
**CONTRA O ETNOCÍDIO DO PROFETA 'ĒLIYYĀHŪ, O TIŠĔBĪ:
CONFLITO E APROPRIAÇÃO DE LUGAR SAGRADO EM UM
PEQUENO REINO DO LEVANTE. ESTUDO DE FONTE HEBRAICA**

**AGAINST THE ETHNOCIDE OF THE PROPHET 'ĒLIYYĀHŪ, THE
TIŠĔBĪ: CONFLICT AND APPROPRIATION OF SACRED SPACE IN A
SMALL KINGDOM OF THE LEVANT. STUDY OF HEBREW SOURCE**

DOI: <http://dx.doi.org/10.15448/2178-3748.2017.2.23675>

João Batista Ribeiro Santos
Doutorando em Ciências da Religião (Universidade Metodista de São Paulo)
Docente da Universidade Metodista de São Paulo
joao.ribeiro@metodista.br

RESUMO: Esta pesquisa tem por objetivo abordar o documento textual hebraico, presente entre os anais da Bíblia hebraica, no qual um profeta lidera um etnocídio no reino norte de *Yiśrā'ēl*. A nossa hipótese é que a textualização sincroniza os conflitos culturais na Síria-Palestina do período Persa Aquemênida em relação ao século 9º A.E.C.; por isso, a análise transdisciplinar contextualiza a cultura de sociedade baseada em linhagem de parentesco, problematizando as interações e as trocas materiais transformadoras do meio ambiente. O etnocídio contra as religiosidades canaanitas resultantes das interações culturais recebe o plano de fundo dos símbolos e divindades locais, a fim de sacralizar o acontecimento de política estatal.

PALAVRAS-CHAVE: Etnocídio. Profetismo. Antigo Oriente-Próximo.

ABSTRACT: This research aims to address the textual document Hebrew, present among the annals of the Hebrew Bible, in which a prophet leads an ethnocide in the Kingdom North of *Yiśrā'ēl*. Our hypothesis is that the textualization synchronizes cultural conflicts in Syria-Palestine in the Achaemenid Persian period 9th century A.E.C.; so the transdisciplinary analysis puts the culture of society based on kinship line, questioning the interactions and exchanges processing materials on the environment. The ethnocide against the Canaanites religiosities resulting from cultural interactions receives the background of local deities and symbols, in order of sanctifying the event of State policy.

KEYWORDS: Ethnocide. Prophetism. Ancient Near East.

Introdução

“A comunicação e a expressão significativa são mantidas por meio do uso de elementos simbólicos – palavras, imagens, gestos – ou de sequências destes” (WAGNER, 2014, p. 110). Desta maneira, compreende-se que as realizações cúlticas têm em seu santuário invenções corpóreas para a divindade evocada. Evita-se com isso os movimentos arbitrários e sons

desconexos ao associar a divindade às experiências cotidianas da cultura. Por esses postulados, nesta pesquisa evitaremos enunciar uma estrutura social – indicada como plano de fundo imagético na epigrafia da Bíblia hebraica a ser analisada – na qual se projete divindades fundadoras.

Introdutoriamente, é razoável significar o contexto não como o local geográfico mas como o lugar de vivências no qual a religião é praticada. O meio ambiente impõe por si mesmo fronteiras distintivas; no interior, os ícones e demais elementos simbólicos se relacionam com a gente (pessoa) na invenção de culturas; no entanto, o contexto não impõe uma geografia restritiva. Roy Wagner (2014, p. 112) afirma que “não há limites perceptíveis para a quantidade e a extensão dos contextos que podem existir em uma dada cultura”, pois pode variar de uma grandeza socioétnica para outra na medida em que as expressões lhe são compreensíveis, além da possibilidade de inclusões, que perfazem inter-relações em ambientes antes de algum modo imutáveis e permanentes, produzindo a própria vida cotidiana.

Assim, como diferenciador conceitual, “o comportamento humano torna-se agência social ao se fundar menos em regulações instintivas selecionadas pela evolução que em regras de origem extrassomática historicamente sedimentadas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013a, p. 297); ainda que existam regras, elas adequam-se aos princípios organizacionais da sociedade, cuja distintividade cultural é construída por sujeitos. Segundo Eduardo Viveiros de Castro (2013a, p. 298), há grandeza em que se pode definir o quadro sociopolítico institucional – morfologia, normas, características sociais –, o quadro da univocidade populacional e o quadro cultural. São nesses quadros definíveis que as sociedades constituídas por linhagem de parentesco da Síria-Palestina se destacam, pois visam os conteúdos afetivos e cognitivos de vivências comunitárias por meio de representações. Nelas, seus discursos e interpretações.

Epigrafia e materialidade

Memórias documentárias e monumentais dos domínios de acontecimentos históricos e dos valores imateriais do antigo Oriente-Próximo que foram preservadas têm sido objeto de deciframento epigráfico – a epigrafia como estudo dos tabletes, “inscrição”, cujos artesãos são chamados de escribas;¹ mas também estes, assim como os decifradores, são chamados de “epigrafistas”. Uma narrativa epigráfica é uma inscrição decifrada, ou a ser decifrada ou

¹ Para especialização nos domínios da História, podem ser classificados como *histor*, *martus*, *autoptes*, *superstes* (quem sobreviveu a uma tragédia e pode referi-la a outros), *scriptor*, *compiler*, *testis* (testemunha que intervém), *autor* (indica a testemunha enquanto a sua palavra deve ser convalidada).

decodificada. As primeiras inscrições cuneiformes decifradas datam do 19º século A.E.C.; em sua forma, “nos tabletes, as escritas variam segundo as épocas, as regiões, as escolas de escribas, os escribas...” (LION; MICHEL, 2011, p. 33). O estudo dos tabletes levou à identificação de lugares de aprendizagem na Mesopotâmia como “casa dos tabletes”.

