo a narrativa: todos se põem à entrada de suas próprias tendas, sinais cósmicos celebram a vinda de Deus ao local. É como a morada de Deus entre os que peregrinam pelo deserto. Ele se faz peregrino com os peregrinos. A respeito dessa morada, nota Jean Louis Ska:

O Deus de Israel, que fez seu povo sair da escravidão do Egito, vem residir no meio do seu povo com seu soberano. Mas, ao contrário do que se passa nas culturas circunvizinhas, não se deve esperar que se funde um reino, que uma capital seja escolhida ou construída (...). O povo de Israel vive no provisório do deserto e é lá que Deus vem ao encontro dele para morar, não num Templo, mas numa tenda, igual às tendas de todos os israelitas. Deus escolhe uma morada semelhante às de todos os membros de seu povo. Ele se torna peregrino com os peregrinos (Ska, 2022, p. 113).

Dessa forma, o livro do Êxodo, no pós-exílio, carrega consigo também uma crítica à instituição do Templo: a experiência religiosa não deve consistir em procurar a Deus numa construção, mas a sentir sua presença na experiência comunitária que é a experiência da peregrinação e da condição de estrangeiridade. Armstrong destaca que o ponto central da experiência do êxodo era “a promessa da presença constante de Deus durante os anos que passassem no deserto. Deus havia levado Israel para fora do Egito simplesmente “para viver (*skn*) no meio deles” (Armstrong, 2007, p. 31).

A narrativa do Êxodo, portanto, reforça a condição do enraizamento que, segundo a literatura bíblica, deve caracterizar a identidade do povo de Deus. Sob o risco da redundância, devemos voltar a afirmar o quanto essa construção era importante no exílio, em que as seguranças comunitárias haviam sido abaladas e era

preciso encontrar uma outra forma de ser povo de Deus, mesmo no exílio e se outro desses eventos traumáticos voltasse a acontecer. Enquanto Israel firmasse sua identidade no Templo ou na Terra, a fé no Deus único e sua perenidade para as futuras gerações estaria ameaçada; mas, se são chamados precisamente a ser um povo exilado e enraizado somente em sua fé, poderiam subsistir onde quer que estivessem.

Assim, a virtude da hospitalidade, já comum nas culturas circunvizinhas, torna-se central na cultura judaica – ao menos entre alguns dos que contribuem à redação das Escrituras. Essa não é uma posição unânime, porque há relatos de rejeição aos estrangeiros no pós-exílio, como é o caso da despedida das mulheres estrangeiras em Esd 10,3. O livro do Êxodo, no entanto, coloca em relevo a virtude da hospitalidade, não só porque ela é decorrente da experiência de ser estrangeiro praticada ao longo do caminho pelo deserto, mas porque ela também é uma resposta de ruptura com a antiga ordem vivida no Egito. Se, como estrangeiros, os hebreus haviam recebido a hostilidade do Egito, agora, no deserto, eles são recebidos pelo próprio Deus com hospitalidade. No aspecto religioso, construído com o apoio da literatura, a hospitalidade adquirirá uma nova significação, como virtude de imitação de Deus:

Pois lahweh vosso Deus é o Deus dos deuses e o Senhor dos senhores, o Deus grande, o valente, o terrível, que não faz acepção de pessoas e não aceita suborno; o que faz justiça ao órfão e à viúva, e ama o estrangeiro, dando-lhe pão e roupa. Portanto, amareis o estrangeiro, porque fostes estrangeiros na terra do Egito (Dt 10,17-19).

A tradução do aprendizado do deserto em leis revela a concepção de que, para o Israel exilado, a forma de ser povo de Deus esteve sempre atrelada a um código de pactos sociais que deviam ser cumpridos à luz da sua fé monoteísta. Isso nos leva a compreender, portanto, que uma etapa fundamental na transição do Egito para a Terra Prometida, a condição de liberdade, era o aprendizado da Lei.

Nesse sentido, o caminho pelo deserto e o encaminhamento para o desfecho da *Torah* pode ser lido em paralelo com seu início, a partir do tema do mandamento como diretriz para ser o povo de Deus. Em Gn 3,1-24, o relato do paraíso, há uma ordem firmada por Deus que caracteriza a vida harmônica no jardim do Éden: não comer do fruto da árvore que está no meio do jardim (Gn 3,3). A narrativa gira em

torno do motivo principal da escolha que o ser humano, em sua liberdade, pode fazer diante do mandamento: cumpri-lo mantém a ordem estabelecida por Deus, enquanto descumpri-lo rompe o equilíbrio primordial e implica que o ser humano seja automaticamente inserido em uma nova ordem. Gn 3 discute, na verdade, a pertença comunitária: estar no Éden é pertencer à ordem criada por Deus e exige o cumprimento do mandamento – essa era uma exigência a todos os que desejavam pertencer ao povo eleito. Romper o mandamento significa não pertencimento. Por muito tempo, a interpretação literal desse texto levou a questões sem saída: se Adão e Eva não podiam comer do fruto, por que Deus colocara sua árvore, tão atraente, justamente no centro? De que modo simplesmente comer de um fruto os faria ser “como deuses, versados no bem e no mal” (Gn 3,5)? A opção pela desobediência do mandamento – conforme o ensinamento do Gênesis – leva ao seu banimento do Jardim, mas os sinais que acompanham o ser humano que sai são como bússolas para indicar seu retorno. Enquanto eles se distanciam de Deus, que habita o Éden, acompanham-nos os sinais que os farão lembrar de Deus: hostilidade à serpente astuta que os confunde (Gn 3,15), a bênção da maternidade (Gn 3,16), a fertilidade do solo (Gn 3,17) e as túnicas, que na Bíblia simbolizam a dignidade, tecidas pelo próprio Deus (Gn 3,21).

A interpretação do texto em perspectiva simbólica, então, leva-nos ao cerne da questão que, no pós-exílio, se tornava fundamental. A vida em comunidade requer princípios e pactos de convivência social, que são aqui representados no mandamento simbólico de não comer do fruto. Cada ambiente ou povo é regido por suas leis e por seus costumes, especialmente relacionados à vida em comunidade. Com Israel também era assim e esse conjunto de pactos sociais estava profundamente associado à fé que professavam, em virtude do vínculo entre a autocompreensão do povo e sua religiosidade, desde sua origem. No pós-exílio, quando a *Torah* fora revisitada a partir das tradições antigas em um novo momento de escrita, o povo estava em uma nova fase de autocompreensão, em que o espírito comunitário precisava ser reanimado em virtude de um reerguimento que garantisse o futuro de Israel enquanto povo; era importante, portanto, firmar esses pactos sociais e religiosos a partir de narrativas fundantes, que dessem a todos um passado sobre o qual firmar suas prerrogativas presentes e escolhas futuras.

O mesmo motivo é trabalhado na transição do Egito à Terra Prometida. O povo que vivera por gerações no Egito estava esquecido da ordem comunitária que o

Senhor havia ensinado aos Patriarcas e habituado à estrutura opressora da sociedade egípcia, que mantinha escravos para o enriquecimento de uma elite. O retorno à Terra Prometida por Deus a Abraão não é um caminho geográfico, mas o reencontro da direção para a ordem primitiva, caracterizada pelo mandamento divino. Assim, o caminho pelo deserto não é simplesmente a viagem por estradas desconhecidas, mas o aprendizado da Lei que educará os hebreus libertados para a obediência ao mandamento divino. Habitar a Terra do Senhor significa praticar seu mandamento. Por isso, Moisés, ao fim do Deuteronômio, não precisa entrar na Terra. Ele, o homem da Lei por excelência, a guarda em seu coração e foi fiel a ela em toda a sua vida.

Dessa forma, podemos concluir que, na literatura referente ao Êxodo – os livros de Êxodo, Números, Levítico e Deuteronômio, que narram a saída do Egito e o caminho pelo deserto até às margens do Jordão – a Terra Prometida por Deus aos patriarcas não é simplesmente um lugar geográfico a se alcançar, mas é a condição perfeita de ser povo de Deus; é a condição de perfeita pertença. Esse lugar simbólico é o total oposto do Egito: uma terra de liberdade, onde um povo convertido a Deus vive segundo as suas leis. É o lugar simbólico da experiência das dádivas de Deus – onde corre, abundantemente, leite e mel. Aliás, esse é um motivo caro à literatura da Antiguidade greco-latina, aparecendo, sobretudo, nas obras de Hesíodo e Ovídio. Se a Terra Prometida fosse simplesmente um lugar no mapa, não faria sentido que Moisés sequer pisasse em seu chão. Ele não pisa o chão da Terra porque a habitou na experiência verdadeira do seguimento das leis do Senhor. Tanto é que o princípio do Livro de Josué, o livro da conquista da Terra, principiará pelo alerta: é necessário que a lei permaneça no coração daqueles que agora habitam o lugar prometido por Deus.

4.4 JOSUÉ E A CONQUISTA

O panorama histórico a respeito do surgimento de Israel enquanto povo a partir da aliança de tribos no séc. XIII a.E.C. é fundamental para compreender que as narrativas do Livro de Josué não transcrevem fatos históricos acontecidos ao redor do ano 1200 a.E.C. O surgimento de Israel e seu estabelecimento no território geográfico do Levante foi mais gradual e processual do que uma conquista repentina. Isso leva os autores a concordar que o livro de Josué “provém, em grande parte, de uma ficção literária tardia” (Abadie, 2024, p. 55). Dessa forma, a análise do Livro de Josué deverá

perguntar-se a respeito das razões pelas quais a relação do povo com a Terra, a partir de sua fé monoteísta, nesta obra literária, parece ser tão diferente daquela construída pelo Pentateuco, na história dos Patriarcas e na história do Êxodo.

Inicialmente, é importante notar que o livro de Josué está, como o Pentateuco, na literatura que foi trabalhada no período exílico e pós-exílico como rememoração de uma história coletiva que teve por objetivo sustentar a esperança presente e orientar as escolhas futuras. Como no caso do Pentateuco, também o Livro de Josué derivou de excertos de literatura escrita produzida em épocas anteriores. No caso de Josué, esses escritos antigos eram a chamada obra deuteronomista, composta durante o governo de Josias (séc. VIII a.E.C.). Sua recordação, durante o exílio, e o trabalho de reescrita e reelaboração pós-exílicos visaram reerguer um povo que, derrotado pela violência babilônica, precisava encontrar razões para compreender-se como povo, restaurar suas tradições religiosas e escrever autonomamente seu futuro, com base na fé de seus antepassados. O Livro de Josué é um livro, portanto, de muitas camadas, dentre as quais podemos inferir ao menos três, não distinguíveis no texto que hoje temos à mão: uma fase de transmissão oral, uma primeira fase de escritura com a obra deuteronomista e uma nova fase de escritura no pós-exílio.

São chamados deuteronomistas os livros que são afins ao Deuteronômio. Por isso, muitos autores dedicaram-se à investigação sobre a unidade entre o Deuteronômio e os livros históricos que a ele se somam, a saber, Josué, Juízes, 1-2 Samuel e 1-2 Reis. Esse movimento, especialmente liderado por Martin Noth, desde 1942, não foi unânime. Houve quem propusesse que, na verdade, Josué é que devia ser reunido ao Pentateuco, formando um Hexateuco (Lamadrid, 2015, p. 14). Tais discussões estruturais não são fundamentais a essa pesquisa, a não ser pelo fato de que ilustram a relevância da questão não unânime a respeito da continuidade ou ruptura entre o Deuteronômio e o Livro de Josué.

Há significativas diferenças, no entanto, que persistem entre o Pentateuco e a chamada obra histórica deuteronomista, da qual faz parte o Livro de Josué, ainda que ambas as tradições tenham passado pelas mãos dos escritores pós-exílicos. Enquanto o deuteronomista, com o livro de Josué e o restante da obra histórica, reforça a ideia da posse sobre o território de Israel com a história da conquista e da repartição da terra, o Pentateuco havia compreendido que a identidade de Israel consistia em habitar não um território específico, mas habitar com Deus onde quer que estivessem. Karen Armstrong discorre sobre isso ao analisar as propriedades da

tradição sacerdotal que, segundo a hipótese clássica das tradições que conformaram o Pentateuco, havia sido produzida no Exílio.

Em vez de residir numa construção permanente, Deus preferia morar numa tenda com seu povo errante; ele não estava preso a um único lugar, podendo acompanhá-lo onde quer que fosse [...]. Em vez de terminar sua saga com a conquista de Josué, P deixou os israelitas na fronteira da terra prometida. Israel não era um povo porque habitava um país particular, mas porque vivia na presença de seu Deus (Armstrong, 2007, p. 31).

Os textos deuteronomistas têm como principais linhas teológicas o tema da aliança a partir da observância da Lei dada por Deus ao povo por intermédio de Moisés, a centralização do culto em Jerusalém e a exigência da adoração exclusiva a YHWH. Thomas Römer afirma que “o *leitmotiv* dessa história é a obediência ou a desobediência de Israel e dos seus responsáveis diante da vontade de Yhwh” (Römer, 2022, p. 392). Para o deuteronomista, nisso consiste, basicamente, a eleição de Israel (Römer, 2022, p. 390). Não obstante essas linhas teológicas que estabelecem continuidade entre a *Torah* e a história deuteronomista, do ponto de vista literário, é possível perceber uma grande ruptura na forma como a Terra Prometida é compreendida pelo Deuteronomio e por Josué. Ainda que ambos os livros sejam provenientes de uma tradição comum, a história da leitura, a crise do Exílio e os redatores pós-exílicos podem ter contribuído para que tal ruptura se evidenciasse. Apoiamos nossa hipótese na forma simbólica como demonstramos ser compreendida a Terra Prometida no Pentateuco e o modo como, em Josué, ela é compreendida mesmo como o território que deve ser conquistado e protegido. A *Torah* a trata, majoritariamente, como expectativa, como promessa futura, como horizonte no qual o povo que Deus reúne deve manter seus olhos fixos. Ela se torna mais próxima quanto mais o povo se torna capaz de ser fiel à Lei de Deus e praticar os mandamentos. Moisés não pisa o chão de Canaã, mas entra na Terra Prometida, enquanto é o primeiro em meio ao povo em fidelidade à Lei.

Já em Josué, essa camada simbólica se apaga e a Terra é tratada como um território a ser conquistado por força humana, ainda que amparada pelo desígnio divino. Mesmo que o Livro de Josué seja uma obra ficcional produzida a partir do recurso ao *mûthos* enquanto processo de criação literária, sua forma de pensar a Terra é majoritariamente geográfica. No exílio e no pós-exílio, o Pentateuco educa

para a recuperação da Terra na perspectiva simbólica da prática da Lei, mas Josué chama à responsabilidade para seu cuidado e recuperação como território. A Terra continua a ser compreendida como dom de Deus, mas um dom que não se deve simplesmente esperar: um dom pelo qual se deve lutar.

