

Fernando Mattioli Vieira

***E o homem que murmura contra o ensinamento secreto da Yahad será expulso e não
mais voltará (1QS 7:17).
A expulsão na comunidade judaica do mar Morto***

Fernando Mattioli Vieira

***E o homem que murmura contra o ensinamento secreto da Yahad será expulso e não
mais voltará (1QS 7:17).
A expulsão na comunidade judaica do mar Morto***

Tese apresentada à Faculdade de
Ciências e Letras – UNESP/Assis para a
obtenção do título de Doutor em
História. (Área de Conhecimento:
História e Sociedade)

Orientador: Ivan Esperança Rocha

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA ÁREA DE BIBLIOTECA –
CAMPUS EXPERIMENTAL DE DRACENA – UNESP.

V658a

Vieira, Fernando Mattioli.

E o homem que murmura contra o ensinamento secreto da Yahad será expulso e não mais voltará (1QS 7:17): a expulsão na comunidade judaica do mar Morto / Fernando Mattioli Vieira. – Assis : [s.n.], 2014.
269 f. : il.

Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis - Universidade Estadual Paulista.

Bibliografia.

1. Expulsão. 2. Judeus - Civilização. 3. Judeus - Condições sociais. 4. Manuscritos do Mar Morto. I. Título.

CDD 22
909.049 24

Fernando Mattioli Vieira

***E o homem que murmura contra o ensinamento secreto da Yahad será expulso e não
mais voltará (1QS 7:17).
A expulsão na comunidade judaica do mar Morto***

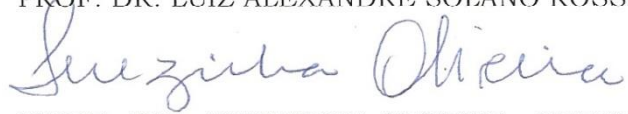
Data da Aprovação: 29/07/2014

COMISSÃO EXAMINADORA


Presidente: PROF. DR. IVAN ESPERANÇA ROCHA - UNESP/Assis


Membros: PROFA. DRA. ANDREA LUCIA Dorini de Oliveira Carvalho Rossi -
UNESP/Assis


PROF. DR. LUIZ ALEXANDRE SOLANO ROSSI - PUC/Curitiba


PROFA. DRA. TEREZINHA OLIVEIRA - UEM/Maringá


PROF. DR. JOSÉ JOAQUIM PEREIRA MELO - UEM/Maringá

ASSIS
2014

Agradecimentos

Foram várias as pessoas e instituições que estiveram envolvidas direta e indiretamente na realização desta pesquisa. Não poderei delongar sobre a participação de todas devido às limitações que devem ser respeitadas aqui, mas ao menos brevemente, devo deixar claro o quanto sou devedor tanto a orientadores acadêmicos como a companheiros discentes, a grandes instituições de prestígio como a seus funcionários, a amigos que me trouxeram refrigério nos momentos em que a paciência só restava no léxico.

O Dr. Ivan Esperança Rocha foi, mais uma vez, meu orientador acadêmico. Sou extremamente grato por seus conselhos que ajudaram a direcionar meu trabalho para um rumo que acredito ter sido o mais coerente. Em todos os momentos, ele me ajudou a “descomplicar” as coisas, a evitar discussões desnecessárias, a ser mais objetivo com o trabalho. Peço desculpas a ele, pois tenho certeza de que ainda não aprendi a fazer tudo isso com a devida competência. Além de questões acadêmicas, ele me ajudou muito nas de ordem burocrática (onde minha experiência foi desafiada várias vezes) que foram fundamentais para o bom andamento do trabalho. Ao orientador e amigo (este atua também como piadista...), meus mais sinceros agradecimentos.

Sou muito grato à Dr^a. Andrea L. D. O. Carvalho Rossi. Há bastante tempo ela tem me ajudado com apontamentos bastante específicos em meus trabalhos de nível acadêmico. Já me fez desanimar (não vê problemas em “puxar a orelha”), mas sempre apontou o melhor caminho a ser trilhado. Acompanhou meu desenvolvimento desde os tempos de graduação. Deveras, digo: também acompanhei o dela e fico feliz por ver a excelentíssima profissional que se tornou.