Textualiza-se perspectivamente mitologias que relatam as proezas de divindades, epepeias de heróis e acontecimentos que elevam personagens aos palácios e ao mundo dos

Figura 1: Objeto cúbico encontrado em Ta'anaq; entende-se que seja dedicado às divindades Yhwh e 'Āšērāh. (Fonte: The Israel Museum, Jerusalem/Israel Antiquities Authority)



deuses; essas características estão presentes nas cópias sumérias, mas também, segundo Françoise Briquel-Chatonnet e Brigitte Lion (2014), são encontradas nos relatos dos reis de Uruk e de Akkad numa lonjura histórica entre o 3º e o 1º milênio A.E.C. Na literatura acadiana existem numerosas autobiografias, biografias e variações literárias, como a ironia; a autobiografia de Sargon afirma-se que ele foi abandonado durante o nascimento e salvo das águas, à semelhança do israelita *Mōšeh*/Moisés.

A epigrafia tem comprovado que as trocas culturais no Levante são de *longa duração*, com testemunhos na

Bíblia hebraica que podem ser buscados na literatura egípcia (*Yōsēp*), babilônia (*Nōah*), assíria (*Mōšeh*) etc.² O documento por nós traduzido para esta pesquisa documenta fortemente o projeto de uma grandeza socioétnica periférica em (re)construção e sua guerrilha de afirmação em local geográfico de culturas de mobilidade, como a iconização plurirreligiosa, que tornaram-se autóctones. O que Marc van de Mieroop (2013, p. 281) conclui sobre as versões de textos realizadas em Ḫatti no segundo milênio A.E.C. é válido para socioetnias mediterrâneas que no

² Apresentamos as evidências de forma introdutória (SANTOS, 2012).

primeiro milênio A.E.C., num longo processo de constituição, cristalizaram-se na linhagem de parentesco identificada como *Yiśrā'ēl*.

Não devemos negar às pessoas da periferia sua criatividade, vendo-as meramente como receptores passivos de uma tradição formada em outros lugares e muito complicada para eles dominarem plenamente. Em vez de ver a literatura babilônica como local para aquela região, devemos considerá-la um exemplo de literatura mundial – o primeiro exemplo dessa literatura, de fato. A literatura mundial pode derivar das literaturas “nacionais”, através de um processo de seleção de obras que podem ganhar significado na tradução. Tal literatura convida uma leitura que vai além do lugar e do tempo. Ele perde seu caráter “nacional” e se torna parte de uma comunidade mais ampla que interage ativamente com o material.³

Fica de certa forma claro, nas inscrições hebraicas, que os escribas israelitas tinham conhecimento de produções literárias regionais – sem olvidar que o desenvolvimento da escrituração israelita deu-se efetivamente em *Bāb-ilī* no século 6º A.E.C. –, mas também capacidade intelectual para decifrar inscrições semitas e pictografias ao afixar suas percepções, ainda que essas sejam reconhecidas atualmente como retroprojeções – a nosso ver, novas realidades num quadro legitimador, no qual situamos o documento deuteronomista de 1Reis 18.19-40.

1Reis 18.19-40

v.¹⁹ E, agora, envia, junta a mim a todo o *Yiśrā'ēl* para a montanha do *Karēmel*; e os profetas do *Ba'al*, quatrocentos e cinquenta,

e os profetas da *'Āšērāh* quatrocentos os que comem da mesa de *'Īzābel*.

v.²⁰ E enviou *'Aḥ'āb* a todos os filhos de *Yiśrā'ēl*; e juntou os profetas para a montanha do *Karēmel*.

v.²¹ Então se achegou *'Ēliyyāhū* a todo o povo, e disse: “Até quando vós trocareis [*pōsēḥîm*] sobre duas muletas [*hassē'ippîm*]? Se *Yhwh* [é]

o *'Ēlōhîm*, ide atrás dele, e se [é] *Ba'al*, ide atrás dele”. Mas não responderam o povo a ele palavra [*wēlō' - 'ānū hā'ām 'ōtô dābār*].

³ “We should not deny the people of the periphery their creativity, seeing them merely as passive recipients of a tradition formed elsewhere and too complicated for them to master in full. Rather than viewing Babylonian literature as local to that region, we should consider it an example of world literature – the earliest example of such literature, in fact. World literature can derive from ‘national’ literatures, through a process of selecting works that can gain meaning in translation. Such literature invites a reading that reaches beyond place and time. It loses its ‘national’ character and becomes part of a wider community that actively interacts with the material.”

v.22 E disse *'Ēliyyāhū* ao povo: “Eu restei profeta [*nābī'*] para *Yhwh* somente eu, e os profetas do *Ba'al* [*únābī'ê haBa'al*] quatrocentos e cinquenta homens”.

v.23 E deem para nós dois novilhos, e escolham para eles o novilho, o um [*happār hā'ehād*], e que o despedacem [*wiynattēhuhū*], e que ponham sobre as madeiras, e fogo não ponham; e eu prepararei o novilho, o outro [*'et-happār hā'ehād*], e instalarei sobre as madeiras, e fogo não porei.

v.24 E gritareis [*Ūqērā'tem*] em nome de vosso *'Ēlōhīm*, e eu gritarei [*'eqērā'*] em nome de *Yhwh*, e será o *'Ēlōhīm* que responder no fogo [*bā'ēs*] ele [será] o *'Ēlōhīm*. E respondeu todo o povo, e disseram [*wayya'an kāl-hā'ām wayyō'mērū*]: “Boa a palavra”.

v.25 E disse *'Ēliyyāhū* aos profetas do *Ba'al*: “Escolhei para vós o novilho, o um [*happār hā'ehād*], e preparai primeiro, porque vós [sois] os numerosos [*hārabbīm*]; e gritai em nome de vosso *'Ēlōhīm*, e fogo não poreis”.