Ambas as visões, embora contrastantes, não geram uma contradição, no seio da religiosidade pós-exílica. Pelo contrário, são complementares. Daí a importância de uma leitura da Bíblia feita em perspectiva sincrônica. O livro de Josué traz uma narrativa igualmente violenta e apaixonada pela Terra; sua leitura não gera excessos na conduta se feita em unidade com outras visões a respeito da Terra ao longo da Bíblia – como é o caso da perspectiva simbólica do Pentateuco, tratada nas duas seções precedentes, ou da perspectiva escatológica recuperada pelos profetas. Também a contextualização histórica, que revela a Literatura como parte de um projeto de reconstrução da identidade coletiva, funciona como uma baliza importante para evitar interpretações radicalistas. Na época exílica, cada estrato literário cumpre seu objetivo: um recorda a Lei, outro chama à responsabilidade para com a Terra, dom de Deus. Assim afirmam Márcio Bezerra e Marcus Mareano:

Insistir na temática da terra, como herança divina dada aos israelitas, fomenta responsabilidade perante o dom recebido. Os judeus da diáspora são questionados em sua decisão de permanecerem em solo estrangeiro e deixarem a herança divina destruída (...). Reconhecer o dom de Deus e sentir-se responsável por ele deve ser algo presente no horizonte de vida israelita (...) (Bezerra; Mareano, 2022, p. 146).

Dessa forma, a interpretação dessa literatura, se deseja evitar qualquer abordagem fundamentalista, deve dedicar-se à procura dos caminhos para sua adequada atualização. Se, antes, o Livro de Josué animava um povo desesperançoso ao retorno à terra, hoje, de que modo ele pode ser lido? Somente como memória de um tempo passado? Há alguma forma de, hoje, ligar a leitura de Josué com a conduta, especialmente dos que creem em Deus?

O livro de Josué começa com a afirmação da centralidade da Lei na aliança estabelecida entre Deus e seu povo. Nela reside a autoridade de Josué, como sucessor de Moisés, e residirá também o sucesso do povo em seus empreendimentos de conquista.

Depois da morte de Moisés, servo de Iahweh, Iahweh falou a Josué, filho de Nun, ou auxiliar de Moisés, e lhe disse: “Moisés, meu servo, morreu; agora, levanta-te! Atravessa este Jordão, tu e todo este povo, para a terra que dou aos israelitas. Todo lugar que a planta de vossos pés pisar eu vo-lo dou, como disse a Moisés. Desde o deserto e o Líbano até o grande rio, o Eufrates, toda a terra dos heteus, e até o Grande Mar, no poente do sol, será o vosso território. Ninguém te poderá resistir durante toda a tua vida; assim como estive com Moisés, estarei contigo: jamais te abandonarei, nem te desampararei. Sê firme e corajoso, porque farás este povo herdar a terra que a seus pais jurei dar-lhes. Tão-somente sê de fato firme e corajoso, para teres o cuidado de agir segundo toda a Lei que te ordenou Moisés, meu servo. Não te apartes dela, nem para a direita nem para a esquerda, para que triunfes em todas as tuas realizações. Que o livro desta Lei esteja sempre nos teus lábios: medita nele dia e noite, para que tenhas o cuidado de agir de acordo com tudo o que está escrito nele. Assim serás bem-sucedido nas tuas realizações e alcançarás êxito. Não te ordenei: sê firme e corajoso? Não temas e não te apavores, porque Iahweh teu Deus está contigo por onde quer que andes” (Js 1,1-9).

Nestes primeiros versículos, portanto, o livro anuncia suas duas temáticas centrais: primeiro, a dádiva da Terra que, em Josué, atualiza-se para a conquista a partir da guerra e do combate. A Terra Prometida por Deus a Abraão, Isaac e Jacó e anunciada a Moisés é, agora, entregue por Deus a todo o povo por intermédio de Josué. O segundo tema é o tema da Lei, em continuidade com os livros da *Torah*. Moisés tinha grande autoridade em meio ao povo porque havia sido o intermediário na dádiva da Lei, era a primeira referência para aqueles que buscavam observá-la. Se Josué deseja sucedê-lo, deve entender sua autoridade na perspectiva da fidelidade à Lei praticada por Moisés. Ele será tão aceito pelo povo quanto for capaz de guardar a Lei como seu antecessor fizera. É interessante que o livro repita por três vezes a exortação: “sê firme e corajoso” (vv.6.7.9). Sempre que a Bíblia Hebraica usa das repetições, especialmente por três vezes, é para enfatizar ideias de grande importância (Alter, 2007). Não só Josué deverá ser firme e corajoso no equilíbrio entre a fidelidade à Lei e a liderança nas batalhas, mas também todo o povo. Josué, no exercício da liderança, deverá mostrar-se como exemplo e, por isso, ele recebe essa primeira ordem. A firmeza no cumprimento das ordens divinas e a coragem nas batalhas são, portanto, o grande escopo temático do livro de Josué.

Para Philippe Abadie, o surgimento das tradições posteriormente fixadas no livro de Josué está associado ao tempo da dominação assíria sobre Israel, depois também sofrida pelo reino de Judá, desde o ano 728 a.E.C. Somente o pagamento de altos tributos podia evitar que os reinos de Israel e Judá fossem atacados pela Assíria,

em uma relação de vassalagem que praticamente anulava sua soberania e independência como povo. Rapidamente, a sujeição por meio de impostos foi se mesclando à imposição ideológica feita pela Assíria, de modo que também a obra deuteronomista será reflexo de um choque cultural. A propaganda Assíria promovia seu deus Assur como um grande guerreiro, de modo que, as narrativas de batalhas e conquistas de Josué e Juízes são uma forma de mostrar que também o Deus de Israel sabe combater e, em favor de seu povo, é invencível.

Construindo para si um passado glorioso – a conquista da terra por Josué – os israelitas lutavam pela sobrevivência. Para eles, tratava-se de devolver a ideologia guerreira e conquistadora ligada ao deus Assur e, tomando as mesmas palavras, gritar à vista de seus verdugos que o Deus de Israel não era menos lutador e valente que o deus deles. O mal-entendido de hoje vem do fato de que lemos esses textos em um contexto totalmente diferente, e entendemos como documento histórico o que apenas é o reflexo de um drama bem real: a perda da terra de Israel e até mesmo de sua vida (...). Em um tempo de reivindicações identitárias, que apresentam uma ideologia religiosa marcada, somente essa leitura crítica permite pôr um freio à utilização partidária desses relatos bíblicos (Abadie, 2024, p. 59).

O autor segue afirmando, também, que o livro de Josué não precisa ser compreendido a partir de ideais expansionistas. Pelo contrário, ao afirmar que outros povos não têm direito sobre o território de Israel, sua defesa é contra os ideais expansionistas estrangeiros, especialmente os da Assíria. Esse ideal é um alento na época exílica, em que era necessário retomar o interesse pela Terra Prometida e a motivação para o retorno. Nesse período, portanto, Josué provavelmente prestou grande ajuda ao processo de unificação dos exilados ao redor de um projeto comum de retorno e reconstrução.

Jean Richard Lopes nota que o esquema literário dos relatos de conquista, em Josué, dessa forma, é semelhante aos relatos de conquista encontrados em outras culturas, como assíria, babilônica, ugarítica, egípcia e hitita. Segundo o autor, essa estrutura conta com os seguintes elementos: 1) um oráculo divino que expõe a vontade da divindade a respeito daquela situação que conduz a uma batalha; 2) as orientações para a guerra, dadas pela divindade; 3) a presença da divindade que dá à guerra um rumo específico; 4) práticas derivadas do desfecho do combate, também decorrentes da orientação divina (Lopes, 2022, p. 104).

Dessa forma, o autor aponta o lugar de importância que o tema da guerra combativa em nome da divindade ocupava no imaginário religioso e comunitário dos povos vizinhos a Israel e Judá, permeando também a identidade desses povos bíblicos. De um lado, estava o âmbito humano do combate, frequente naquela região de conflitos. A guerra não era algo ocasional, mas fazia parte do cotidiano das pessoas e estava diretamente relacionada à vulnerabilidade e à proteção. Porém, por outro lado, o significado da guerra alcançava contornos ainda mais abrangentes porque aos combates humanos correspondiam os divinos: na luta entre dois povos, na verdade, enfrentavam-se seus deuses, disputando quem era o maior ou mais poderoso. A luta humana era produto dessa guerra que não se podia ver e, assim, “a vitória de um povo sinalizava o fracasso incontestável da divindade do povo derrotado” (Lopes, 2022, p. 104). Essa associação profunda entre as guerras humanas e a luta entre os deuses tornava a experiência da guerra ainda mais profunda para os povos:

No imaginário popular, ser derrotado tinha implicações nefastas, porque, no desespero de quem se sente totalmente desprotegido, os fundamentos da identidade do povo derrotado eram abalados. Afinal, na devoção religiosa encontrava-se o alicerce da visão de mundo, de um projeto de sociedade, de um programa de vida. Os vitoriosos, por sua vez, sentiam-se confirmados nas suas pretensões e ações (Lopes, 2022, p. 104).

Dessa forma, podemos inferir que, ainda hoje, quando se leva o Livro de Josué a uma compreensão literal para o amparo e a justificativa da guerra contra povos estrangeiros, não só uma leitura fundamentalista está em jogo, mas também essa visão de mundo em que os combates humanos são reflexos da luta de Deus contra outras forças – sejam divindades, sejam forças que lutam contra seu próprio povo. A leitura fundamentalista, portanto, aparece sempre instrumentalizada por uma concepção religiosa, política ou até mesmo antropológica, servindo de ferramenta para suas afirmações.

A primeira história de conquista em Josué é, também, uma das mais longas e significativas. É a entrada do povo na Terra Prometida. Começa com a reunião das tribos e o anúncio da travessia do Jordão em Js 1,10-18. Josué dirige-se a todo o povo reunido e lhes transmite a promessa divina de que a Terra lhes será entregue. Junto à promessa da Terra, há a lembrança de que as ordens dadas por Deus devem ser seguidas fielmente, sob risco de que a rebelião e a desobediência resultem em morte.

O mesmo refrão repetido por Deus ao sucessor de Moisés é comunicado por ele ao povo: “Somente, sê firme e corajoso” (Js 1,18). Das tribos reunidas, Josué envia alguns espiões para examinar Jericó.

Ainda antes da conquista, o texto do livro de Josué insere a importante história de Raab, a prostituta, cujo nome ficou eternizado não só nessa narrativa bíblica – o que já é significativo –, como também, no Novo Testamento, na genealogia de Jesus (Mt 1,5). Raab abriga os espiões de Israel em sua casa e os esconde, impedindo que sejam capturados quando o rei de Jericó descobre sua presença e manda que se vá atrás deles (Js 2,1-7). Como recompensa pela sua boa ação, Raab pede que sua vida e a de sua casa sejam poupadas quando o Senhor entregar a terra nas mãos dos israelitas (Js 2,8-24). A Bíblia conservou a história de Raab, certamente, como forma de registrar a presença da fé no Deus de Israel em meio dos povos pagãos de Canaã; sua cooperação pode ser um vislumbre de que alguns em meio ao povo cooperaram para que Israel tivesse lugar na terra. Embora não tenhamos informações suficientes para compreender absolutamente a razão da eternização da memória de uma mulher, ainda mais de uma prostituta, neste contexto, há que se reconhecer que sua narrativa atesta a presença de tradições fortes do passado, que precisaram ser mantidas nesse processo longo desde a história deuteronomista até a redação pós-exílica.

Depois do pacto estabelecido, o livro de Josué dedica-se à narrativa da travessia do Jordão (Js 3,1-17). Mais uma vez, as águas são controladas e abrem um caminho para que o povo atravessasse a pé enxuto o rio, em um claro paralelo com a saída do Egito. A travessia é sucedida por uma série de sinais que atestam o trabalho pós-exílico sobre o texto: do outro lado do Jordão, o povo ergue um marco com doze pedras, cada uma simbolizando uma das tribos de Israel (Js 4,1-9); acampados em Guilgal após a travessia, todos os israelitas foram circuncidados (Js 5,2-9) e celebraram a Páscoa (Js 5,10-12). O aspecto ritual do memorial erigido com doze pedras e a celebração da Páscoa estão muito mais próximos do culto reorganizado no pós-exílio, sem contar que a circuncisão como marca da identidade de Israel é mesmo uma instituição exílica. Dessa forma, o Livro de Josué dá um passado para tais práticas, narrando que elas sempre estiveram associadas à celebração de YHWH e de seus grandes feitos, na esperança de que os judeus do pós-exílio se comprometessem com sua prática.

Para Flavio Dalla Vecchia, a travessia das águas é sempre passagem de uma condição à outra. Se a passagem pelo Mar dos Juncos, no Êxodo, havia sido a saída

da escravidão para uma vida guiada por Deus no deserto, também a travessia do Jordão terá o significado da transição. Nesse caso, do nomadismo para o sedentarismo. Devemos lembrar que essa passagem é significativa no conjunto da Bíblia Hebraica, uma vez que a *Torah* reforçara o convite a uma vida nômade como identidade fundamental do povo e rejeitara a vida “urbana”, caracterizada pelo sedentarismo.

Em ambos os casos o movimento não é completamente linear: tanto o caminho no deserto quanto a posse da terra exigem uma adesão fiel a Deus. O deserto, de fato, desafia a necessidade de segurança e de garantias para a vida (...). Analogamente, o ingresso no país se apresenta como um grande desafio, pois o território é habitado: isso indica que a travessia é o prelúdio de uma guerra que exigirá do povo confiança absoluta no poder do seu Deus de assegurar a vitória (Vecchia, 2019, p. 67).

Mais um paralelo com a história de Moisés apresenta-se após a conclusão da travessia do Jordão (Js 5,13-15). Josué vê um homem com uma espada desembainhada na mão, que se apresenta como o chefe do exército de lahweh que acaba de chegar. À semelhança do episódio da sarça ardente, em que Deus revela-se a Moisés no início de sua missão, o homem ordena que Josué tire as sandálias de seus pés, o que ele faz. Em seguida, tem início a narrativa da conquista de Jericó. Da mesma forma como no episódio protagonizado por Moisés, pode-se compreender a retirada das sandálias como a tomada de consciência, por parte de Josué, de que as conquistas que se sucederão serão obra do Yahweh. Por outro lado, há que se reconhecer que um paralelismo desse também tem forte apelo à legitimação da continuidade entre o serviço de Moisés e o de Josué.

Tem início, então, a conquista de Jericó, a primeira de várias narradas pelo livro de Josué:

Ora, Jericó estava fechada e trancada com ferrolhos (contra os israelitas): ninguém podia sair nem entrar. lahweh disse então a Josué: “Vê! Entrego nas tuas mãos Jericó, o seu rei e os seus homens de guerra. Vós, todos os combatentes, dai volta ao redor da cidade (cercando-a uma vez; e assim fareis durante seis dias. Sete sacerdotes levarão diante da Arca sete trombetas de chifre de carneiro. No sétimo dia rodeareis a cidade sete vezes, e os sacerdotes tocarão as trombetas). E quando tocarem com fragor o chifre de carneiro (assim que ouvirdes o som da trombeta), todo o povo lançará um grande grito de guerra, e as muralhas da cidade cairão e o povo subirá, cada um no lugar à sua frente” (Js 6,1-5).