Agradeço também ao Dr. Áureo Busetto. Ele não teve envolvimento direto com este trabalho. Contudo, foi graças às suas aulas e aos trabalhos que fiz nas disciplinas que ministrou na graduação e na pós-graduação que pude escolher a metodologia que considero mais apropriada para esta pesquisa. Confesso minha admiração pela qualidade de seu profissionalismo.

Os pesquisadores que agradeço acima pertencem ao departamento de História da Universidade Estadual Paulista – Unesp/Assis. Também a ele e a todo campus de Assis, com destaque aos funcionários que sempre se dispõem a ajudar os discentes com muito bom grado (reis e rainhas da paciência!), exprimo meus agradecimentos. Tenho um

carinho muito especial por esse campus, o que se transformou em motivação para que eu abdicasse de estudar em outras instituições em nível de pós-graduação.

Durante a maior parte do tempo em que esta pesquisa esteve em andamento, recebi apoio financeiro da agência CAPES. Pela mesma instituição, pude participar do *Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior – PDSE*. Esta pesquisa definitivamente não teria a mesma profundidade se essa oportunidade não fosse aberta a mim. O estágio foi realizado em Israel, junto à instituição *Santuário do Livro*, uma ala do *Museu Nacional de Israel*, onde se encontram alguns dos mais importantes textos do mar Morto, em Jerusalém. Meu orientador acadêmico foi o Dr. Adolfo Daniel Roitman. Dono de um currículo bastante extenso, sua ajuda foi preciosa, com apontamentos bibliográficos importantes que fizeram com que meu trabalho tivesse melhor qualidade.

Na chamada “Terra Santa”, tive a oportunidade de aprofundar minha pesquisa visitando acervos de várias instituições, como as do *Santuário do Livro*, da *Universidade Hebraica de Jerusalém*, da *Biblioteca Nacional de Israel* (com um acervo excepcional!), do *Museu Arqueológico Rockefeller*, da *Escola Bíblica de Arqueologia Francesa de Jerusalém* (EBAF), do *Instituto Ben Zvi*, do *Instituto Schechter de Estudos Judaicos* e do *Centro Caspari para estudos Bíblicos e Judaicos*. Sou extremamente grato a todas essas instituições e seus funcionários.

Não posso me esquecer daqueles que me trouxeram conforto (e muitas vezes consolo) em ares tão distantes: Janet Glenný (*'ima' xely be-Isra'el!*), Hector Camacho (*el Mexica*), Della Meyers e Hanna Goary. A todos vocês, que tenho neste momento apenas no coração, meus agradecimentos por terem me ajudado.

VIEIRA, Fernando Mattioli. *E o homem que murmura contra o ensinamento secreto da Yahad será expulso e não mais voltará (IQS 7:17): A expulsão na comunidade judaica do mar Morto*. 2014. 269 f. Tese de Doutorado em História – Faculdade de Ciência e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2014.