v.26 E pegaram o novilho que deu para eles, e prepararam, e gritara em nome do *Ba'al*, desde a manhã e até o meio dia, exclamando [*lē'mōr*]: “Ó *Ba'al*, responde-nos! [*haBa'al 'ānēnnū*]”. E não houve voz e inexistiu quem respondesse; e trotavam diante do altar que fez [*'āsāh*].

v.27 E aconteceu, ao meio dia, e ironizou deles *'Ēliyyāhū*, e dizia: “Gritai em grande voz [*qirē'ū bēqōl-gādōl*], porque *'Ēlōhīm* ele, porque preocupação [*kī síah*], e porque ausência para ele, e porque caminho para ele [*wēkī-sīg lō wēkī-derek lō*]; talvez adormecido ele e despertará”.

v.28 E gritaram em voz grande, e retalharam-se conforme o costume deles [*wayyitēgōdēdū kēmišēpāṭṭām*], com os punhais e com as lanças [*bahārābōt ūbārēmāhīm*], até despejarem sangue sobre eles.

v.29 E aconteceu, com passar o meio dia, e anunciavam [*wayyitēnabbē'ū*], até para elevarem o dom [*'ad la'ālōt hamminēhāh*]; mas inexistiu voz, e inexistiu quem respondesse, e inexistiu atenção [*wē'ēn qāšev*].

v.30 E disse *'Ēliyyāhū* para todo o povo: “Acercai-vos a mim”. E acercaram-se todo o povo a ele; e restaurou o altar de *Yhwh*, o que [estava] destruído.

v.31 E pegou *'Ēliyyāhū* doze pedras, conforme o número das tribos dos filhos *Ya'aqōb* que aconteceu; que aconteceu palavra de *Yhwh* [*hāyāh dēbar-Yhwh*] a ele, dizendo: “*Yisrā'el* será teu nome”.

v.³² E edificou [com] as pedras altar [*mizēbēah*] em nome de *Yhwh*; e fez valeta [*tē'ālāh*] com capacidade de duas medidas, semente derredor para o altar [*zera' sābīb lammizēbēah*].

v.³³ E empilhou as madeiras, e despedaçou o novilho [*wayēnattah' et-happār*], e colocou sobre as madeiras.

v.³⁴ E disse: “Enchei quatro cântaros águas [*milē'û' arēbā'āh kaddīm mayim*] e derramai sobre o sacrifício [*'al-hā'ōlāh*] e sobre as madeiras”; e disse: “Repeti [*šēnū*]”. E repetiram. E disse: “Fazei pela terceira vez [*šallēšū*]”. E fizeram pela terceira vez.

v.³⁵ E iam [*wayyēlēkū*] as águas derredor para o altar; e também o canal encheu de água.

v.³⁶ E aconteceu, no subir do dom [*ba'ālôt hamminēhāh*], e acercou-se *'Ēliyyāhū*, o profeta, e disse: “*Yhwh*, o *'Ēlōhīm* de *'Abērāhām*, *Yiṣḥāq* e *Yiśrā'el*, hoje será conhecido, porque tu [és] *'Ēlōhīm* em *Yiśrā'el*, e eu teu escravo [*'abēdekā*] realizei todas estas coisas [*kā-hadēbārīm hā'ēlleh*].

v.³⁷ Responde-me, *Yhwh*, responde-me, e que saibam este povo [*wēyēdē'û hā'ām hazzeh*] que tu, *Yhwh*, [és] o *'Ēlōhīm*; e tu fizeste rodear o coração deles para trás”.

v.³⁸ E caiu fogo de *Yhwh*, e consumiu o sacrifício e as madeiras, e as pedras, e a poeira [*wē'et-he'āpār*], e as águas que no canal lambeu [*wē'et-hammayim' āšer-battē'ālāh liḥēkāh*].

v.³⁹ E viu todo o povo, e caíram sobre as faces deles [*wayyarē' kāl-hā'ām wayyippēlū' al-pēnēhem*]; e exclamaram: “*Yhwh* ele [é] o *'Ēlōhīm*! *Yhwh* ele [é] o *'Ēlōhīm*!”

v.⁴⁰ E disse *'Ēliyyāhū* a eles: “Agarrai os profetas do *Ba'al*, ninguém não escape dentre eles [*'iš' al-yimmālēt mēhem*]”. E os agarraram, e os fez descer [*wayyitpēsūm wayyōridēm*] *'Ēliyyāhū* ao arroio [*'el-naḥal*] de *Qišōn*, e os massacrou ali [*wayyišēḥātēm šām*].⁴

O documento hebraico é registro traditivo inibidor da monolatria e das religiões populares praticadas pelas populações do antigo *Yiśrā'el* desde a época dos assentamentos tribais no Levante. Erhard S. Gerstenberger situa o documento na ulterior época Persa Aquemênida. Para Gerstenberger (2014, 305), nessa época “não é a religião persa (ou babilônia) que coloca em perigo a fé de Israel, mas o culto vizinho dos fenícios”. A abertura territorial no vale do Jordão proporcionava as interações culturais, não apenas com a vizinha Fenícia mas também com as populações da Transeufratênia.

⁴ A tradução literal do documento foi realizada pelo autor diretamente da Bíblia hebraica (cf. ELLIGER; RUDOLPH, 1997).