A narrativa é construída a partir de uma série de símbolos combinados em um esquema ritual, praticamente litúrgico. O povo, ao redor da cidade, é liderado pelos sacerdotes que levam a Arca – onde estavam armazenadas as tábuas da Lei, desde o deserto – e chifres de carneiro, tocados para anunciar as principais festas do calendário litúrgico judaico. Associado ao grito de guerra, o chifre é também um objeto comum nas batalhas. O número de voltas e de dias em que se repete o ritual também tem valor simbólico: são sete. O número sete, na Bíblia, está associado à perfeição e, portanto, ligado às ações de Deus. Também são sete os dias da semana, uma contagem de dias fundamental à vivência da liturgia judaica, uma vez que o sétimo dia (o *shabat*) é o dia do descanso. Não se tem um simples relato da entrada em Jericó, portanto, mas uma narrativa que recorda a posse sobre Jericó como dádiva divina, como resposta ao culto prestado por Israel.

Em seguida, a própria cidade de Jericó, agora conquistada, é “consagrada como anátema a lahweh, com tudo o que nela existe” (Js 6,17). Com a prática do *hērem*, segundo Lopes,

Introduz-se uma advertência: Israel deve prestar atenção para não se deixar levar pela cobiça (Js 6,18abc; Dt 13). Os despojos de guerra pertencem a YHWH e tudo deve ser-lhe consagrado (Js 6,19). O desrespeito faria a experiência do extermínio voltar-se contra Israel (Js 6,18de), como acontece logo em seguida, na batalha de Hai, com o pecado de Acã, que se apropriou da parte do *hērem* (Js 7,1-15).

Dessa forma, o texto de Josué, embora inteiramente dedicado a narrar como Deus entregou toda a Terra Prometida nas mãos dos israelitas, preocupa-se que essa entrega não alimente a cobiça do povo. Por mais contraditório que possa parecer, Josué não pretende contar às futuras gerações que eles ganharam a Terra como um bem, mas como um dom. A Terra continua pertencendo a Deus, que cumpre a promessa feita aos antepassados e leva seu povo, desde o deserto, para a habitação na terra onde correm leite e mel.

Esse significado teológico atribuído às práticas da conquista também colocam um limite à violência, comum nas conquistas efetivadas pelos povos circunvizinhos – violência essa familiar ao Israel pós-exílico, que a havia conhecido por meio da Assíria e da Babilônia em sua história recente. Assim, como faz o Levítico com os sacrifícios de animais, por exemplo, a imolação e a conquista – com o auxílio da narrativa bíblica

– deixam de ter por objetivo a morte, o saque ou a destruição e passam a ter a razão da oferta dedicada a Deus. Para as culturas do Oriente Próximo, esse é um limite importante. Cidades não são livremente saqueadas, animais não são livremente mortos, mas somente na medida em que tais sacrifícios podem ser entendidos em um contexto cultural.

O significado dos derivados da raiz *h̄rm* denota destruição, extermínio em larga escala. A LXX traduziu o termo *h̄rem* como *anathema*, associando-o às ofertas votivas apresentadas no templo. O grupo lexical dessa raiz descreve o campo, as primícias ou outros objetos dedicados ao Senhor pelos sacerdotes (Lopes, 2022, p. 111, grifos do autor).

Comumente, o Livro de Josué é dividido em duas partes: 1) cc. 2–12: narram a conquista da Terra Prometida e 2) cc. 13–22: narram a divisão do país entre as doze tribos. O conjunto é emoldurado pelos discursos do c. 1 e dos cc. 23–24. Os capítulos finais são fundamentais para que se compreenda em que sentido o Livro de Josué pensa a finalidade da conquista da Terra. À medida em que ela é conquistada, ela também deve ser, segundo a orientação de YHWH, repartida entre as doze tribos para que todos tenham lugar para habitar na Terra. Afinal, Deus a entregou a todo o seu povo. O número doze, na Bíblia, tem também o significado de totalidade, compreendendo, assim, a totalidade do povo reunido por Deus e disperso pelo mundo. No pós-exílio, o valor de se repartir a Terra entre as doze tribos é o de reunir de novo o povo disperso pelo mundo.

O livro dedica um espaço amplo para a distribuição da terra, que é resenhada detalhadamente (...). Aqui se formula pela primeira vez na história bíblica uma concepção de grande valor social: o território da Palestina é dividido entre as tribos e, no interior destas, é dividido entre os seus membros. A condição ideal da vida na terra é que cada membro do povo (com a sua família) possua uma porção de terra e a cultive (...). Também Josué, assim como o Pentateuco, deve ser compreendido como projeto e acolhido a partir desse ponto de vista (...): não se trata de uma fotografia da realidade existente, mas de uma perspectiva sobre a qual construir uma sociedade, uma série de relações, e, portanto, oferecer a cada filho e filha de Israel a possibilidade de se realizar neste mundo e de se sentir partícipe, em primeira pessoa, da vida que Deus oferece ao seu povo (Vecchia, 2019, p. 82).

Hoje, essa leitura pode colocar em questão uma reivindicação de posse exclusiva sobre a Terra por parte de um determinado povo, em um caminho de atualização importante para a leitura do Livro de Josué. Afinal, se, segundo o livro de Josué, Deus reuniu seu povo na Terra Prometida, garantindo que ele nela habitasse em paz e sem conflitos, qual a razão de reivindicar a posse de todo o território para um grupo restrito? No fim das contas, a leitura bíblica não é transparente e nem fundamentalista como a ideia se propõe ser. Mais que uma leitura transparente, os que leem Josué literalmente encaixam-no em suas próprias ideologias, mais associadas a uma visão restrita sobre quem pode ser considerado povo de Deus. Aqui, mais uma vez, operam as nuances das confissões religiosas: de um lado, os que consideram todos os seres humanos como o povo que Deus criou e continua a chamar a uma relação mais próxima com ele, afirmarão que a Terra Prometida é lugar onde todos deveriam poder habitar pacificamente, conciliados entre si e com o mundo à sua volta. Nesse sentido, a Terra Prometida é o mundo todo, muito mais que as restritas terras bíblicas. De outro lado, estão os que compreendem o povo de Deus como um restrito grupo de eleitos, que praticam estritamente um conjunto de valores, crenças e cultos e, por essa prática, merecem um status especial diante de Deus – inclusive, uma terra específica para si.

4.5 UMA MEMÓRIA COLETIVA SOBRE A TERRA A PARTIR DA BÍBLIA

Segundo a proposição que construímos nesta tese, tratar os textos bíblicos como literatura produzida segundo o *mûthos* de Ricoeur (2010) implica analisar de que modo a experiência temporal está nela mimetizada, seja no contexto de sua produção, seja nos diversos contextos de recepção. Assim, nestas primeiras conclusões, reuniremos as informações relevantes a respeito da forma como, em relação ao tema da Terra, passado, presente e futuro são articulados na obra do Pentateuco e na história deuteronomista, particularmente, no Livro de Josué.

Inicialmente, há que se notar que, ao rememorar o passado e criar uma ficção a seu respeito, os autores bíblicos do exílio e, mais precisamente, do pós-exílio, no séc. V a.E.C., tiveram como principal mote oferecer sua visão a respeito do vínculo com as primeiras tribos que originaram seu povo, ao redor do séc. XIII a.E.C. Na seleção das antigas tradições, muitas histórias podem ter sido suprimidas em nome da rememoração de duas principais: a história dos Patriarcas e a história do Êxodo.

Se hoje a pesquisa concorda que Patriarcas e Êxodo podiam ser memórias independentes, bem mais localizadas do que parecem, pertencentes a tribos diferentes e, portanto, sem ligação histórica (Peetz, 2022, p. 55), podemos perguntar: qual a razão de justapor essas memórias e criar uma narrativa coerente que as trate como uma memória única? Sugerimos que o ponto central esteja no que elas têm em comum: a denúncia de um estilo de vida urbano e escravagista e a opção por um modelo pastoril e comunitário de organização social, que corresponderia ao modelo de nação desejado por Deus. O convite a uma estrutura social específica é o mote para a introdução da Lei, o grande código que rege esta organização específica que o Israel do pós-exílio concebe a partir de sua fé, provada pela crise do Exílio. A rememoração do passado nesse estilo responde à necessidade presente daquele tempo de reconstruir o compromisso com a Aliança e atualizar o convite a viver como povo eleito. Era necessário ancorar em Deus a percepção dos exilados libertos a respeito da necessidade de uma organização específica para o povo a fim de que ela não fosse entendida como uma ideologia particular de um grupo, mas de um projeto divino destinado a todos.

O tema da Terra não é periférico nesse aspecto, mas central. Ao mesmo tempo em que há uma Terra geográfica em questão, que, na ficção, era promessa a Abraão, destino após o Êxodo, e, no Exílio, a pátria para a qual os exilados queriam voltar e a qual precisavam reconstruir, a crise do Exílio os faz entender que habitar a Terra não significa nada se eles não forem também capazes de viver como povo de Deus. Há, então, uma espécie de habitação simbólica na Terra dada por Deus que é sempre um dever: não se realiza para Abraão ou para os Patriarcas plenamente, não acontece para Moisés, que faz o caminho completo do Egito para a Terra, mas é sempre convite, sempre condição no rumo da qual os israelitas devem continuar caminhando.

Apoiados na literatura específica, demonstramos nesta tese como os exilados, na crise babilônica, chegaram à consciência da necessidade da escrita. Embora alguns autores, como Finkelstein e Römer (2022) defendam que a Bíblia começa a ser escrita no pós-exílio, à época persa (séc. V a.E.C.), nossa defesa é de que sua origem está no Exílio. Isso porque, ainda que o texto mesmo tenha sido escrito pelos exilados que retornaram à Terra sob o poderio persa, os pressupostos da Bíblia como obra são exílicos. O pouco que podemos conhecer do pós-exílio somente reforça que aquelas condições não geraram pressupostos novos para o empreendimento de

produzir Escrituras, mas os reforçaram e reproduziram em outras esferas da religiosidade e da sociedade, como é o caso da reorganização do culto.

Assim, a literatura produzida no pós-exílio, por parte daqueles exilados que retornaram, visava construir uma memória coletiva que fizesse de Israel uma nação forte e coesa. É pela construção da memória coletiva que os exilados que retornam – uma comunidade denominada *golah* – pretendem reconstruir-se enquanto nação. Essa função para as Escrituras é concebida no Exílio e suplanta qualquer compreensão que aqueles que ficaram na Terra durante o Exílio pudessem ter a respeito de suas tradições. Gn 2,4b-25 é um exemplo de narrativa atribuída a este chamado povo da Terra que resistiu às novas narrativas contadas e escritas pelos da *golah*, mas muitas dessas histórias podem não ter resistido e se perdido para sempre.

No capítulo precedente, demonstramos como a interpretação do tema da promessa da Terra, na Bíblia, está diretamente relacionada aos discursos e às condutas que grupos religiosos assumem como sua postura no mundo – isso internamente, configurando sua identidade e sua pertença religiosa e, também, externamente, nas relações que estabelecem com os diferentes e com os não pertencentes.

Não podemos pensar a interpretação da Bíblia como obra literária, com seus símbolos, suas metáforas, suas repetições, como um processo uniforme e unânime, que produziria sempre os mesmos resultados – de tal forma, estaríamos praticando algum tipo de fundamentalismo, ao conceber a possibilidade de uma interpretação padronizada. Toda interpretação é feita a partir das concepções que cada leitor traz consigo mesmo, suas memórias, sua visão de mundo e, no caso bíblico, suas concepções a respeito da religiosidade. Essas pré-concepções são determinantes em muitos casos. No sionismo cristão, por exemplo, vê-se a conquista da Terra por Israel como uma forma de realizar as expectativas messiânicas de restauração do Reino de Israel. Mas o que é o Reino de Israel? O que seria sua restauração? Não há uma resposta para isso, sequer na Bíblia. Essas foram questões controversas desde os tempos proféticos. Sempre houve os que considerassem essa restauração como um retorno ao modelo do Reino de Davi; sempre houve quem o considerasse em perspectiva escatológica. São concepções que fogem à compreensão do tema da Terra na Bíblia e respondem mais a ideais religiosos que estão para além do que a narrativa pode sustentar ou regular.

A leitura da Bíblia como Literatura, assim, propõe uma postura mais aberta diante do texto, que corresponde a uma disposição ao diálogo com o mundo e com o diferente – e nisto está sua relevância para a contemporaneidade. A simples proposição desse tipo de abordagem não é suficiente para resolver todas as questões ao redor da interpretação da Bíblia, nem para solucionar todos os problemas advindos do fundamentalismo, mas é um passo de abertura e diálogo com o mundo, do presente e do passado, que ajuda a colocar em perspectiva as concepções particulares diante das concepções do outro e tem a possibilidade de educar gerações para um diálogo mais profícuo com o futuro. A alternativa ao fundamentalismo não é – e nem será – o estabelecimento de outras posturas e opiniões mais normativas; pelo contrário, é o desenvolvimento da capacidade de ouvir o mundo, as memórias e o outro, de um ponto de vista dialógico e não combativo.

Anderson de Oliveira Lima (2015) investigou alguns dos motivos pelos quais a aproximação do ser humano contemporâneo à Bíblia gerou leituras fundamentalistas. Partindo do pressuposto de que a linguagem é um fator determinante do pensamento, Lima identifica na internalização de uma arcaica linguagem por parte dos fundamentalistas também uma forma de compreender e lidar com o mundo no qual os leitores estão inseridos: “não é nenhum absurdo supor que grupos religiosos modernos que internalizaram a arcaica linguagem bíblica entendam o mundo de um modo particular” (Lima, 2015, p. 402). Desse modo, prossegue o autor a respeito das leituras fundamentalistas:

esse tipo de apropriação de textos antigos força o leitor a tentar encaixar sobre a própria vida as leis que regem os mundos ficcionais construídos pelas narrativas bíblicas, leis que nem mesmo nos dias dos primeiros leitores/ouvintes se aplicariam plenamente (Lima, 2015, p. 404).

Não se pode desconsiderar, no entanto, que, embora a Bíblia seja lida, como Literatura, por crentes e não-crentes, a grande maioria de seus leitores está interessada em seu aspecto religioso, em seu valor fundante para as tradições judaica e cristã e em seus aspectos normativo e anagógico⁶⁹. Essa aproximação religiosa é fundamental para muitas pessoas e não é um impasse para uma hermenêutica bíblica

⁶⁹Aquilo que se refere ao futuro escatológico, a esperança para além desta vida.

que esteja dentro dos limites de interpretação do texto. Como, então, preservar uma leitura literária das Escrituras que ainda a considere uma narrativa fundante?