Resumo

No ano de 1947, em cavernas do deserto da Judeia, ocorreu uma das maiores descobertas arqueológicas da história, a maior de textos antigos, conhecidos como *manuscritos do mar Morto*. Foram encontrados centenas de textos, muitos deles atribuídos por pesquisadores a um grupo religioso judaico, que teria vivido não muito distante de Jerusalém entre os sécs. II a.C. e I d.C. As discussões iniciais deste trabalho procurarão abordar os problemas relacionados à origem e ao grupo que os possuiu. Dessas discussões chega-se aqui a um uso: o do nome *Yahad* para designar o grupo que esteve no entorno destes textos. Com isso, é criada a base necessária para que possa ser trabalhado o objeto desta pesquisa: a expulsão na *Yahad*. As fontes mostram que esse grupo religioso fez uma inovação marcante na maneira de punir indivíduos naquela sociedade, aplicando a expulsão a transgressores ao invés de utilizar penas conhecidas como as orientadas em seus livros sagrados antigos. Entender o funcionamento da prática da expulsão é de suma importância para que se compreenda os limites do grupo, a relação de sua estrutura social interna com a sociedade em que ela se originou. Depois de elucidados os pontos principais acerca da prática da expulsão na *Yahad*, será possível dar cabo de uma proposta mais ambiciosa. Ela visa explicar não mais o funcionamento e as características da expulsão, mas sim sua origem e relação com a inteira sociedade judaica do período. Para tanto, são utilizados os princípios teórico-metodológicos do sociólogo alemão Norbert Elias. Com o uso deles, é possível vislumbrar as mudanças sociais ocorridas naquela sociedade com base em uma longa duração, que considera o passado e as transformações sociais ocorridas até o período em que esse grupo criou a expulsão. Para reforçar as conclusões que mostram a relação entre o nascimento da expulsão na *Yahad* e a sociedade da época, são considerados também os exemplos de outros grupos religiosos contemporâneos, judeus e cristãos, que também utilizaram a expulsão – o que ajuda a confirmar que a estrutura social de todos estes grupos esteve orientada de acordo com moldes presentes na configuração social daquela sociedade. Contudo, o que chama a atenção é que com a *Yahad* esse processo social já havia criado uma regularidade suficiente para que a expulsão fosse criada no mínimo cem anos antes de comunidades judaicas e cristãs do séc. I d.C. (segundo o que podemos provar pelas fontes), durante um governo bastante peculiar na história dos judeus. Ao final, com a utilização dos princípios elisianos, é possível concluir que a prática da expulsão na *Yahad* foi muito mais do que uma medida disciplinar e sim um indicador social que apresenta que toda a sociedade judaica do período se encontrava naquele momento em um estágio mais civilizado.

Palavras-chave: manuscritos de Qumran, *Yahad*, expulsão, Judeia, configuração social.

VIEIRA, Fernando Mattioli. *And whoever murmurs against the secret teaching of the Yahad shall be expelled and will not return (1QS 1:17): The expulsion in the Jewish community of the Dead Sea*. 2014. 269 f. Doctoral dissertation in History – Faculdade de Ciência e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2014.

Abstract

In 1947, in the caves of the Judean desert, one of the greatest archaeological discoveries of the history was made, the greatest of ancient texts, known as *Dead Sea Scrolls*. Hundreds of texts were found, many of them assigned by researchers to a Jewish religious group who has lived not far from Jerusalem between 2 B.C. and 1 A.D. The initial discussions of this work will seek to address the problems related to their origin and the group that owned them. These discussions resulted in the use of the name *Yahad* to designate the group around these texts. In this manner, the necessary base is created so the object of this research can be worked: the expulsion in the *Yahad*. The sources show that this religious group made a striking innovation in the way of punishing individuals in that society, applying the expulsion to the transgressors instead of using known penalties such as those suggested in their sacred old books. To understand the operation of the practice of expulsion is of paramount importance to understand the limits of the group, the relationship of its internal social structure with the society in which it originated. After the key points about the practice of expulsion in the *Yahad* are elucidated, it will be possible to take a more ambitious proposal. It aims to explain no more the operation and the characteristics of the expulsion, but their origin and relationship with the entire Jewish society of the period. To do so, it uses the theoretical and methodological principles of the German sociologist Norbert Elias. By using them, it is possible to glimpse the social changes that have occurred in that society based on a long duration, which considers the past and the social transformations that have taken place until the period in which this group created the expulsion. To reinforce the conclusions that show the relationship between the birth of the expulsion in the *Yahad* and the society of that time, it is also considered examples of other contemporary religious groups, Jewish and Christians, who also made use of expulsion – which helps to confirm that the social structure of all of these groups were targeted in accordance with molds present in the social setting of that society. However, what draws attention is that with the *Yahad* this social process had already created a sufficient regularity so that the expulsion was created at least a hundred years before Jewish and Christian communities 1 B.C. century (according to what we can prove by the sources), during a quite peculiar government in the history of the Jews. At the end, with the use of the Elisian principles, it can be concluded that the practice of expulsion in the *Yahad* was much more than a disciplinary measure, but rather a social indicator that shows that the whole Jewish society of that moment was in a more civilized stage.