Embora muitas narrações do ciclo de *'Ēliyyāhū* não contenham descrições históricas, podem ter sido originadas em tradição oral antiga preservada por pastoralistas em rota de peregrinação e trânsito comercial norte-sul – por exemplo, *Šōmērōn-Kuntillet 'Ajrud* –, desde a costa fenícia do Mediterrâneo. Na travessia leste-oeste do vale do Jordão, os acontecimentos envolvendo o profeta estão ligados a *Šōmērōn*, ao vale de *Yizre 'e'l* e ao território de *Gil'ād*. As evidências históricas são fornecidas pelos relatórios de pesquisa arqueológica. Israel Finkelstein (2015, p. 132) afirma que “o ciclo de Elias-Eliseu [*'Ēliyyāhū- 'Ēlišā*] no livro dos Reis [Bíblia hebraica] contém material genuíno sobre o Reino do Norte no tempo da dinastia omrida, por exemplo, em relação a Jezrael [*Yizre 'e'l*], o fim da dinastia e o ataque de Hazael [*Haza 'el*, c. 842-800 A.E.C.], rei de Aram Damasco [*'Ārām-Dammešeq*] contra Israel [*Yisrā 'ēl*]”.

Há evidências do século 5º A.E.C. de culto icônico no templo judaico de Elefantina no Egito; consta daquele templo uma lista de oferendas dedicadas a *Yhwh*, em inscrições *Yhw/Yhh*, juntamente com a deusa *'Anat-Yahu*, “consorte” de *Yhwh*, e *'Anat-Betel*. Essas trocas materiais na cultura religiosa estão documentadas, segundo S. David Sperling (2007, p. 431), por meio da figura de *'Ēl*, o maioral do panteão do norte da *Sūriyā*.

A emergência da ideologia política como plano de fundo do monoteísmo objetivamente restritivo, presente nos livros da Bíblia hebraica dos períodos exílico (século 6º A.E.C.) e pós-exílico, não chegou a dizimar as culturas de mobilidade.

A construção teológica da aliança com Yahweh refletia o fato mundano da união política. Yahweh tornou-se, em essência, “a bandeira” que todo israelita saudou. Como o próprio Yahweh não tinha conexões prévias conhecidas com o culto e o mito cananeus, a lealdade exclusiva a ele serviu para fortalecer a solidariedade do grupo recém-formado. Inicialmente uma vantagem, a ausência de Yahweh das tradições míticas locais significava que as necessidades religiosas servidas por deuses do tempo, da agricultura, da fertilidade e dos corpos celestes não seriam cumpridas. Em um ambiente monoteísta, a monolatria é perfeitamente sensata; você adora um deus porque é o único. Em contraste, restringir o culto a um deus quando outros são reconhecidos por existir é difícil de defender. Na verdade, ignorando poderes que se sabia serem potentes poderia ser perigoso, e relativamente poucos israelitas no início do primeiro milênio A.E.C. assumiram o risco.⁵

⁵ “The theological construct of covenant with Yahweh mirrored the mundane fact of political union. Yahweh became, in essence, ‘the flag’ that every Israelite saluted. Because Yahweh himself had no known prior connections to Canaanite cult and myth, exclusive loyalty to him served to strengthen the solidarity of the newly formed group. Initially an advantage, the absence of Yahweh from the local mythic traditions meant that the religious necessities served by gods of weather, agriculture, fertility, and the heavenly bodies would be unmet. In a monotheistic environment, monolatriy is perfectly sensible; you worship one god because it is the only one. In contrast, restricting worship to one god when others are acknowledged to exist is difficult to uphold. In fact, ignoring powers that one knew to be potent could be dangerous, and relatively few Israelites in the early first millennium BCE took the risk.”

A consciência do perigo do abandono a uma determinada divindade pode ser uma chave de compreensão para a grande diversidade da prática cúltica,⁶ posto que a autoctonia no Levante não garantia o isolamento naquela região de intenso trânsito migratório. No documento que traduzimos é possível notar o encadeamento discursivo e a evocação simbólica para a ideologia do leitor,⁷ construindo o processo enunciativo da recepção cultural; este obedece a um *princípio de pertinência* previamente dado pela existência da razão política do acontecimento. A alusão às práticas de cultos sacrificais não constitui uma interpretação, daí não haver incoerência na razão enunciada.

A evocação textual compósita recebe moldura retrojetada para o século 9º A.E.C., em busca de autoridade ancestral para o monoteísmo emergente, e revela a intransigência religiosa do sacerdotado do Segundo Templo do período Persa Aquemênida. A intransigência alcançou a violência; abstraído, isso tem fornecido subsídio inclusive acadêmico para paráfrases bíblicas, principalmente porque ainda não se estabeleceu uma significância ou um conceito de “violência” com validade metodológica (CARDOSO, 2009; BAUMANN, 2011). Há a “violência estrutural” (indireta) e a “violência individual” (direta); pode-se apresentar ainda os *sentidos*. No entanto, “falar da ‘violência’ de Deus e designar ações violentas concretas torna-se problemático, pois a ‘violência’ de Deus é geralmente compreendida apenas como poder e, portanto, de modo neutro e positivo” (BAUMANN, 2011, p. 33). Gerlinde Baumann tem a intenção de encontrar o cogito inicial em procedimentos sob a perspectiva da ética, tentativa que Ciro Flamarion Cardoso (2009) não postula.

Com relação à periodização arqueológica na qual situamos o acontecimento, século 9º A.E.C., Cardoso (2009, p. 12-13), após mencionar o contraste quanto ao acesso a documentação textual sobre sociedades mais antigas (Egito faraônico) e sociedades mais recentes (Roma republicana), cita um caso de violência estatal no qual quem preside a execução de dois policiais núbios é um sumo sacerdote (Piankhi), na presença de um escriba; também a “lesa-majestade”, nessa época, conta-se como crime religioso. De certa forma, o que fora mencionado apenas se aproxima da nossa perspectiva, do horizonte argumentativo, mas serve à informação pela temporalidade da violência na história do político e na religião. Em adição, a textualização do etnocídio do profeta *’Ēliyyāhū* aduz a conflitos de poder regional, onde a coerção – por parte

⁶ Recentemente publicamos uma pesquisa com abundância de fontes arqueológicas e documentos literários na qual apresentamos evidências das trocas materiais e interações culturais, principalmente no campo religioso, em *Yiśrā’el* no período monárquico (SANTOS, 2016).