O doutor em Literatura Comparada Martin Puchner considerou a Bíblia um texto fundamental, ao analisar a história da Literatura e suas influências para a civilização. Em sua obra, o autor afirma que textos fundamentais são aqueles que “acumulam poder e significado ao longo do tempo, de tal modo que se tornam códigos-fonte para culturas inteiras, contando aos povos de onde eles vieram e como deveriam levar suas vidas” (Puchner, 2019, p. 13). Portanto, é fato que a Bíblia é lida por judeus e cristãos como um texto fundante, não só da fé que professam, mas de quem eles são – porque sua identidade, segundo a fé, é sempre entendida em relação com o Deus que os criou e os chamou a ser seu povo. Mesmo fora do espectro da fé, os que leem a Bíblia de um ponto de vista ateu e secularizado também deverão reconhecer sua importância cultural, especialmente para o imaginário ocidental.

Puchner prossegue afirmando, então, que uma parcela de textos fundamentais passou a ser considerada textos sagrados, exigindo tratamento como um grupo específico com características específicas dentro desse conjunto amplo de textos fundamentais. Para o autor, esses textos fundamentais considerados sagrados “estabelecem um vínculo entre as pessoas, exigindo serviço e obediência” (Puchner, 2019, p. 79). No caso da Bíblia, há ainda um outro fator em sua origem que a faz sobressair-se em relação a esse grupo de textos – sua promoção do desenraizamento e o alcance de um certo nível de universalidade para a comunidade cuja identidade ela define.

Recordando a leitura da Lei por Esdras, no retorno do Exílio, narrada no livro de Neemias (Ne 8,1-18), Puchner destaca que, pela primeira vez, um texto escrito era adorado como a presença do próprio Deus. A Bíblia Hebraica surge, como escritura das tradições orais dos antepassados no contexto do exílio e pós-exílio babilônico (séc. VI-V a.E.C.), para que a identidade do povo que define não dependesse da pátria, dos seus reis ou dos grandes impérios, mas para ser ela mesma a narrativa onde seu povo pudesse se encontrar e fazer a experiência do enraizamento. Se todo o ciclo de Abraão conta como o povo fora convidado por Deus a desenraizar-se dos lugares geográficos, todas as Escrituras convidaram ao enraizamento nessas memórias, para que nada pudesse abalar ou apagar os fundamentos de sua identidade. Onde quer que estivessem, os que fossem fiéis à Bíblia como texto sagrado encontrariam nela um alicerce no qual poderiam reconhecer a si mesmos e

aos outros; por isso, a própria Bíblia torna-se um texto desenraizado do local geográfico, um texto universal. Para Puchner, isso é o que faz com que ela sobreviva à posteridade como um texto mais conhecido e popular que textos também fundamentais a outros povos e ainda mais antigos, como a Epopeia de Gilgamesh.

Humberto Fois-Braga (2009) discute como a identidade nacional que se desenvolve a partir do surgimento do Estado-nação moderno depende do auxílio de aparatos simbólicos que desenvolvem mútuas identificações e correspondências entre indivíduos. Essas aproximações são essenciais na constituição de comunidades, no estabelecimento de memórias compartilhadas e no desenvolvimento de uma série de normas éticas e de conduta que irão compor a chamada memória coletiva. Analisando as contribuições de Ortiz, Fois-Braga afirma:

Ortiz (2003) argumenta que a memória coletiva está vinculada à tradição e ao mito, devendo ser vivida enquanto prática cotidiana por um grupo social, pois ela se mantém através de sua constante atualização em rituais e manifestações. Assim, a memória coletiva é uma representação social que delimita fronteiras e une em torno de si elementos comuns a um grupo particular. E, devido à diversidade de grupos sociais, pode-se afirmar que existe uma pluralidade de memórias coletivas (Fois-Braga, 2009, p. 22).

Assim, é inevitável perceber que a Bíblia se torna responsável pela construção da memória coletiva não só de grupos religiosos, delimitados por fronteiras simbólicas, mas também por grupos nacionais, cuja diferença também se expressa por meio de suas fronteiras geográficas, como pretende ser o Estado de Israel. Inevitavelmente, assim como para os seus primeiros leitores, ela permanece com a função de construir o senso comunitário para sua recepção atual, já não necessariamente ligada pelos laços nacionais, mas pertencente às comunidades religiosas cujo fundamento está no texto bíblico. Independentemente da continuidade ou ruptura entre o Estado de Israel contemporâneo e o Israel bíblico, é legítima a presença da Bíblia como narrativa fundante para uma nação, assim como é para as tradições religiosas judaico-cristãs.

Fois-Braga (2009, p. 23) aponta dois autores que discutem o conceito de nação sob pontos de vista distintos. Na compreensão de Max Weber, a nação é uma comunidade que tende a produzir um Estado próprio. Isso explicaria a tendência a se reivindicar a Terra com base nas Escrituras. Já na compreensão de Benedict Anderson, a nação é “uma comunidade política imaginada – e imaginada como implicitamente limitada e soberana” (Anderson, 2008, p. 32).

Ela é imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles (...). Na verdade, qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada. As comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas (Anderson, 2008, p. 32-33).

Benedict Anderson considera que a condição nacional seja um produto cultural específico do cruzamento de diferentes forças históricas (Anderson, 2008, p. 30). A respeito das comunidades imaginadas das nações contemporâneas, ele defende que tenham surgido a partir de muitos fatores, mas o primeiro deles teriam sido as grandes culturas sacras até a Idade Média. A seu respeito, o autor afirma que elas eram comunidades imaginadas propriamente “pelo uso de uma língua e uma escrita sagradas” (Anderson, 2008, p. 40) e acrescenta que sua diferença em relação às comunidades das nações modernas era sua confiança “no sacramentalismo único de suas línguas, e daí derivam as ideias que tinham sobre a admissão de novos membros” (Anderson, 2008, p. 40). Desse vínculo entre língua sagrada e comunidade decorria o arcabouço simbólico próprio, caracterizado pela “não-arbitrariedade do signo” (Anderson, 2008, p. 41). Ou seja, para Anderson, uma comunidade imaginada caracteriza-se pela mesma compreensão do simbólico a partir de determinado signo; daí que as interpretações sejam tão fundamentais à pertença comunitária, conforme discutimos na seção precedente e a atribuição de um significado diferente a um signo que fora tradicionalmente interpretado de uma determinada maneira constituísse uma perversão da própria comunidade. Embora essa forma de comunidade, vinculada à língua, segundo Anderson, tenha declinado com o fim da Idade Média, continua válido compreender a centralidade da linguagem escrita e falada para as comunidades que nelas se apoiam.

Antonio Candido pondera que as características de uma literatura nacional começam por poder enxergá-la como “fenômeno da civilização”, ainda que não isento das influências estrangeiras, que tivesse um “caráter representativo”. Para o autor, a estética na obra está a serviço dessa representatividade, dando “apoio à imaginação e músculos à forma”, devendo ser considerado como um “recurso ideológico” (Candido, 2000, p. 28). Ele propõe, assim, que a abordagem de uma literatura nacional seja feita em seu aspecto integral, como criação, a partir da qual aspectos podem ser

ressaltados. Assim, o que pode favorecer a compreensão da presença da Bíblia na formação nacional não são os símbolos utilizados, nem as formas literárias evocadas, mas a obra em seu conjunto – respeitados os cânones específicos – a serviço da qual os símbolos e as formas literárias estão; somente vistos nesse aspecto é que ganham sentido. Por isso, a compreensão da Bíblia em seu aspecto simbólico é fundamental na sua associação com a identidade nacional.

Em um mundo globalizado e cuja mobilidade está cada vez mais facilitada, podemos concluir que a pertença a um território geográfico faz parte do arcabouço simbólico que compõe essa memória coletiva, sem que a habitação nesse mesmo território seja condição absoluta para o pertencimento a uma comunidade nacional. É o princípio das comunidades em rede, em que a pertença não é mais condicionada pela habitação em um lugar determinado. Claro que a habitação nesse mesmo território exime o indivíduo de alguns dos desconfortos da estrangeiridade, mas também não é condição suficiente para que tais desconfortos sejam eliminados, uma vez que eles estão associados a todo tipo de diferença.

Isso não significa invalidar a importância do território palestino nas memórias passadas do povo judeu ou dos cristãos, sequer desautorizar as intenções sionistas do retorno. Nossa proposição é, tão somente, a de que os limites interpretativos apresentados pela própria Bíblia não permitem considerar o território palestino como condição absoluta para o estabelecimento de uma identidade nacional, vinculada à religiosidade. No caso cristão, isso não deveria sequer ser uma questão, dado que o Cristianismo surgiu e se desenvolveu majoritariamente na diáspora e não está associado a uma identidade nacional.

Assim, como texto fundamental, o poder e o significado da Bíblia advêm de seu lugar como código-fonte para as tradições judaica e cristã; seus mitos intencionam contar ao povo quem são e de onde vieram e isso, na Bíblia, deve ser reconhecido para além dos mitos do Gênesis. Também os oráculos proféticos, por exemplo, fazem parte desse movimento de contar às gerações de onde vêm e quem são. Seu aspecto sagrado faz-se não pela suntuosidade do livro do qual são proclamados os textos, mas por seu aspecto evocativo de serviço, obediência e vínculos interpessoais, diante do qual nenhuma forma de violência ou de demonização do outro se sustenta. A memória coletiva por ela construída se recorda e se atualiza pelo rito – seja o litúrgico, praticado nos templos, sejam os ritos ordinários da vida, nos quais a pertença e a conduta ética são postas em prática. A memória nacional criada, enquanto mescla-se

à memória coletiva, é também um produto das ideologias e fruto daquilo que outros, antes de nós, quiseram transmitir-nos.

Nesse aspecto, a análise das narrativas bíblicas escolhidas, que são as principais para sustentar o mito a respeito da Terra Prometida, colocam em relevo alguns aspectos que devem ser preservados na leitura contemporânea. O primeiro deles é o aspecto da dádiva. A Terra pertence a Deus – é ele quem a promete a Abraão e aos Patriarcas, nela recebe o povo no retorno do Egito e também a entrega aos israelitas guerreiros no Livro de Josué. Assim, a Bíblia preserva uma imagem da Terra como posse de Deus e não de Israel, o que faz, do povo, hóspede de seu Senhor.

A dimensão da hospitalidade é um eixo para o Antigo Testamento e chega a ser uma virtude, presente em vários pontos da Lei, porque, conforme a recordação do Deuteronômio, o cuidado para com o estrangeiro deriva da lembrança de que também Israel fora estrangeiro no Egito (Dt 10,19). Não se deve abandonar a perspectiva da hospitalidade também na interpretação do tema da Terra. Seu fundamento, nos textos bíblicos veterotestamentários, está na memória do Êxodo: os antepassados do povo sofreram a hostilidade do Egito, mas ganharam a hospitalidade divina na Terra outrora Prometida a Abraão. Nesse sentido, a Terra é aquela casa sempre aberta, um refúgio no qual o povo, peregrino no deserto ou peregrino pelos caminhos dolorosos da vida e da história, poderão encontrar sempre o refúgio. É assim que o texto do Êxodo mimetiza a experiência temporal do passado – os hebreus, libertados do Egito, são reconduzidos à Terra Prometida – mas também mimetiza a experiência temporal de seus leitores de qualquer tempo – Deus sempre terá uma Terra simbólica, que é sua presença e sua dádiva, onde acolher os que sofrem com os diferentes descaminhos da experiência humana.

Dessa forma, a Terra Prometida é lugar onde o povo de Deus passa a habitar como hóspedes e, então, a violência que caracteriza sua entrada no Livro de Josué acaba sendo, de certa forma, incoerente com o conjunto das narrativas hebraicas. Há que se compreender, porém, que o modo como esse retorno é rememorado e, feito narrativa, na época do pós-exílio, precisava construir a imagem de Israel como uma nação forte – e principalmente diante do domínio estrangeiro. De alguma forma, os hebreus que voltam ao Egito após o Êxodo assemelham-se à *golah* que volta do Exílio e eles precisavam comunicar a si mesmos que eram fortes diante das dominações estrangeiras. Então, os anátemas outrora condenados por Deus em Josué agora eram

as influências babilônicas que não podiam ser trazidas com a *golah* que retornava. O violento extermínio do outro é, inevitavelmente, um modo de responder à terrível crise do Exílio e, compreendendo esse artifício de mimetizar a experiência no texto, podemos entender como, no mundo contemporâneo, os judeus israelenses que lutam pela posse da Palestina têm, em Josué, um apoio e um impulso para que também encontrem seu lugar no mundo, trazendo consigo a memória de tanto sofrimento de seus antepassados rejeitados e rechaçados da Europa do Holocausto.

Dessa forma, há uma razão de ser para a inserção do tema da violência no livro de Josué que, no entanto, não deve sobrepor-se à noção da hospitalidade e da dádiva que são temas transversais no Antigo Testamento, depois também incorporados ao Novo Testamento. A leitura fundamentalista que se apoia em Josué para justificar o uso da violência em nome da recuperação de posse sobre o território da Terra Prometida está fora dos limites interpretativos que o texto apresenta. Exemplo dessa transversalidade é a leitura que os profetas fazem do tema, também à época do Exílio. Na Literatura Profética, especialmente na interpretação dos profetas do Exílio, como Ezequiel e Jeremias, por exemplo, os judaítas haviam sido mandados por Deus para o Exílio porque, em sua história recente, vinham transgredindo a Lei de Deus e, por isso, foram castigados com o Exílio. Assim, a interpretação profética testemunha como a noção da Terra como posse de Deus é predominante.

Para compreender o tema da posse da Terra na Bíblia, portanto, o entrelaçamento entre as noções de hospitalidade e dádiva é fundamental. Das narrativas que fundamentam um mito sobre a Terra no Pentateuco e na história deuteronomista à interpretação dos profetas, a Terra pertence a Deus e seu povo é chamado a viver nela como hóspede. A concretude de um território a habitar está relacionada à lógica da dádiva muito presente nas sociedades ditas primitivas e em seu campo simbólico.

Marcel Mauss, em seu **Ensaio sobre a Dádiva** (2003), analisa como a troca de presentes está associada aos contratos e pactos estabelecidos. Sendo sinais concretos dessas alianças, os presentes foram, desde essas sociedades, tratados como dádivas gratuitamente oferecidas, mas que, na verdade, eram “obrigatoriamente dados e retribuídos” (Mauss, 2003, p. 187). A dádiva de um presente significava o estabelecimento de um contrato, enquanto sua retribuição simbolizava a correspondência ao pacto, com a aceitação de todas as suas condições. Para o autor, nas economias e nos direitos primitivos, as dádivas nunca se referiam a pactos

estabelecidos pessoalmente, mas entre coletividades: “as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias” (Mauss, 2003, p. 190). Por analogia, podemos afirmar que as dádivas pessoalmente oferecidas nos mitos fundantes de culturas antigas também se referem a essas relações contratuais entre coletividades.