Key-words: Dead Sea Scrolls, *Yahad*, expulsion, Judea, social setting.

Siglas utilizadas no texto:

AJ - Antiguidades Judaicas
AT - Antigo Testamento
Aut - Autobiografia
CDSSE - The Complete Dead Sea Scrolls in English
DJD - Discoveries in the Judaean Desert
DSSNT - The Dead Sea Scrolls: A New Translation
DSSR - Dead Sea Scrolls Reader
EDRL - Encyclopedic Dictionary of Roman Law
EDSS - Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls
EJ - Encyclopaedia Judaica
GJ - Guerra Judaica
Hypo - *Hypothetica*
JE - Jewish Encyclopedia
MQ - Manuscritos de Qumran
NT - Novo Testamento
ODJR - Oxford Dictionary of the Jewish Religion
Quod - *Quod Omnis Probus Liber Sit*
SE - Study Edition
TQ - Textos de Qumran
Vida - Vida Contemplativa

Revistas:

AJCL - American Journal of Comparative Law
BA - Biblical Archaeologist
DSD - Dead Sea Discoveries
FO - Folia Orientalia
HTR - Harvard Theological Review
JJS - Journal of Jewish Studies
JSJ - Journal for the Study of Judaism
RAES - Revista Acadêmica Espaço da Sophia
RB - Revue Biblique
RBL - Review of Biblical Literature
RIBLA - Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana
RQ - Revue de Qumrân
VT - Vetus Testamentum

Abreviatura dos livros bíblicos de acordo com a Bíblia de Jerusalém:

Gn - Gênesis	Am - Amós
Ex - Êxodo	Ab - Abdias
Lv - Levítico	Jn - Jonas
Nm - Números	Mq - Miquéias
Dt - Deuteronômio	Na - Naum
Js - Josué	Hab - Habacuc
Jz - Juízes	Sf - Sofonias
Rt - Rute	Ag - Ageu
1Sm, 2Sm - Samuel	Zc - Zacarias
1Rs, 2Rs - Reis	Ml - Malaquias
1Cr, 2Cr - Crônicas	Mt - Mateus
Esd - Esdras	Mc - Marcos
Ne - Neemias	Lc - Lucas
Tb - Tobias	Jo - João
Jt - Judite	At - Atos
Est - Ester	Rm - Romanos
1Mc, 2Mc - Macabeus	1Cor, 2Cor - Coríntios
Jó - Jó	Gl - Gálatas
Sl - Salmos	Ef - Efésios
Pr - Provérbios	Fl - Filipenses
Ecl - Eclesiastes	Cl - Colossenses
Ct - Cântico dos Cânticos	1Ts, 2Ts - Tessalonicenses
Sb - Sabedoria	1Tm, 2Tm - Timóteo
Eclo - Eclesiástico	Tt - Tito
Is - Isaías	Fm - Filêmon
Jr - Jeremias	Hb - Hebreus
Lm - Lamentações	Tg - Tiago
Br - Baruc	1Pd, 2Pd - Pedro
Ez - Ezequiel	1Jo, 2Jo, 3Jo - João
Dn - Daniel	Jd - Judas
Os - Oséias	Ap - Apocalipse
Jl - Joel	

Versões da Bíblia usadas em citações:

ACF - Almeida Corrigida e Revisada Fiel
ASV - American Standard Version
BJ - Bíblia de Jerusalém
BLH - Bíblia na Linguagem de Hoje
KJV - King James Version
NASB - New American Standard Bible
NVI - Nova Versão Internacional
SBTB - Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil

Textos de Qumran utilizados:

1Q12 - 1QpSof, 1QPesher Sofonias
 1Q28^a - 1QSa, 1QRegra da Congregação
 1Q33 - 1QM, 1QRegra da Guerra, 1QPergaminho da Guerra
 1QH - 1QHodayot^a, 1QHinos^a
 1QpHab - 1QPesher Habacuc
 1QpNah - Pesher Naum
 1QS - 1QRegra da Comunidade
 1QSal - Salmos
 4Q159 - 4QOrd^a, 4QOrdens^a, 4QOrdenanças^a
 4Q171 - 4QPesher Salmos^a
 4Q256 - 4QS^b, 4QRegra da Comunidade^b
 4Q258 - 4QS^d, 4QRegra da Comunidade^d
 4Q259 - 4QS^e, 4QRegra da Comunidade^e
 4Q261 - 4QS^g, 4QRegra da Comunidade^g
 4Q265 - 4QSD, 4QRegra de Damasco, Regras Miscelâneas
 4Q266 - 4QD^a, 4QDocumento de Damasco^a
 4Q267 - 4QD^b, 4QDocumento de Damasco^b
 4Q269 - 4QD^d, 4QDocumento de Damasco^d
 4Q270 - 4QD^e, 4QDocumento de Damasco^e
 4Q271 - 4QD^f, 4QDocumento de Damasco^f
 4Q394 - 4Q399 - 4QMMT^{a-f}, 4QCarta Haláquica^{a-f}, Algumas regras relativas à Torá
 11Q19 - 11QT^a, 1QRolo do Templo
 CD-A - Documento de Damasco^a

Outras fontes citadas:

A Poética (*Po* [Aristóteles])
 A Política (*Pol* [Aristóteles])
 Abraão (*Abr* [Filon de Alexandria])
Bereshit Rabbah
 Corão
Hilkhot Teshuvah
 Leis (Platão)
 Livro dos Jubileus
 Mishná *Aboth* (*Ab*)
 Mishná *Makkoth* (*Makk*)
 Mishná *Sanhedrim* (*Sanh*)
Mishneh Torah

Sistema de transliteração utilizado

Os textos mais importantes trabalhados aqui são traduzidos diretamente do hebraico para o português. Estão dispostos no texto e podem ser utilizados para comparação. Julgo não ser necessária a transliteração dos textos em hebraico. Contudo, algumas passagens ou palavras, que não necessitam de esforço maior, encontram-se transliteradas. Seguindo as orientações de meu orientador acadêmico (a mesma que já vi com outros pesquisadores) e visando uma leitura mais didática, opto por transliterar o hebraico de maneira simplificada. Isso poderá ocasionar uma pequena dúvida em alguns momentos (como por ex., a palavra צדוק, que transliterada como proponho seria *tzadoq*. Contudo, opto por usar no texto o nome próprio *Sadoc*, como encontrado em *TQ* e em outros textos. Outros nomes conhecidos pela historiografia também não sofrerão alteração, como por ex., *shemoneh* ‘*esreh* [que se tornaria *xemoneh* ‘*esreh*]), mas creio que a compreensão essencial dos textos não será afetada.

א	'	מ ם	<i>m</i>
ב	<i>b</i>	נ ן	<i>n</i>
ג	<i>g</i>	ס	<u><i>s</i></u>
ד	<i>d</i>	ע	'
ה	<i>h</i>	פ ף	<i>p</i>
ו	<i>v</i>	צ ץ	<i>tz</i>
ז	<i>z</i>	ק	<i>q</i>
ח	<u><i>h</i></u>	ר	<i>r</i>
ט	<u><i>t</i></u>	ש	<i>s</i>
י	<i>y</i>	שׁ	<i>x</i>
כ ך	<i>k</i>	ת	<i>t</i>
ל	<i>l</i>		