⁷ A base para a nossa apreensão linguística do documento está em importante estudo de Tzvetan Todorov (2014; cf. particularmente p. 33 e 93-95), sobre o qual ainda citaremos.

de *'Ēliyyāhū* – antecede o etnocídio. Nesse ponto, a violência tipifica a religião de *Yhwh*, e o silêncio que contrapõe a violência que extermina, à maneira sacrificial, seres humanos e animais torna-se a virtude dos adoradores do *Ba'al* da montanha do *Karēmel*, nas proximidades da costa mediterrânea do reino norte de *Yisrā'el*.

Como dado de caracterização, o documento textual pode ser apresentado como excerto da “filosofia da história” exemplar ao que poderíamos denominar de anais de *Yēhū'* (2Reis 9–10), a coerência temática e ideológica o indicam especificamente na retroprojeção dos vestígios da oralidade tribal de cultos sacrificais em monumentos oficiais – faz-se memória de interpretação de fato. Evidentemente, a historiografia está envolta a lendas proféticas que remontam à época da oralidade tribal e quer aludir à grandeza da divindade encetada para a veneração do profeta, numa textualização teologicamente elaborada, pois o conflito que finda com o etnocídio não é guerra de divindades,⁸ com efeito, esta intencionalidade fica quase inapreensível.

O tipo profético geralmente tem um forte caráter didático e teológico, na medida em que a concretização do oráculo é prova do poder de *Iahweh*. Esse tipo ou motivo narrativo demonstra grande afinidade com a função oracular da profecia clássica, que enfatiza especialmente a palavra profética da sentença ou da promessa (SETERS, 2008, p. 315).

Se na textualização do etnocídio o redator deuteronomista tenha apostado glosas para a fluidez argumentativa na estrutura historiográfica, como demonstram as unidades literárias integradas ao esquema cronológico dos anais reais e ao combate à *Bīt Ḥumriya* (assírio: *Bīt Ḥu-um-ri-i*; Casa de *'Omrī*), a nossa análise dele como um exemplar contextual para o ulterior extermínio perpetrado por *Yēhū'* acentua a periodização literária envolvendo as culturas de mobilidade num estágio sedimentar.

O lugar é particularizado na medida em que apresenta os empreendimentos da gente local, por isso um dos entendimentos de cultura, para Marilyn Strathern (2014b, p. 446), é “o funcionamento da atividade humana como tal”. Seus efeitos refletem-se no meio ambiente e no sistema religioso. Aqui cabe mencionar que o ambiente construído pelas pessoas proporciona a escala das atividades: a forma dos ícones, o lugar nuclear a partir do qual o meio ambiente se desenvolve em torno das pessoas, os produtos cultivados, a arquitetura.

⁸ Aqui, importa citar, divergimos da valiosa pesquisa de Gerlinde Baumann (2011, p. 29), que situa a violência de 1Reis 18 num “tipo de luta das divindades por meio de seus profetas”; entendemos que o etnocídio faz parte dos conflitos provocados por grupo contrário às mutações, hibridismos e rupturas provocados pelas interações culturais, por isso o situamos no âmbito do político. Mesmo a propósito de uma superestrutura, seria possível colocar o aspecto econômico à frente do aspecto meramente religioso.

O resultado é uma espécie de síntese vivencial: entende-se que terra sagrada é terra produtiva, fertilizada por quem fez e por quem faz parte do solo e se alimenta dele, diferente de terra para exploração mercantil (compra, empréstimo, venda, manipulação) que impede grandezas socioétnicas de serem multiculturais e plurirreligiosas, principalmente aquelas fundadas na mobilidade. A religião tende a diminuir o estado de tensão das populações móveis, ou circunstancialmente móveis, distintivamente entre as populações lineares e as grandezas sedentárias baseadas na hierarquia.

É possível apreende-rmos, portanto, os indícios de uma divergência entre a religião do

Figura 2: Objeto em cerâmica encontrado na base comercial de Kuntillet 'Ajrud; na inscrição lê-se "Yhwh e sua 'Āšērāh". (Fonte: The Israel Museum, Jerusalem/Israel Antiquities Authority)



Ba'al e a religião de *Yhwh*. Para Reinhard Bernbeck (2008, p. 48), o meio ambiente agrário, com suas culturas de mobilidade, está contraposto, em suas distinções culturais, nas fontes escritas pelos sedentários, invariavelmente urbanos. Eis uma chave para compreender as diferenças e os conflitos. A disputa do lugar sagrado (a *montanha*), pois a mobilidade de longo termo é sazonal, pode conectar mais de um local nas trocas materiais, dependendo do acesso à fauna e às terras agricultáveis; mas isso não depende necessariamente do

sistema agrícola (BERNBECK, 2008, p. 50).

A nosso ver, mesmo o lugar de vivências sendo de interações através de encontros sociais e a mobilidade, um jogo de trocas culturais de aproximação e distanciamento, a sacralidade não é redutora nem inibe a posse. Neste caso, a religião de *Yhwh* ao querer impor-se, por meio do profeta *'Ēliyyāhû* (século 9º A.E.C.), torna-se um poder invasor na montanha

do *Karēmel*. Assim, o adorador de *Yhwh* caracteriza-se como um Outro inimigo, impedindo qualquer vínculo social no quadro da religião,⁹ afecção necessária para a crença.