Ao tratar a Terra como dádiva, portanto, a Bíblia também evoca o estabelecimento de um pacto cujo alcance é entre Deus – segundo a fé de Israel, o único que habita o lugar divino – e seu povo – a coletividade representada por Abraão e pelos Patriarcas e líderes que o sucedem. Então, é lógico perguntar qual dádiva, aparentemente voluntária, é exigida como contrapartida do povo nesse contrato que a Bíblia chama de aliança. O povo do pós-exílio, ao reconstituir sua religiosidade, rompe com a antiga lógica segundo a qual o povo retribuía às divindades com sacrifícios humanos e, embora os sacrifícios de animais ainda permaneçam presentes na sua cultura, o ponto central da retribuição passa a residir sobre uma espécie de “moral da dádiva transformada em princípio de justiça” (Mauss, 2003, p. 208). Na narrativa sobre Abraão, o rompimento dessa ordem de sacrifícios humanos vem com a história do quase-sacrifício de Isaac, em Gn 22. Assim, a aliança entre Deus e seu povo é sinalizada, da parte de Deus, pela hospitalidade em sua Terra e, da parte do povo, pela obediência à Lei. Dessa forma, embora a Lei seja tratada nas Escrituras como caminho de vida e o próprio termo hebraico *Torah* evoque uma instrução amorosa, ela é exigência e obrigação e deve ser absolutamente obedecida.

Por isso, a obediência da Lei é garantia da aliança e, portanto, do direito a habitar a Terra do Senhor. É nesse sentido que Moisés, tendo sido o grande protótipo do seguimento à Lei no Antigo Testamento – afinal ele foi o primeiro a conhecê-la –, já possui um lugar na Terra, um direito a ela, antes mesmo de colocar seus pés no território. Assim, ele não precisa entrar na Terra, porque habitou na presença de Deus em toda a sua vida. Morre, portanto, próximo às suas fronteiras e Deus lhe concede um lugar onde seu corpo possa repousar definitivamente; um lugar onde estabelecer-se. Note-se que o lugar que Deus dá a Moisés para que se estabeleça não é na Terra – pois ela é lugar onde se vive como nômade, não é lugar que se possa possuir –, mas fora dela.

O sepultamento é, não obstante a vida tenha terminado, a passagem definitiva do nomadismo ao sedentarismo, rompendo, portanto, a relação de hospitalidade que, por sua vez, é diretamente associada ao ideal das sociedades pastoris pelas quais o

Antigo Testamento parece ter uma preferência, conforme explanamos neste capítulo. O sedentarismo é característico das sociedades agrárias que tratam a terra e seus produtos como produtos comercializáveis, enquanto o nomadismo vê a terra como uma casa comum, onde todos têm lugar como hóspedes, peregrinos. A passagem definitiva de Sara do nomadismo ao sedentarismo também implica a passagem de sua condição de hóspede na Terra para a necessária negociação de uma parte que possa lhe pertencer perenemente. O Antigo Testamento, em particular o Gênesis, defende um modelo de vida pastoril, mas está consciente de que, em algum momento, esse modelo torna-se insuficiente para prover absolutamente as necessidades do povo. O reconhecimento de que todos, na morte, acabam sucumbindo a um sedentarismo definitivo é a confissão de que, cedo ou tarde, o modelo sedentário prevalece. Da mesma forma, ao fim do Gênesis, a ida de Jacó e seus filhos para o Egito, fugindo da fome, confessa como o modelo egípcio, tão criticado em todas as Escrituras – um modelo que se torna, inclusive, paradigma para tudo o que Israel rejeita enquanto organização social – em algum momento, foi imprescindível para a subsistência do povo. É, na verdade, a confissão de uma contradição.

Embora as diferentes formas de moradia – a tenda dos peregrinos, a casa construída e estabelecida – possam emular a passagem da condição de estrangeiro para a condição de residente, nenhuma morada é tão definitiva quanto a sepultura. É significativo que a sepultura, desde as sociedades antigas, seja quase sempre o lugar da família, do clã: é a residência da coletividade. Isso não só para os que foram sepultados, mas para as gerações futuras, afinal, conforme reflete Derrida (2003, p. 79), a morte de um ente querido em terra estrangeira faz de seu túmulo lugar de peregrinação. Por isso, são importantes os detalhes envolvidos na narrativa da compra do campo de Macpela por Abraão para a sepultura que abrigará Sara e, depois dela, os Patriarcas até José. Não é um episódio corriqueiro, mas cujo simbolismo também carrega consigo mensagens atemporais.

Enfim, com sua morte, Sara deixa de ser hóspede de Deus na Terra para que seu corpo habite eternamente o lugar que lhe for designado. Ora, percebemos o quanto a Bíblia é enfática ao afirmar que a Terra é lugar de hospitalidade – por isso, Deus silencia na morte de Sara e não oferece uma sepultura para Abraão e sequer dá um túmulo para Sara, como fará em tempos vindouros para Moisés. Em vida, ela e o marido viveram conforme a aliança que fizeram com o Senhor: cumpriam suas ordens e, portanto, tinham o direito de habitar como hóspedes em sua Terra – em uma

hospitalidade que, para eles, só Deus podia dar. Uma vez rompida a possibilidade da hospitalidade, Deus se retira. Se Sara não será hóspede, porque a condição de estrangeira e da habitação temporária se desfazem, a Terra também não lhe pode ser dada como dádiva, porque somente Deus a pode oferecer como dom. Por isso, Abraão não aceita um túmulo de favor, mas entende que ele deve ser comprado pelo preço que de fato custa. Ao comprar o campo, Abraão recusa estabelecer uma relação de dádiva com os filhos de Het, passando essa dádiva à esposa. Ele compra a Terra em nome de Sara e ela ganha uma última dádiva, agora do marido. Isso a coloca em evidência neste último ato e eterniza sua condição de anfitriã em um espaço que depois abrigará os corpos de todos os patriarcas.

As relações entre os textos da Bíblia revelam ora a permanência de tradições contrastantes em uma obra unificada, ora a inserção de questões que o próprio texto levanta a respeito de suas afirmações que, de tão complexas, podiam ser misteriosas até mesmo para aqueles que, ao longo do tempo, a conceberam. A compra da gruta de Macpela por Abraão revela uma dessas questões inquietantes e conflituosas. Embora a Terra pertença a Deus e somente ele a possa oferecer, como dádiva, a força humana insiste em negociá-la como propriedade, como produto que pode ser comercializado. Em nome deste valioso produto, desde a Babilônia até Israel, muitos, ao longo da história, derramaram seu sangue em guerras ou tiveram suas vidas ceifadas pela ganância de outros mais poderosos. Ao narrar que os Patriarcas só possuíram da Terra o que se referia à sua sepultura, estariam as narrativas bíblicas sugerindo que a luta por sua posse – cuja expressão pode ser a guerra, a especulação e até mesmo a compra – só pode ter como ambiente a morte?

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O filósofo e ensaista sul-coreano Byung-Chul Han, em sua obra **A crise da narração** (2023), de modo muito próximo às reflexões de Walter Benjamin, no ensaio **O narrador** (1987), constata que o tempo contemporâneo vive uma crise narrativa. Para o autor, a insistência no *storytelling*, que povoa a linguagem midiática e empresarial, é uma prova da nossa perda da capacidade de naturalmente narrar; é o apagamento daquela condição pela qual a humanidade já passou, em que as narrativas “nos ancoravam no ser, ou seja, (...) nos atribuíam um lugar e transformavam o ser-no-mundo em um *estar-em-casa*” (Han, 2023, p. 9, grifo do autor). Assim, ele denomina nossa época de pós-narrativa, reconhecendo que perdemos o poder de vinculação comunitária característico da narrativa (Han, 2023, p. 10).

Dessa forma, não só o fundamentalismo constitui uma perversão da Bíblia enquanto obra literária, mas também a perda da capacidade de enxergá-la como narrativa fundante, conforme a concepção que Martin Puchner traz a seu respeito (Puchner, 2019, p. 13). O poder e o significado que os textos fundantes acumulam ao longo do tempo, segundo o autor, deve-se ao lugar de referência que ocupam nas culturas, sendo contados de geração em geração como âncoras nas quais diferentes grupos firmam sua identidade e coesão. Decorre disso que a capacidade de contar as histórias como os mitos que são seja condição de possibilidade para continuar considerando-as como narrativas fundamentais nos tempos atuais, tão distantes de seu contexto de primeira recepção.

Esta tese demonstrou como a consideração da Bíblia como Literatura tem implicações muito mais amplas que as análises de textos nessa perspectiva têm revelado. O segundo capítulo desta tese analisou as implicações das teorias a respeito da autoria sobre a compreensão do texto bíblico, revelando que a leitura das Escrituras deve ir além da investigação a respeito das intenções dos autores. Nossas discussões revelaram um campo profícuo de análise derivado da consideração do processo mítico de tessitura das narrativas bíblicas, segundo o qual a experiência temporal de seus autores e primeiros leitores foi mimetizada, tornando-se um horizonte para a atualização e compreensão de seus símbolos pelos leitores de hoje. Assim, o segundo capítulo desta tese demonstrou que, não obstante as intenções do

autor possam ser inacessíveis, a intenção do texto oferece os limites dentro dos quais a interpretação da Bíblia deve ser feita, hoje.

A análise do cenário atual de leitura da Bíblia não nos permite afirmar, no entanto, somente a necessidade de avançar no campo da leitura literária da Bíblia, mas também a necessidade paralela de superar formas emergentes de leitura, como as fundamentalistas, que a distanciam cada vez mais da compreensão que seus primeiros autores e leitores provavelmente tiveram a seu respeito. Em torno daquela arte, seus primeiros autores e leitores organizavam sua religiosidade e ancoravam tanto suas prioridades de conduta e suas escolhas, como a forma pela qual se compreendiam no mundo e na relação com o outro. Não sugerimos a necessidade de analisar a Bíblia a partir desse processo mimético segundo o qual ela foi composta para oferecer um único caminho de interpretação autêntico, afinal a interpretação dos primeiros leitores não é a única correta ou possível, mas concluímos que o retorno à forma como os primeiros leitores entendiam o lugar da Bíblia em sua cultura, em sua religiosidade, em sua comunidade e em sua vida pessoal é fundamental para que se possa compreender seu lugar na sociedade e na vida contemporâneas.

Toda a história de leitura da Bíblia, desde a sua primeira recepção, colocou em relevo sua sacralidade e a fez alcançar um elevado patamar em diferentes culturas, mas esse movimento não foi acompanhado pelo mesmo desenvolvimento das suas formas de interpretação. Atualmente, nas diferentes culturas judaico-cristãs, a Bíblia é um elemento central no culto. Ela é lida nas Sinagogas e nos Templos, nas Igrejas e nos círculos diversos de oração. É compreendida como a mensagem que Deus dirige à humanidade e é referência de conduta para aqueles que desejam viver fiéis a Deus. Esta tese demonstrou como o confronto com a modernidade e, depois, com a pós-modernidade, fez emergir uma série de reações defensivas que recorreram ao fundamentalismo como forma de resguardar as bases da fé e ler o texto bíblico. Ao longo desta tese, demonstramos como o princípio básico do fundamentalismo – o de buscar uma leitura transparente e literalista, não mediada pela interpretação – é, na verdade, desdobrado em diferentes e veladas formas de interpretação que projetam sobre o texto as ideologias de quem o lê. Essas ideologias estão geralmente associadas à negação das novas prerrogativas do ser humano contemporâneo e a um movimento de retrotopia, que busca no texto, considerado sagrado, imagens de um passado idealizado e justificativas para buscar vivê-lo de novo, ignorando as possíveis e necessárias atualizações que a interpretação exige.

Demonstramos como a leitura da Bíblia em contextos fundamentalistas muitas vezes desfigura o próprio texto, fazendo dele o que não é. Esta tese evidenciou que as leituras fundamentalistas retiram a Bíblia do seu lugar de narração e buscam construir para ela o lugar de um texto transparente, como se ela comunicasse literalmente a fala de Deus ou desenhasse a situação na qual o ser humano fiel a Deus deve, hoje, viver. É como se encontrassem na Bíblia uma história absolutamente imparcial de fatos que orientam a conduta, como se fossem placas. Daí podemos dizer que a multiplicação das leituras fundamentalistas hoje é um reflexo da condição pós-narrativa contemporânea.

Desse modo, ler a Bíblia de forma fundamentalista é retirá-la de seu lugar de narração e negar o reconhecimento do diálogo que ela faz com passado, presente e futuro na *mimese* da experiência temporal por meio da subjetividade da comunidade diacrônica de autores que lhe deram sua forma final. Sequer a narrativa jornalística hoje é reconhecida como isenta da subjetividade de quem escreve, transferindo para o texto, inevitavelmente, algo da interpretação e do julgamento do autor a respeito dos fatos narrados.

O exame dos pressupostos fundamentalistas após a análise da Bíblia como Literatura tornou possível que essa tese alcançasse suficientemente seu principal objetivo, a saber: demonstrar que a consideração da Bíblia como Literatura é caminho para a superação do fundamentalismo bíblico. Podemos dizer que a análise literária das Escrituras traz pressupostos imprescindíveis para qualquer leitor que deseje fazer uma leitura contextualizada das Escrituras que promova uma adequada atualização de seu texto nos diferentes contextos, desde o acadêmico até o religioso, especialmente nos tempos atuais, em que o cientificismo e a rápida circulação de informações fazem emergir indivíduos críticos, que precisam, mais do que nunca, saber as razões das identidades que vão sendo construídas.

De todas as expressões do fundamentalismo no mundo contemporâneo que poderíamos evocar, o tema da reivindicação de posse sobre a chamada Terra Prometida foi o escolhido para explicitar os alcances da multiplicação dessa forma de leitura pelo mundo, em diferentes tempos. Outros exemplos da instrumentalização do fundamentalismo poderiam ter sido evocados, tais como a influência do Cristianismo na construção de convenções morais a respeito da sexualidade no Ocidente; a ascensão política da extrema-direita no Brasil no início do séc. XXI; o lugar do discurso sobre o mal e o inferno no conservadorismo cristão, entre outros. Todos esses temas,

bem como o que escolhemos como recorte desta tese, embora enunciados em relação à religião, têm alcances políticos, ideológicos e sociais muito mais abrangentes. A respeito do tema da Terra Prometida, ficou evidente que, desde as Cruzadas medievais até as reivindicações feitas por sionistas e cristãos hoje, muitos são os conflitos armados e as mortes, além dos discursos de ódio que se multiplicam porque povos e religiões desejam, com base na Bíblia, impor a ideia de que são os únicos detentores do direito à Terra que Deus, segundo o Gênesis, mostrara a Abraão. Os efeitos geopolíticos e históricos mostrados no capítulo 3 são, portanto, absolutamente contrastantes com as análises dos textos feitas no capítulo 4.

A leitura crítica dos principais textos bíblicos envolvidos no mito da promessa da Terra segundo a Literatura aponta fortemente para uma leitura desterritorializante. A Terra é tratada nas Escrituras como promessa; ela nunca se torna posse do povo, mas permanece pertencendo a Deus, que abriga em seu território aqueles que ele deseja receber como hóspede. Para um povo cujos ancestrais bíblicos tantas vezes haviam sido empurrados para o exílio, a Bíblia indica o convite ao nomadismo e ao desenraizamento como modos de reconciliar-se com a condição de estrangeiros (Wénin, 2006, p. 121) e encontrar a Deus onde quer se possa estar.

A multiplicação das leituras fundamentalistas hoje deve-se não só à resistência à pós-modernidade associada às intenções retrotópicas, conforme analisamos amplamente nesta tese, mas também é promovida pela impressão de simplificação que o fundamentalismo sugere. Por isso, consideramos desde o princípio que o alcance desta tese estaria condicionado à possibilidade de que ela demonstrasse, didaticamente, com base em traduções acessíveis, que leituras simbólicas e sincrônicas do texto bíblico são possíveis. A circunscrição ao ambiente acadêmico não será suficiente para mudar o cenário presente de fortalecimento crescente do fundamentalismo, mas discussões como essa precisam ser levadas para os círculos religiosos de liderança e, sobretudo, os mais populares. Portanto, as pesquisas dedicadas à implementação dessas reflexões entre aqueles que diariamente leem a Bíblia, seja nos púlpitos, seja em suas orações pessoais, serão desdobramentos relevantes desta pesquisa doutoral.

Nesse sentido, as Artes têm se preocupado com o fenômeno do fundamentalismo como uma questão relevante para a reflexão contemporânea. Obras de distopia, como **O conto da aia** (2017), publicado por Margaret Atwood originalmente em 1985, dedicam-se a imaginar uma sociedade teocrática regida por

princípios bíblicos retirados das Escrituras lidas em perspectiva literalista. Sua contribuição é a de inserir o leitor em uma reflexão que o leve a perceber o risco catastrófico do fundamentalismo, cumprindo uma função de conscientização a partir de recursos que vão além da exposição de teorias e teses, mas utilizam da criação de um universo imaginado em que o horror e o medo são muito semelhantes àqueles que muitos grupos hoje vivem cotidianamente em cenários de conflitos e guerras motivados por ideologias que instrumentalizam as leituras bíblicas.

Se voltarmos ao pensamento de Byung-Chul Han, torna-se possível perceber que esse esvaziamento das narrativas representa uma catástrofe para as religiões, na medida em que destrói o substrato no qual também os ritos ganham sentido. Afirma o filósofo que “também os rituais são práticas narrativas. Eles estão sempre inseridos em um contexto de narração” (Han, 2023, p. 11). É nesse sentido que o autor afirma que as narrativas, convertidas em ritos, tornam-se para o ser humano uma técnica simbólica de abrigo.

O poder vinculador da narrativa enquanto técnica para transformar o ser-no-mundo em estar-em-casa identifica-se à força vinculante da Bíblia como narrativa fundante e definidora de comunidades, conforme explanamos nesta tese. A verdade é que, nas comunidades, a interpretação é também um exercício de autocompreensão que põe em evidência não somente o aspecto intimista do ser, mas principalmente seu aspecto relacional. Ao ouvir, ler e interpretar a narrativa, a pessoa depara-se com o diferente: o tempo, o indivíduo, a cultura, a história. A forma como essa diferença é interpretada pode ser compreendida simbolicamente como o outro que bate à porta da interioridade e, portanto, pode ser acolhido ou expulso; pode tornar-se hóspede ou pode ser violentamente atacado. A interpretação é a escolha de como ver o diferente, de como entendê-lo. Nossas relações interpessoais são interpretações do outro, assim como nossas leituras são a relação que estabelecemos com o texto. Assim, se percebemos o fundamentalismo como tentativa de não-interpretação, é legítimo perguntar: o que ele nos faz perder?

A substituição de uma forma dialogal de ler os textos – aberta ao outro, ao pensamento diferente, à cultura distinta, ao tempo passado – por uma forma combativa, em que as prerrogativas pessoais jamais podem dar espaço ao diferente que emerge do texto, é uma academia para a forma como o indivíduo se situa no mundo, diante do outro que inevitavelmente o interpela. Assim, a intenção de não interpretar é fechamento ao diferente, porque a interpretação necessariamente coloca

em diálogo o texto e o eu. Em tempos de fundamentalismos instrumentalizados, muitas pessoas são conduzidas ingenuamente a tais formas de leitura, tornando-se combatentes do sagrado, aprendendo unicamente uma forma de religiosidade que parece tanto mais pura quanto mais for capaz de rechaçar o outro – no discurso ou na efetiva prática da violência física. Na análise dos textos bíblicos que se referem ao tema da Terra Prometida e sua promessa, percebemos, nesta tese, como as leituras fundamentalistas facilmente se tornaram instrumento para conduzir a uma posição de reivindicação exclusivista e sua associação com um ideal de pureza religiosa tornou legítimo o uso da violência para a realização desse ideal.

Pode ainda restar uma questão em aberto de todas as reflexões que fizemos até aqui: há alguma condição na qual uma leitura fundamentalista pode ser considerada tolerável? Há leituras fundamentalistas de trechos isolados que não têm efeitos catastróficos? É possível que sejam, nesses casos, legítimas? Dado que o fundamentalismo, enquanto fechamento à interpretação, traz consigo também uma posição de repulsa – até violenta – ao diferente, não se pode considerar o fundamentalismo um modo de leitura aceitável. Ainda que algumas de suas ocorrências não gerem efeitos imediatos, a familiarização com esse lugar limítrofe é um risco para que as leituras se estendam e alcancem esses lugares em que a interpretação se converte em violência.

Como, então, superar o fundamentalismo como modo de interpretação? Antes de tudo, é necessário compreender a Bíblia como um texto que dialoga. No processo mítico de tessitura da narrativa, ideologias dos autores, contextos presentes e memórias do passado foram colocados em diálogo para que, no futuro, também o ser humano leitor e seus desejos e anseios pudessem dialogar com o texto. Os autores bíblicos criaram, pelo mecanismo da narrativa, uma forma de dialogar com os seus leitores de todos os tempos. Se eles se ausentam porque, dada a distância temporal, não é mais possível conhecê-los, o texto se apresenta em seu nome e com ele é que dialogamos. Se a intenção dos autores foi perdida – se é que alguém a não ser eles mesmos a puderam conhecer em algum momento –, o texto, todavia, não foi e ele se apresenta para suprir essa ausência, convidando ao diálogo.

Sobretudo nas comunidades religiosas de diferentes credos e vertentes que pretendem estruturar sua identidade sobre o texto da Bíblia, é urgente reaprender a contar as histórias. Nelas, o papel e a responsabilidade das autoridades são mais relevantes que em qualquer outra comunidade narrativa. Não se pode insistir em

transformá-las em mera informação, porque, como afirma Han, “a informação é aditiva e cumulativa. Ela não é portadora de sentido, enquanto a narração, por sua vez, transporta o sentido” (Han, 2023, p. 14). Para o autor, a origem da crise narrativa está no fato de que o mundo contemporâneo está inundado de informações e a era digital tem incentivado cada vez mais o *storyselling*, ou seja, a venda das narrativas. Não contamos histórias para oferecer sentido e, assim, vincular as pessoas, mas para persuadir pessoas e vender produtos, criando uma comunidade que não é vinculada pelos sentidos que encontra, mas pelos produtos que consome. É necessário que sejamos capazes de acender novas fogueiras, não para queimar os diferentes, mas em torno das quais podemos nos sentar e contar as histórias outrora contadas pelos nossos antepassados.

As análises que fizemos a respeito das narrativas bíblicas, a partir das teorias literárias, devidamente atentos às inferências a respeito do seu processo de composição, indicam uma leitura desterritorializante que se mostra como um caminho adequado de atualização dessas narrativas, que preservam tanto seu valor enquanto textos eminentes, como seu valor enquanto narrativas fundantes para tradições religiosas. Embora essas possam não ser as únicas leituras possíveis do texto bíblico – essa é a beleza da Literatura – nossas proposições de interpretação trazem um apelo antropológico que sobrepõe-se ao geográfico ou político, convidando o ser humano ao que André Wénin considerou uma espécie de reconciliação com sua própria condição de estrangeiro.

No fundo, eu diria que – à parte a missão histórica do povo eleito –, a vocação de Israel é típica da vocação de todo ser humano. Cada pessoa, de fato, carrega nela mesma um apelo escondido da vida à vida, uma espécie de convite a se subtrair ao avanço da cobiça e ao modo de vida que ela nutre, para entrar em outra maneira de ser que chamei de aliança. A aliança é o inverso da inveja. Opõe a sinergia à concorrência, e a equidade à dominação; em lugar da posse, coloca a partilha; da violência, a justiça. Contudo, entrar numa aliança não parece ser natural ao homem. Para nos convencer, basta olhar como vivem nossas sociedades. Entrar em aliança supõe que se esteja consciente da própria diferença, do que se tem de singularidade, de condição de estrangeiro. Sem isso, de fato, não há senão simulacros de aliança (Wénin, 2006, p. 121).

Em tempos de individualismos exacerbados, guerras multiplicadas, preconceitos e xenofobias crescentes, é urgente ao ser humano contemporâneo o aprendizado das alianças segundo a proposição de Wénin. A religião não é o único

caminho que pode conduzir a esse aprendizado, mas, uma vez escolhido como caminho pessoal e comunitário, é necessário que privilegie esse lugar da promoção da reconciliação entre o eu e o outro e não reforce as trincheiras simbólicas que são construídas com base em suas Escrituras. Aliás, a Bíblia também não contribuirá a tal reconciliação somente se for lida no contexto religioso e, portanto, sua abertura ao universo dos Estudos Literários pode recuperar esse seu lugar de texto fundante que não só conta um passado que ficou na história, mas também faz um convite relevante para o ser humano de hoje.

Assim, uma nova recepção do texto bíblico, no contexto religioso e também na Literatura, exige leitores que sejam capazes de se tornar, novamente, ouvintes atentos. Não apenas ouvintes dos enredos, mas aqueles que são capazes de deixar a arte que é a Literatura ecoar dentro de si e produzir as interpretações. Isso porque a narração não se esgota em si mesma, não é comunicação instantânea, mas tem uma força acumulada que pode se desdobrar depois de muito tempo (Han, 2023, p. 23). Ouvir uma narrativa é como contemplar uma pintura abstrata e descobrir e redescobrir seus sentidos progressivamente. Essa capacidade de escuta começa pela adequada formação a respeito do próprio texto. A leitura fundamentalista às vezes aparece como única alternativa àqueles que não possuem formação suficiente para compreender o texto em seu contexto, histórico e simbólico.

Além disso, é necessário reconhecer que “narrações geralmente possuem margens de milagre e de mistério” (Han, 2024, p. 20). A mística de leitura da Bíblia no contexto religioso, vista por muitos como alienação, devolve a Bíblia ao seu lugar simbólico, de narração, e garante que ela não seja compreendida como informação transparente, mas como um texto carregado de simbolismo cujo sentido jamais se apresenta por completo, que será sempre desdobrado, redescoberto e entendido sempre de modo novo. A mística nada tem a ver com magia e também não se circunscreve à mística religiosa, mas faz compreender a narrativa em sua potencialidade; não se trata de colocar a Bíblia em um lugar de amuleto, mas de traduzir, para a linguagem religiosa, o devir da interpretação que guarda um texto mítico. Isso, segundo Benjamin,

esclarece a natureza da verdadeira narrativa. Ela tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida – de qualquer maneira, o

narrador é um homem que sabe dar conselhos. Mas, se “dar conselhos” parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis (Benjamin, 1987, p. 200).

Assim, contar as narrativas significa fazer a sua proposição como caminho de sentido e identidade encontrado por uns e oferecido a outros, renunciando a qualquer imposição e preservando a possibilidade da livre adesão. Isso porque a imposição está na base das comunidades formadas por aqueles que, a partir do texto bíblico, reivindicam o extermínio do diferente, colocando suas prerrogativas como únicas e legítimas, que devem ser aceitas e absolutamente seguidas. Somente no rompimento com essa ordem, as narrativas bíblicas, contadas e interpretadas, serão capazes de gerar um vínculo verdadeiro que não aproxime as pessoas com base em um ódio comum pelo outro e pelo diferente, mas forme comunidades a partir da comum identificação com uma proposta de sentido para a vida. Nessas comunidades, a escuta atenta das narrativas fará com que as pessoas não só encontrem a *mimese* da experiência temporal passada, mas também a sua própria experiência temporal, com a tradição do passado que carregam, as expectativas e necessidades presentes, os anseios, medos e esperanças futuras. A narrativa bíblica, assim, enfim representará uma forma de compreender a si mesmo como algo além do ser no mundo, encontrando seu modo de estar-em-casa – não uma casa que nos pertence, para dela fazermos o que quisermos; mas uma casa onde somos, todos, hóspedes.

REFERÊNCIAS

ABADIE, Philippe. **Os livros históricos**: do livro de Josué aos livros dos Reis. Tradução Benno Brod. São Paulo: Edições Loyola, 2024. (Coleção ABC da Bíblia).

ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. Tradução Vera Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ALTER, Robert. **The five books of Moses**: a translation with commentary. New York: W. W. Norton & Company, 2004.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Altamir Celio de. **Narrativas sobre mulheres**: amizade, hospitalidade e diáspora em textos bíblicos fundacionais. 2013. 195 f. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.

ANTONIAZZI, Alberto. **Milenarismo não é só Idade Média**. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/escatologia/milenarismo-nao-e-so-idade-media/>. Acesso em: 03 maio 2025.

ARANTES, Judith Tonili. **Fantasy e mito em O Silmarillion de J. R. R. Tolkien**. 2016. 166 f. Tese (Doutorado em Letras) – Centro de Comunicação e Letras, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2016.

ARMSTRONG, Karen. **A Bíblia**: uma biografia. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

ARMSTRONG, Karen. **Breve história do mito**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ARMSTRONG, Karen. **Campos de sangue**: religião e história da violência. Tradução Rogério Galindo. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus**: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BALEEIRO, Cleber Araújo Souto. A violência da relação entre fé e verdade. **Correlatio**, São Paulo, v. 11, n. 22, p. 53-69, dez. 2012. Disponível em: https://core.ac.uk/outputs/235209372/?utm_source=pdf&utm_medium=banner&utm_campaign=pdf-decoration-v1. Acesso em: 24 jan. 2025.

BARRERA, Julio Trebolle. **A Bíblia judaica e a Bíblia cristã**: introdução à história da Bíblia. Tradução Ramiro Mincato. Petrópolis, Vozes, 1995.