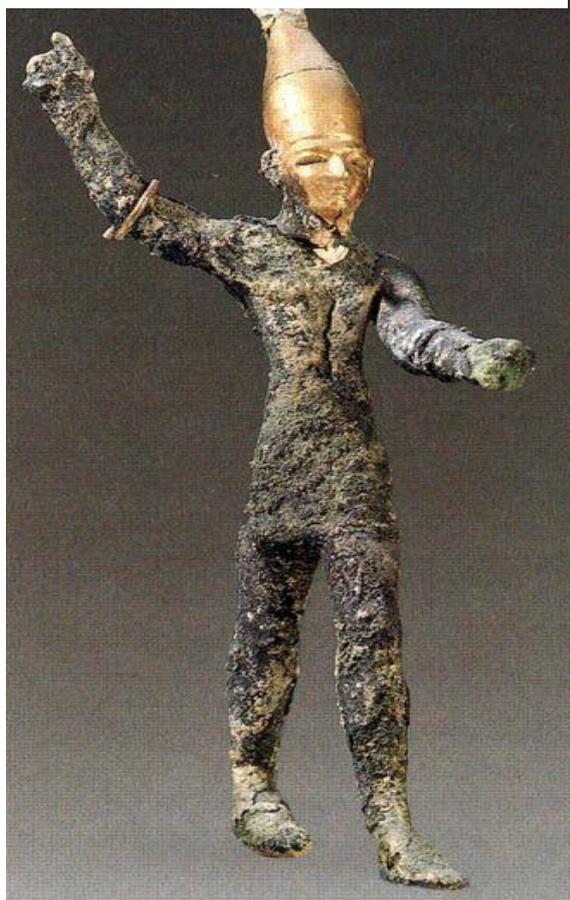
Restam ainda os mecanismos dos artefatos e da violência. A pesquisa do etnocídio, este colocado numa moldura religiosa, deve vinculá-lo ao político, à destruição da cultura, dos modos de vida, como abordado por Pierre Clastres (2014a). Clastres (2014a, p. 79) enfatiza que

“a negação etnocida do Outro conduz a uma identificação a si”; evidentemente, esse etnólogo jamais se deteve nas inscrições semitas antigas, no entanto a sua brilhante pesquisa sobre a violência é-nos imprescindível. Ao se considerar o herdeiro do javismo e a religião de *Yhwh* a única expressão válida, o profeta *'Ēliyyāhū* violenta a alteridade cultural, a inferioriza em relação ao seu projeto de Estado – que enfim será estabelecido por meio do golpe de Estado perpetrado pelo militar *Yēhū'* (841-814 A.E.C.), por volta do ano 841.

Sabemos que “as imagens ‘contêm’ os eventos” (STRATHERN, 2014a, p. 211), e as imagens são visualizadas por meio dos ícones. No caso do Levante, percebe-se a extrema personalização por performances e corpos que assumem formas específicas,

refletindo o autoconhecimento das pessoas. No plano de fundo do contexto por nós abordado, talvez os ícones – animais e grãos, lenha, pedras, figuras topográficas, água, teatralidade – sejam mesmo, como alude Marilyn Strathern (2014a, p. 228) a propósito do conceito de artefato, “encenação de eventos, como memoriais e celebrações de contribuições passadas e futuras”. Potencialmente, “os eventos podem ser entendidos como resultados inevitáveis – e,

Figura 3: Ba'al de Ugarit, c. século 13º A.E.C. Fonte: Musée du Louvre.



⁹ Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 226) propõe que “o vínculo social pressupõe a autorrelação como origem e modelo”.

portanto ‘naturais’ – dos arranjos sociais ou, de forma ainda mais aguda, como o encontro fortuito que não havia sido previsto por esses arranjos” (2014a, p. 212). Como formas significantes, as encenações são “artefatos produzidos pelas pessoas (sejam elas humanas ou não), estratégias, exibições de destreza, até mesmo truques” (2014a, p. 218); sendo o evento, a um tempo acontecimento e estrutura social inventada.

Marilyn Strathern não reduz conceitualmente o passado como um conjunto de eventos irrecuperáveis; a sua análise procura incluir o relato como algo capaz de estabelecer uma relação entre os acontecimentos e as estruturas. Logo, diante da lonjura histórica – tão impeditiva para a historiografia, *métier d'historien*, e para a reconstrução, *faire de l'histoire* – os indícios do documento textual tornam-se a nossa matéria-prima contingente. Indícios que nesta pesquisa podem ser caracterizados de *paradigmáticos* – “o verossimilhante cultural, isto é, o conjunto das normas e dos valores que determinam o que é conveniente no seio de uma sociedade” (TODOROV, 2014, p. 34). A contingência sem abstração literária, por questões tematizantes, guarda-nos do percurso ao que Amélie Kuhrt (2014, p. 102) apresentou como “mitos contados acerca de certos profetas, Elias e Eliseu”.¹⁰

Contextos e meios

Mesmo “quando um elemento é invocado fora de um tal contexto, lançamos mão e fazemos uso do caráter, da realidade e da importância desse contexto como ‘associações’ do elemento” (WAGNER, 2014, p. 113), a questão em relação à religião de *Yhwh* naquela multicultural Síria-Palestina traz em si o fato de as associações convencionais do *Ba'al* estarem em seu meio ambiente próprio, ainda que entre variações simbólicas, enquanto que *Yhwh* aparece como uma cultura impositiva e redutora sem a significância relativa dos contextos, ou seja, não tem mediação de elemento simbólico autoevidente. Por este aspecto, contra a insólita emergência de *Yhwh*, o predomínio do caracteristicamente jovem *Ba'al* tem a seu favor o fato de que “todo pensamento, ação, interação, percepção e motivação humana pode ser entendida como uma função da construção de contextos lançando mão das associações contextuais de elementos simbólicos (semióticos)” (WAGNER, 2014, p. 120-121). Faltaram, portanto, a *Yhwh*, as associações contextualmente simbólicas da religião para um futuro controle da territorialidade.

¹⁰ Acerca da produção de documentação textual, com a abordagem da objetivização etnográfica (cf. SANTOS, 2013).