BARROS, Paulo Freitas. **Ecopoeticidades exodais no Canto de Moisés**: um estudo bíblico-teológico de Ex 15,1-18. 2023. 111 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023.

BARTHES, Roland. **O Rumor da Língua**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Coleção Roland Barthes).

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

BAUMAN, Zygmunt. **Retrotopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sergio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p. 197-221.

BENTO XVI. **Exortação Apostólica pós-sinodal Verbum Domini**, 2010. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html. Acesso em: 25. jul. 2023.

BERNARD-GRIFFITHS, Simone. Rusticidade e felicidade. *In*: MONTANDON, Alain. **O livro da Hospitalidade**: a acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. Tradução Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Editora Senac, 2011. p. 453-470.

BEZERRA, Márcio; MAREANO, Marcus. A terra que o Senhor deu: Israel entre a conquista e a restauração do dom de Deus. *In*: VITÓRIO, Jaldemir; LOPES, Jean Richard; SILVANO, Zuleica Aparecida (Orgs.). **Livro de Josué**: “Nós serviremos ao Senhor”. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 123-150.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BLOOM, Harold. **O cânone ocidental**. Tradução Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

BLOOM, Harold. **O livro de J**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. **Epopeia da criação: Enuma Eliš**. São Paulo: Autêntica, 2022.

BROWN, Raymond. **Introdução ao Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

CALFAT, Natália Nahas Carneiro Maia. O Oriente Médio é aqui: o Brasil entre o sionismo cristão e a solidariedade Sul-Sul. **CEBRI-Revista**, Rio de Janeiro, ano 3, n. 10, p. 42-62, abr/jun. 2024. Disponível em: <https://cebri-revista.emnuvens.com.br/revista/article/view/207/290>. Acesso em: 04 fev. 2025.

CAMPOS, Breno Martin. Fora do fundamentalismo não há salvação: teologia e política no século XX. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 55, n. 1, p. 116-129, Jan./Jun. 2015. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1952/2514. Acesso em: 25 abr. 2025.

CANDIDO, Antonio. **A literatura e a formação do homem**. São Paulo, 1972. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=3214695&forceview=1>. Acesso em: 08 set. 2024.

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira: momentos decisivos**. 6. ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2000.

CARNEIRO, Everton Nery. **O esquartejado e o crucificado: narrativas míticas transgressoras**. 2015. 334 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2015.

CASTELLI, Elizabeth A. *et al.* (Org.). **A Bíblia pós-moderna: Bíblia e cultura coletiva**. Tradução Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2000.

CESAR, Constança Marcondes. *Mythos e História em Paul Ricoeur*. **Revista Estudos filosóficos**, n. 13, p. 87-94, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsj.edu.br/estudosfilosoficos/article/view/2123>. Acesso em: 03 abr. 2025.

COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria: literatura e senso comum**. Tradução Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

COSTA, Otávio Barduzzi Rodrigues da. Das relações entre a modernidade e o fundamentalismo religioso. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 220-246, maio-ago. 2014. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/article/view/17747>. Acesso em: 04 jan. 2025.

DE VAUX, Roland. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. Tradução Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.

DÍDIMO, Horácio. As funções da linguagem e da literatura. **Revista de Letras**, Fortaleza, v. 6, n. 1/2, p. 135-138, jan./dez. 1983. Disponível em: <https://periodicos.ufc.br/revletras/article/view/19429>. Acesso em: 23 nov. 2024.

DREHER, Martin Norberto. **Fundamentalismo**. São Leopoldo: Sinodal, 2006. (Coleção Para entender).

EAGLETON, Terry. **Como ler literatura**. Tradução Denise Bottmann. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2020.

ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção Estudos).

ECO, Umberto. **Lector in fabula: a cooperação interpretativa nos textos narrativos**. Tradução Atílio Cancian. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. (Coleção Estudos).

ECO, Umberto. **Obra aberta**. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 1991. (Coleção Debates).

ECO, Umberto. **Os limites da interpretação**. 2. ed. Tradução Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2015. (Coleção Estudos).

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. (Coleção debates).

ERAKAT, Noura. **Tomar a Terra, sem o povo: a história de 1967 na perspectiva jurídica**. Tradução Jorge Leandro Rosa. Lisboa: KKYM e P.OR.K, 2020.

FABRIS, Rinaldo. Páscoa. In: PENNA, Romano; PEREGO, Giacomo; RAVASI, Gianfranco (Org.). **Dicionário de temas teológicos da Bíblia**. São Paulo: Loyola, Paulus, Paulinas, 2022. p. 1074-1086.

FARIA, Jacir de Freitas. **As mais belas e eternas histórias de nossas origens em Gn 1-11: mitos e contramitos**. Petrópolis: Vozes, 2015.

FELDMAN, Alexandre Daniel de Souza. **O éden de Arthur Miller: elementos bíblicos e existencialistas na peça a criação do mundo e outros negócios - seriedade e crítica em uma obra cômica**. 2006. 254 f. Tese (Doutorado em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica) – Faculdade de Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

FERRAZ, Cinthia Maritz dos Santos. **Carlos Nejar e Matusalém de Flores: intertextualidade com Dom Quixote e com o texto bíblico**. 2018. 161 f. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018.

FERREIRA, Oliveiros S. Ação política, ideologia e religião. In: DUPAS, Gilberto; VIGEVANI, Tullo (Org.). **Israel-Palestina: a construção da paz vista de uma perspectiva global**. São Paulo: UNESP, 2002. p. 313-322.

FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de. Editorial. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, v. 35, n. 140, p. 359-362, out./dez. 2018. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/40/41>. Acesso em: 20 nov. 2024.

FILHO, José Jacinto de Ribamar Mendes. **Shûb na literatura atribuída aos profetas do oitavo século: os casos de Amós 2,6-8 e Oseias 11,8-11**. 2023. 157 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2023.

FINKELSTEIN, Israel; RÖMER, Thomas. **As origens da Torá**. Petrópolis: Vozes, 2022.

FISH, Stanley. Is there a text in this class? Tradução Rafael Eugênio Hoyos-Andrade. **Alfa**, São Paulo, v. 36, p. 189-206, 1992. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/3919>. Acesso em: 18 ago. 2023.

FITZMYER, Joseph. **A interpretação da Escritura: em defesa do método histórico-crítico**. São Paulo: Loyola, 2011.

FLORENCIO, Francisco de Assis. Algumas diferenças textuais entre a *Vulgata Clementinae* a Nova Vulgata no texto do Novo Testamento. **Revista Philologus**, Rio de Janeiro, ano 25, n. 75, p. 82-103, set./dez. 2019. Disponível em: <https://www.revistaphilologus.org.br/index.php/rph/article/view/859>. Acesso em: 13 jan. 2025.

FOIS-BRAGA, Humberto. **Turismo (d)e teledramaturgia na narração dos espaços urbanos: a representação da cidade de Tiradentes na minissérie Hilda Furacão da Rede Globo**. 2009. 281 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Faculdade de Comunicação Social, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

FORNER, Naama Silverman. **Para ver os gnomos: close reading no romance O beijo de Esaú por Meir Shalev**. 2012. 300 f. Tese (Doutorado em Estudos Judaicos e Árabes) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

FROSSARD, Miriane Sigiliano. **“Caminhando por terras bíblicas”: religião, turismo e consumo nas caravanas evangélicas brasileiras para a Terra Santa**. 2013. 417 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Faculdade de Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.

FRYE, Northrop. **O grande código: a Bíblia e a Literatura**. Tradução Marcio Stockler. Campinas: Editora Sétimo Selo, 2021.

FRYE, Northrop. **O poder das palavras: a Bíblia e a Literatura II**. Tradução Marcio Stockler. Campinas: Editora Sétimo Selo, 2022.

FRYE, Northrop; MACPHERSON, Jay. **A Bíblia e os mitos clássicos: a estrutura mitológica da cultura ocidental**. Tradução Igor Barbosa. Campinas: Editora Sétimo Selo, 2023.

GALVAGNO, Germano; GIUNTOLI, Federico. **Pentateuco**. Petrópolis: Vozes, 2020. (Introdução aos Estudos Bíblicos).

GASPERIS, Francesco Rossi de. Terra. In: PENNA, Romano; PEREGO, Giacomo; RAVASI, Gianfranco (Org.). **Dicionário de temas teológicos da Bíblia**. São Paulo: Loyola, Paulus, Paulinas, 2022. p. 1470-1479.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar**: a virada hermenêutica da teologia. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2004.

GEFFRÉ, Claude. Mito. In: PENNA, Romano; PEREGO, Giacomo; RAVASI, Gianfranco (Org.). **Dicionário de temas teológicos da Bíblia**. São Paulo: Loyola, Paulus, Paulinas, 2022. p. 996-1001.

GEFFRÉ, Claude. O futuro da religião entre fundamentalismo e Modernidade. In: SUSIN, Luiz Carlos. (Org.). **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 325.

GELVIN, James. **Israel x Palestina**: 100 anos de guerra. Tradução Alexandre Sanches Camacho. São Paulo: EDIPRO, 2017.

GENETTE, Gérard. **Palimpsestos**: a literatura de segunda mão. Belo Horizonte: Edições Viva Voz, 2010.

GIUNTOLI, Federico. Êxodo. In: PENNA, Romano; PEREGO, Giacomo; RAVASI, Gianfranco (Org.). **Dicionário de temas teológicos da Bíblia**. São Paulo: Loyola, Paulus, Paulinas, 2022. p. 549-558.

GODOY, Edevilson de. **A revelação na antropologia de René Girard: Da mitologia à escatologia**. 2019. 316 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

GOMES, Tiago de Fraga. **O Logos colaborativo em teologia**: o diálogo entre as religiões em prol de uma cultura de paz e não violência. Porto Alegre: Edipucrs, 2022.

GOMES, Tiago de Fraga. **O Logos hermenêutico em teologia**: de uma racionalidade hermenêutica a uma leitura plural da economia da revelação cristã. Porto Alegre: Edipucrs, 2021.

GONÇALVES, João Luís Fedel. **O caso do catador de lenha em Números 15,32-36: sábado, identidade e violência**. 2023. 174 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2023.

GONZAGA, Waldecir. **Compêndio do Cânon Bíblico**: listas bilíngues dos catálogos bíblicos: Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro; Petrópolis: Editora Puc-Rio; Vozes, 2019.

GROSS, Eduardo. Uma Interpretação de ‘A Paixão Segundo G.H.’ com Vistas à Discussão Sobre o Problema da Religião na Atualidade. **Numen**, Juiz de Fora, v. 9, n. 1, 2010. Disponível em:

<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21598>. Acesso em: 2 maio. 2025.

GROSS, Fernando. **Velhice e ancianidade no Pentateuco**. 2023. 121 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023.

HAN, Byung-Chul. **A crise da narração**. Tradução Daniel Guilhermino. Petrópolis : Vozes, 2023.

HOLLAND, Tom. **Domínio: o cristianismo e a criação da mentalidade ocidental**. Tradução Alessandra Bonrruquer. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2022.

KHALIDI, Rashid. **Palestina: um século de guerra e resistência**. Tradução Rogerio Galindo. São Paulo: Todavia, 2024.

KONINGS, Johan. **A Bíblia, sua origem e sua leitura: introdução ao estudo da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 2011.

LAMADRID, Antonio González. **As tradições históricas de Israel** : introdução à história do Antigo Testamento. Tradução José Maria de Almeida. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

LIMA, Anderson de Oliveira. **A Bíblia como Literatura no Brasil: história e análise de novas práticas de leitura bíblica**. 2015. 209 f. Tese (Doutorado em Letras) – Centro de Comunicação e Letras, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2015.

LIMA, Anderson de Oliveira. Ler a Bíblia como Literatura: sobre a dessacralização de um texto fundamental. **Classica**, Belo Horizonte, v. 36, p. 1-13, 2023. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/1005/1053>. Acesso em: 28 abr. 2025.

LIMA, Anderson de Oliveira. O imaginário religioso fundamentalista e a narratividade bíblica. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 47, n. 133, p. 399-414, set./dez. 2015. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3444>. Acesso em: 18 jan. 2025.

LIMA, Dante Luiz de. **A vida do sangue, o sangue da vida: a influência da Bíblia sobre a literatura vampírica**. 2016. 320 f. Tese (Doutorado em Literatura) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. Fundamentalismo: Escritura e Teologia entre fé e razão. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, ano XIII, n. 33, p. 333-359, set./dez. 2009. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18282/18282.PDF>. Acesso em: 03 fev. 2024.

LOPES, Jean Richard. “Deus combatia por Israel” (Js 10,14): os relatos de conquista no Livro de Josué. In: VITÓRIO, Jaldemir; LOPES, Jean Richard; SILVANO, Zuleica

Aparecida (Orgs.). **Livro de Josué: “Nós serviremos ao Senhor”**. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 93-122.

MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecilia Loreto; CARRANZA, Brenda. Articulações político-religiosas entre Brasil-USA: direita e sionismo cristãos. **Ciências Sociais e Religião**, Campinas, v. 23, n. 00, p. 1-34, 2021. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8670269>. Acesso em: 17 abr. 2025.

MAGALHÃES, Antonio. **Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção Literatura e Religião).

MALANGA, Eliana Branco. **A Bíblia Hebraica como obra aberta: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica**. 2002. 318 f. Tese (Doutorado em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2002.

MARTY, Martin. O que é fundamentalismo: perspectivas teológicas. **Concilium**, Petrópolis, v. 241, n. 3, p. 13-26, 1992.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-314.

MENDONÇA, Fernando de. **O desamparo do Verbo: Clarice Lispector e Hilda Hilst – Salmódicas**. 2014. 150 f. Tese (Doutorado em Letras) – Centro de Artes e Comunicação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

MONTEFIORE, Simon Sebag. **Jerusalém: a biografia**. Tradução George Schlesinger. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. *Kindle*.

MORAIS, Marcus Tullius Franco. **Adequação funcional, lealdade e ética: um olhar funcionalista na tradução das histórias bíblicas, de Johann Peter Hebel**. 2019. 245 f. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

OLIVEIRA, Dina Mendes de Souza. **De Eva a Dorcas: a construção da identidade feminina das protagonistas das narrativas bíblicas**. 2020. 296 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras e Artes, Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Pau dos Ferros, 2020.

OLIVEIRA, Kesia Rodrigues de. **A Literatura como traição: transgressões de cenas bíblicas**. 2023. 176 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023.

OLIVEIRA, Salma Ferraz de Azevedo de. **As faces de Deus na obra de um ateu**. 2002. 285 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, São Paulo, 2002.

OZ, Amós. **Como curar um fanático**. Tradução Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

PALMA, Moacir Dalla. **A violência nos contos e crônicas da segunda metade do século XX**. 2008. 229 f. Tese (Doutorado em Letras) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2008.