Em seus correlatos objetivos, “objetificada” por meio de seus símbolos, a religião representa a gente que dela expressa parte de suas experiências. E não só isso, os contextos de cultura não assimilam a força de tradição nas mutações religiosas; com efeito, nas culturas de mobilidade as tradições são continuamente reinventadas (WAGNER, 2014, p. 138; BASTIDE, 2006, p. 124-125; cf. as figuras 1-4 na perspectiva das mutações e hibridizações religiosas), o que faz com que a religião ritual de *Yhwh*, neste caso o conflito desafiante no lugar sagrado do *Ba'al*, seja necessariamente estranha, pois a interdependência é construída por meio das interações culturais – da mutualidade das convenções – para o caso de plurirreligiosidade regional.

Em sociedades tribais e outras, que enfatizam a articulação deliberada de contextos não convencionalizados, os controles diferenciadores são recriados por atos de *coletivização*, por convencionalização deliberada. Neste último caso, a necessidade de novidade é suprida de tempos em tempos pela *reformulação* dos contextos convencionais por parte de profetas, líderes de cultos ou “fazedores de leis”, ou pela importação de cultos exóticos, que desempenha um papel tão evidente na vida dos povos tribais (WAGNER, 2014, p. 154-155).

De fato, não havendo interação, e sim invasão do sagrado por representante humano de outra divindade, inexistem espaçotemporalidade de experiência objetiva e realidade vivida – afecção – para a necessária estrutura materializante, distinção apriorística para grandezas socioétnicas baseadas em parentesco, nas quais a atividade religiosa é atividade produtiva, nunca meramente ritualística. Por outros termos, para uma religião icônica – não apenas para o xamanismo – “os sujeitos, tanto quanto os objetos, são vistos como resultantes de processos de objetivação: o sujeito se constitui ou reconhece a si mesmo nos objetos que produz, e se conhece objetivamente quando consegue se ver ‘de fora’, como um ‘isso’”, assim “a forma do Outro é a pessoa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013b, p. 358). Nesse sentido, os ícones mantêm a intencionalidade primeva da divindade, igualmente como Sujeito e cultura, ou seja, uma intencionalidade não meramente material, conquanto nem o corpo é “uma substância material mas afecção ativa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013b, p. 382).

Esta é uma característica relacional, afinal “a cultura reside na repetição ou na replicação de ideias, e o que faz com que uma cultura seja intrinsecamente rica são as diferentes conjunturas em que valores específicos são repetidos e, portanto, reconhecidos ou encontrados a toda hora” (STRATHERN, 2014b, p. 447), tornando-se memórias, antes, por vezes, sistemas autorreferenciais. Mas há a questão antropológica da visão local: muda o *mundo* visto, ainda que a cultura material seja assemelhada com a de outrem; ainda que a divindade seja comum,

são outros os objetos para a expressão de espiritualidade, geradora da redefinição das afetividades em novas formas de corporeidades. Embora na cultura inventada nos lugares de cerimônia cültica a iconicidade da linguagem possa ser transmitida por audições, estes estímulos não sobrepõem aos visuais na paisagem sagrada.

Consideremos a questão da guerra no lugar sagrado do *Karēmel*, onde o fator econômico não constitui claramente a infraestrutura, apesar de possivelmente estar imbricado na tentativa de apropriação regional por parte de um grupo representado pelo profeta *'Ēliyyāhū*. Tal



Figura 4: 'Ēl, deus criador de Kēna'an (bab.: Kinahnu), c. 1400-1200 a.C. (bronze com ouro) (The Oriental Institute Museum - University of Chicago - Reg. DSC07734)

atividade guerreira demonstra que a economia das grandezas não totalmente urbanizadas é uma economia da abundância e não da escassez (CLASTRES, 2014b, p. 229); além disso, possibilita reconstruir a religião como núcleo estrutural da sociedade no contexto das trocas materiais e das interações culturais do Levante. Por significância conceptual da aporia enunciada, ao acontecimento falta a semiofagia guerreira na montanha. Inexiste sequer acento do que Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 161) denomina de “economia da alteridade predatória”, apesar da presença nomeada de recursos simbólicos. A sociabilidade da religião do *Ba'al* demonstra prescindir de algum ciclo no

qual o humano é oferecido em holocausto.

A plurirreligiosidade descrita – profetas do *Ba'al* e profetas da *'Āšērāh* – evidencia a independência política local, não obstante a narrativa historiográfica ter a intenção de fazê-la oficial quando menciona o rei *'Aḥ'āb* (874-853 A.E.C.) como um adorador do *Ba'al*. Como parte da resistência cultural popular consta a incorporação da divindade *'Āšērāh*, atestada em objetos reais acadianos desde o século 15º A.E.C., como consorte de *Yhwh*, outra divindade semita, enfim adotada pela aristocracia templar do antigo *Yisrā'ēl*, num panteão onde já

encontravam-se o maioral canaanita *'Ēl* e o jovem *Ba'al*. Parece-nos que Pierre Clastres compreende adequadamente a sociedade antiga ao afirmar que ela está atenta em preservar sua autonomia e interditar a alienação; logo, a indivisão faz parte da política local. Na autonomia “as relações amistosas de troca só se desenvolvem, portanto, entre grupos próximos uns dos outros, os grupos distantes são excluídos” (CLASTRES, 2014b, p. 240); com efeito, na narrativa do invasor a guerra tem a intenção de abolir a liberdade, intenta a dissolução da diferença – este dado escavado merece ênfase: intenta-se a dissolução da diferença.