PAPPÉ, Ilan. **A Bíblia a serviço do sionismo**: não acreditamos em Deus, no entanto, Ele prometeu-nos a Palestina. Tradução Jorge Leandro Rosa. Lisboa: KKYM e P.OR.K, 2020.

PAPPÉ, Ilan. **Dez mitos sobre Israel**. Tradução Bruno Cobalchini Matos. Rio de Janeiro: Tabla, 2022.

PCB (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA). **A interpretação da Bíblia na Igreja**. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

PCB (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA). **O que é o homem?** Um itinerário de antropologia bíblica. Brasília: Edições CNBB, 2022.

PEETZ, Melanie. **O Israel bíblico**: história, arqueologia, geografia. São Paulo: Paulinas, 2022.

PINHEIRO, Carolina Dias. **A Bíblia no romance contemporâneo**: projeção e reescritura na perspectiva do personagem-leitor nos romances Galileia, de Ronaldo Correia de Brito, e O Evangelho Segundo a Serpente, de Faíza Hayat. 2023. 166 f. Tese (Doutorado em Literatura) – Faculdade de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

PIO XII. **Carta Encíclica *Divino Afflante Spiritu***, 1943. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html. Acesso em: 04 maio 2023.

PISANO, Stephen. O texto do Antigo Testamento. In: SIMIAN-YOFRE, Horacio (Org.). **Metodologia do Antigo Testamento**. Tradução João Rezende Costa. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 41-76.

PIXLEY, Jorge. **A história de Israel a partir dos pobres**. Tradução Ramiro Mincato. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

PLANHOL, Xavier de. Deserto. In: ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan Petru. **Dicionário dos símbolos**. Tradução Silvana Cobucci; Leonardo A. R. T. Dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2024. p. 197-198.

PRADO, José Luiz Gonzaga. O fundamentalismo. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, v. 35, n. 140, p. 363-378, out./dez. 2018.

PUCHNER, Martin. **O mundo da escrita**: como a literatura transformou a civilização. Tradução Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. *Kindle*.

RAMOS, Felipe Fernández. **Fundamentalismo bíblico**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.

REINKE, André Daniel. A função do imaginário no sionismo cristão brasileiro. **Ciências Sociais e Religião**, Campinas, v. 25, e023024, out./dez., 2023.

REIS, Carlos. **Dicionário de Estudos Narrativos**. Coimbra: Edições Almedina, 2018.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. 2. ed. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. v. 1. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

RODRIGUES, Leandro Pletsch. **O “Livro da Aliança” na reforma de Josias: primeira parte da Bíblia instituída como Palavra de Deus?** 2021. s/ f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2021.

RÖMER, Thomas. Deuteronomista. In: PENNA, Romano; PEREGO, Giacomo; RAVASI, Gianfranco (Org.). **Dicionário de temas teológicos da Bíblia**. São Paulo: Loyola, Paulus, Paulinas, 2022. p. 390-398.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. O fundamentalismo bíblico como suicídio teológico. **Ribla**, São Bernardo do Campo, v. 88, n. 3, p. 23-34, set./dez. 2022.

ROXO, Roberto Mascarenhas. Fundamentalismo. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, n. 6, p. 7-18, jan./mar. 1994.

RUDHARDT, Jean. Água. In: ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan Petru. **Dicionário dos símbolos**. Tradução Silvana Cobucci; Leonardo A. R. T. Dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2024. p. 21-32.

SAID, Edward. **A questão da Palestina**. Tradução Sonia Midori. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

SAND, Shlomo. **A invenção da terra de Israel: de terra santa a terra pátria**. São Paulo: Benvirá, 2014.

SCHMID, Konrad; SCHRÖTER, Jens. **O surgimento da Bíblia: dos primeiros textos às Sagradas Escrituras**. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Editora Sinodal, 2023.

SCHNIEDEWIND, William M. **Como a Bíblia tornou-se um livro: a textualização do antigo Israel**. Tradução Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2011.

SCLIAR, Moacir. **A mulher que escreveu a Bíblia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SETTEMBRINI, Marco. Profecia. In: PENNA, Romano; PEREGO, Giacomo; RAVASI, Gianfranco (Org.). **Dicionário de temas teológicos da Bíblia**. São Paulo: Loyola, Paulus, Paulinas, 2022. p. 1195-1204.

SICRE, José Luis. **Profetismo em Israel**: o profeta, os profetas, a mensagem. Tradução José Luís Baraúna. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVA, Marcelo Moura Da. **Conflitos e esperanças**: um estudo em Gênesis 25-36 na literatura profética da Bíblia Hebraica sobre a relação entre os descendentes de Esaú e Jacó. 2010. 224 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Faculdade Ciências Sociais e Humanas, Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

SKA, Jean Louis. **Abraão e seus hóspedes**: o patriarca e aqueles que creem no Deus único. São Paulo: Loyola, 2009.

SKA, Jean Louis. **Introdução à leitura do Pentateuco**: chaves para a interpretação dos primeiros cinco livros da Bíblia. São Paulo: Loyola, 2003.

SKA, Jean Louis. **O canteiro do Pentateuco**: problemas de composição e de interpretação, aspectos literários e teológicos. São Paulo: Paulinas, 2016. (Coleção Bíblia e história. Série maior).

SKA, Jean-Louis. **O Livro do Êxodo**. Tradução Benno Brod. São Paulo: Edições Loyola, 2022. (Coleção ABC da Bíblia).

SOUZA, Jamesson Buarque de. **A poesia épica de Gerardo Mello Mourão**. 2007. 300 f. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.

SUSIN, Luiz Carlos. **A criação de Deus**. São Paulo: Siquém; Paulinas, 2010.

TEIXEIRA, Faustino. **O fundamentalismo em tempos de pluralismo religioso**. 2008. Disponível em: <https://fteixeira-dialogos.blogspot.com/2010/04/o-fundamentalismo-em-tempos-de.html>. Acesso em: 15 jan. 2025.

TEIXEIRA, Gismair Martins. **O rizoma bíblico-literário**. 2014. 273 f. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

THEISSEN, Gerd. **O Novo Testamento**. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2007.

VASCONCELLOS, Marcio Simão de. A Bíblia como Literatura e suas implicações para a Reflexão Teológica. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CAVALCANTI, Juliana B.; DUSILEK, Sérgio; DE MARIA, Tainá Louise. **Fundamentalismo religioso cristão**: olhares transdisciplinares. Rio de Janeiro: Kliné, 2021. p. 105-126. *Kindle*.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. **Fundamentalismos**: matrizes, presenças e inquietações. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção temas do ensino religioso).

VATICANO II, Concílio. **Constituição Dogmática Dei Verbum**, 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 25. jul. 2023.

VECCHIA, Flavio Dalla. **Livros históricos**. Tradução Renato Adriano Pezenti. Petrópolis: Vozes, 2019. (Introdução aos Estudos Bíblicos).

VEESER, Harold Aram. **The New Historicism**. New York: Routledge, 1989.

VOGELS, Abraão. In: PENNA, Romano; PEREGO, Giacomo; RAVASI, Gianfranco (Org.). **Dicionário de temas teológicos da Bíblia**. São Paulo: Loyola, Paulus, Paulinas, 2022. p. 33-41.

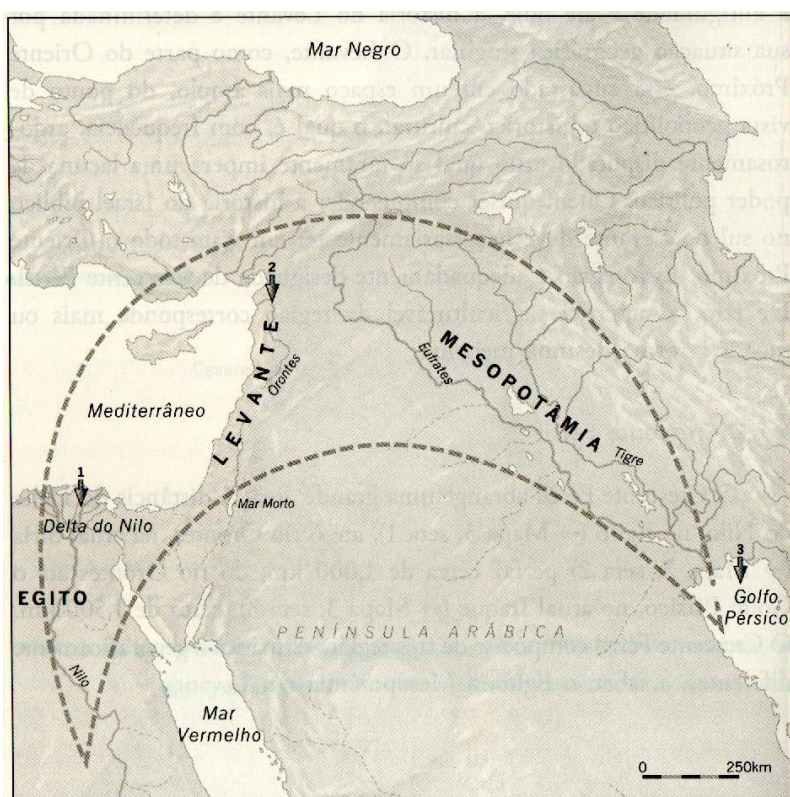
VOGELS, Walter. **Abraão e sua lenda**: Gênesis 12,1–25,11. São Paulo: Loyola, 2000.

WÉNIN, André. **O homem bíblico**: leituras do Primeiro Testamento. Tradução Maurilo D. Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

ANEXO A – Evolução do território de Israel desde sua origem até o Exílio na Babilônia

Os territórios correspondentes à Terra Prometida estão compreendidos no sul do chamado Levante, com sua área central na Cisjordânia. Essa região está localizada no chamado crescente fértil – uma porção de terras férteis e cultiváveis em meio às terras áridas do Oriente Próximo.

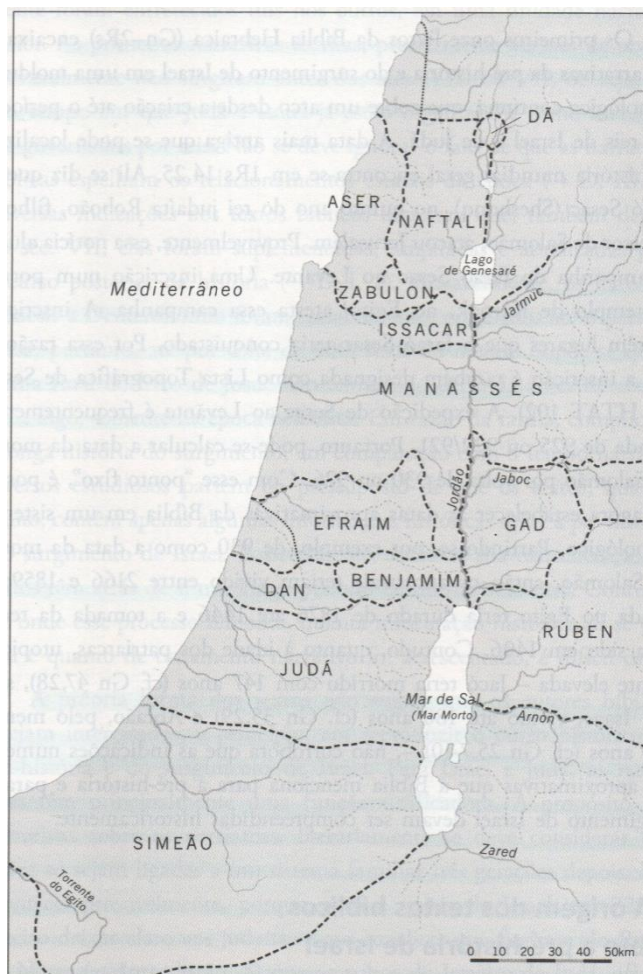
Figura 1 – Crescente fértil



Fonte: Peetz (2022, p. 30).

Embora a origem de Israel, na Bíblia, seja narrada a partir da família construída por Abraão, remontando, portanto, ao séc. XX a.E.C ; tendo a experiência do Êxodo como uma experiência coletiva, a pesquisa histórica tem afirmado que sua origem se dá em um processo pacífico de aliança de tribos, a partir do séc. XII a.E.C. Por isso, desde o princípio, os relatos bíblicos atribuíram um lugar a cada uma das tribos de Israel no Levante. Convém, portanto, que se compreenda a localização aproximada das doze tribos mencionadas pela Bíblia no território do Levante, segundo a tradição de distribuição registrada no Livro de Josué:

Figura 2 – Os territórios atribuídos a cada tribo segundo Js 13–19



Fonte: Peetz (2022, p. 53).

As tribos em aliança passaram por um primeiro período de governo monárquico unificado no séc. X a.E.C. Durante o período, é possível perceber significativa expansão territorial desde o poderio de Saul (Figura 3) até o reinado de Davi (Figura 4), reconhecido por sua política expansionista e por sua capacidade de manutenção do controle nas novas fronteiras, o que gerou uma imagem saudosista de seu governo como o período de maior estabilidade no governo independente de Israel.

As fronteiras delineadas por Davi foram posteriormente mantidas sob o reinado de seu filho e sucessor, Salomão, que, dedicado a grandes construções, como o Templo de Jerusalém, aumentou a cobrança de impostos e, dada a insatisfação popular, enfraqueceu a unidade das tribos e abriu precedentes para a imposição estrangeira de relações de vassalagem cada vez mais duras. Os conflitos resultantes de sua sucessão, por volta de 926 a.E.C ; levaram à divisão do Reino em Israel (norte, com capital em Samaria) e Judá (sul, com capital em Jerusalém), como se pode verificar também na figura 4. O reino de Israel cai sob o domínio da Assíria em 722 a.E.C., com a invasão e conquista da Assíria. O reino de Judá cai sob o domínio da Babilônia, definitivamente, em 598 a.E.C., com a conquista de Jerusalém e o início do Exílio.

ANEXO B – Organização do território de Israel durante o período romano

Desde o retorno do Exílio babilônico, o território em que habitavam os judeus esteve sob o domínio estrangeiro, primeiro do séc. V ao VI a.E.C ; dos persas, depois, a partir do séc. VI a.E.C, dos macedônios, até chegar o domínio romano, a partir do séc. I a.E.C. No início da era cristã, há governadores designados pelo Império Romano que governam determinadas partes das províncias que compunham o Império. A figura 5 mostra a organização do território sob o governo dos sucessores de Herodes, a partir de 4 a.E.C.: Arquelau, Filipe e Herodes Antipas. Essa é a organização que perdura durante a época do Novo Testamento. Após a revolução de Bar-Kochba, em 132-135 E.C ; as províncias da Judeia e da Samaria são unificadas e denominadas Palestina, ou seja, o país dos filisteus. A denominação do país segundo os inimigos históricos de Israel tem por finalidade a humilhação dos judeus.

Figura 5 – A Palestina sob Herodes, Filipe e Arquelau



Fonte: Peetz (2022, p. 284).