É um risco científico presumir que o etnocídio deixa como legado uma unidade homogênea regional – aliás, sequer local –, pois “a sociedade primitiva recusa acima de tudo: identificar-se aos outros, perder o que a constitui como tal, seu ser e sua diferença, a capacidade de se pensar como um Nós autônomo” (CLASTRES, 2014b, p. 241). A função da guerra nas grandezas com algum contato biológico mas em litígio “nada deve à caça, que ela se enraíza não na realidade do homem como espécie, mas no ser social da sociedade primitiva, que ela aponta, para sua universalidade, não para a natureza mas para a cultura” (CLASTRES, 2014b, p. 225). Por isso, o etnocídio na montanha do *Karĕmel* não pode ser relacionado às guerras de conquista estatal ocorridas por períodos no Levante, tampouco, mesmo tratando-se de uma região controlada à época por pequenos reinos por vezes sob protetorados imperiais, relacioná-lo ao controle comercial. Com certa autonomia, em cujo centro difusor provavelmente se encontra a religião, pode-se afirmar, a propósito da sociedade estabelecida no *Karĕmel*, que a autossustentabilidade a torna independente politicamente.

Com relação especificamente à Bíblia hebraica, no dizer de Gerlinde Baumann (2011, p. 42), “a violência é então tematizada apenas quando parece digna de tradição; isso significa: quando se deixa encaixar numa moldura religiosa”. A violência tendo os *'ēlīm* ou *īlūm* como perpetradores deve incluir a perspectiva apenas indiretamente. Para além desse aspecto, os extermínios, difíceis de serem apreendidos numa moldura religiosa, abordados de alguma forma positiva ou negativamente, ficam excluídos do horizonte epigráfico para a pesquisa histórica. Em adição, o plano de fundo do etnocídio, dentro do quadro da objetividade dos sentidos, apresenta-se numa memória coletiva política.

Referências

BASTIDE, Roger. Sociologia das mutações religiosas. In: O sagrado selvagem e outros ensaios. Tradução de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Schwarcz, 2006, p. 111-126.

BAUMANN, Gerlinde. Entender as imagens divinas de violência no Antigo Testamento.

Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2011.

BERNBECK, Reinhard. An Archaeology of Multisited Communities. In: BARNARD, Hans; WENDRICH, Willeke Z. (Ed.). *The Archaeology of Mobility: Old World and New World Nomadism*. Cotsen Advanced Seminars 4. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press at University of California, 2008, p. 43-77.

BRIQUEL-CHATONNET, Françoise; LION, Brigitte. La littérature narrative. In: BORDREUIL, Pierre; BRIQUEL-CHATONNET, Françoise; MICHEL, Cécile (Dir.). *Les débuts de l'Histoire: civilisations et cultures du Proche-Orient ancien*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Éditions Khéops, 2014, p. 366-372.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Violência e política no Egito antigo. In: BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha; MOURA, José Francisco de (Org.). *Violência na história*. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2009, p. 9-20.

CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. 3. ed. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2014a, p. 77-87.

CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. In: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. 3. ed. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2014b, p. 215-253.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Hrsg.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FINKELSTEIN, Israel. O reino esquecido: arqueologia e história de Israel Norte. Tradução de Silas Klein Cardoso e Élcio Valmiro Sales de Mendonça. São Paulo: Paulus, 2015.

GERSTENBERGER, Erhard S. Israel no tempo dos persas: séculos V e IV antes de Cristo. Tradução de Cesar Ribas Cezar. São Paulo: Loyola, 2014.

KUHRT, Amélie. *El Oriente Próximo en la Antigüedad: c. 3000-330 a.C. Vol. 2: La transformación política y los grandes imperios (c. 1200-330)*. Traducción de Teófilo de Lozoya. Barcelona: Editorial Crítica, 2014.

LION, Brigitte; MICHEL, Cécile (Org.). *Escritas cuneiformes: história, usos e deciframento*. Tradução de Marcelo Rede. São Paulo: Targumim, 2011.

MIEROOP, Marc van de. Beyond babylonian literature. In: ARUZ, Joan; GRAFF, Sarah B.; RAKIC, Yelena (Ed.). *Cultures in contact: from Mesopotamia to the Mediterranean in the second millennium B.C.* New York; New Haven: The Metropolitan Museum of Art; Yale University Press, 2013, p. 276-283.

SANTOS, João Batista Ribeiro. As fontes epigráficas e as antigas narrações judaicas da origem mediterrânea do antigo Israel. *NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade*, Rio de Janeiro, n. II, Ano V, p. 64-71, 2012.

SANTOS, João Batista Ribeiro. Pertinências entre os anais egípcios e a biografia antiga: ensaio

historiográfico sobre escrita e ideologia nas inscrições cuneiformes e hieroglíficas de eventos oficiais e memoriais do Egito antigo. Em *Tempo de Histórias*, Brasília, v. 23, p. 7-21, ago.-dez., 2013.

SANTOS, João Batista Ribeiro. Interações no campo religioso no reino norte de Yísrá'el no século IX° a.C.: a cultura como problema político na Bíblia hebraica (2Reis 9–10). *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, vol. 16, n. 3, p. 197-219, sep.-dez., 2016.

SETERS, John van. Em busca da história: historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica. Tradução de Simone Maria de Lopes Mello. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

SPERLING, S. David. Monotheism and ancient israelite religion. In: SNELL, Daniel C. (Ed.). *A companion to the ancient Near East*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007, p. 430-442.

STRATHERN, Marilyn. Artefatos da história: os eventos e a interpretação das imagens. In: O efeito etnográfico. Tradução de Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2015a, p. 211-229.

STRATHERN, Marilyn. Ambientes internos: um comentário etnográfico sobre a questão da escala. In: O efeito etnográfico. Tradução de Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2015b, p. 439-466.

TODOROV, Tzvetan. Simbolismo e interpretação. Tradução de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O conceito de sociedade em antropologia. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. 5. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013a, p. 295-316.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. 5. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013b, p. 345-399.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify; N-1 Edições, 2015.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

ARTIGO ENVIADO EM: 14/04/2016

ARTIGO ACEITO PARA PUBLICAÇÃO EM: 12/02/2017