Sumário

Capítulo 1 - A busca pela identidade do grupo dos manuscritos de Qumran.....	15
As facções político-religiosas mais conhecidas entre os sécs. II a.C. e I d.C.....	18
Os manuscritos, os essênios e Qumran.....	30
Da “comunidade essênica de Qumran” à <i>Yahad</i>	42
As bases normativas do passado israelita.....	44
A pena de morte e o papel da coletividade na execução entre os israelitas.....	46
As penas capitais <i>herem</i> e <i>karat</i>	50
A gênese da expulsão entre rabis e cristãos no séc. I d.C.....	58
A não existência da pena de morte entre comunidades rabínicas e cristãs no séc. I d.C. representou seu fim também na sociedade da época?.....	70
O legado normativo do período de formação da <i>Yahad</i>	76
 Capítulo 2 - O sistema normativo da <i>Yahad</i>: elementos comuns entre o campo judiciário e a expulsão.....	 79
O “processo de admissão”: caminho contrário ao da expulsão.....	82
O <i>Sagrado</i> e o <i>Profano</i> : o separatismo sociorreligioso da <i>Yahad</i> como base da expulsão.....	90
A exclusão na <i>Yahad</i> (e não da <i>Yahad</i>).....	96
A exclusão na <i>Yahad</i> : os impuros de 1QSa.....	100
A exclusão na <i>Yahad</i> : os imperfeitos de 1QSa.....	103
Os códigos penais da <i>Yahad</i>	110
Uma proposta social para a origem das punições dos códigos penais da <i>Yahad</i>	131
As diferentes versões dos códigos penais da <i>Yahad</i>	133
Considerações sobre a formação do campo normativo da <i>Yahad</i>	138
 Capítulo 3 - A substituição da violência física pela violência simbólica.....	 142
A di/visão do espaço espiritual e a expulsão.....	143
Considerações sobre as normas expulsórias.....	146
Entre a sentença e a saída: os condicionantes ligados à expulsão e o percurso para fora da <i>Yahad</i>	169
Possibilidade de readmissão?.....	177
O nascimento da expulsão e o processo histórico-social da Judeia no séc. II a.C.....	181

Da pena de morte à expulsão.....	193
A <i>Yahad</i> como grupo social: do micro ao macro.....	202

Capítulo 4 - Processo civilizador ou outros caminhos? Desconstruindo propostas sobre o nascimento da expulsão na *Yahad*.....

a- A expulsão da <i>Yahad</i> como um empréstimo de práticas estatais ou associações helenísticas.....	208
b- O desenvolvimento teológico como base da expulsão: o exemplo da <i>imagem de Deus</i> entre os sábios rabis.....	228
c- A expulsão como resultado do desenvolvimento das práticas institucionais.....	242
As penalidades <i>karat</i> e <i>herem</i> e a expulsão na <i>Yahad</i>	248

Conclusões.....	252
------------------------	------------

Referências bibliográficas.....	258
--	------------

Capítulo 1

A busca pela identidade do grupo dos manuscritos de Qumran

Os *manuscritos de Qumran* são também conhecidos pelo nome genérico *manuscritos do mar Morto*.¹ A historiografia dos manuscritos destaca que a descoberta de seus primeiros textos ocorreu de maneira bastante casual. Eles foram encontrados por um pastor beduíno à procura de um animal desgarrado de seu rebanho, em uma caverna presente em meio às escarpas que cercam o mar Morto, no deserto da Judeia, no ano de 1947. Logo em seguida, com o conhecimento das autoridades governamentais, arqueólogos tomaram a dianteira à procura de novas cavernas que pudessem conter documentos.² Até o ano de 1958, foram descobertas um total de 11 cavernas que se relacionavam por possuírem vestígios materiais em comum; a maioria delas contendo material manuscrito. As pesquisas paleográficas iniciais apontaram que os textos completos e o material fragmentário encontrados nas cavernas compõem cerca de 900 manuscritos, redigidos entre os sécs. II a.C. e I d.C. Eles foram divididos em duas categorias: textos bíblicos e outros pertencentes a um grupo de natureza religiosa. Em meio à procura por materiais textuais nessa região, começaram as escavações de um sítio arqueológico que era até então ignorado, conhecido pelo nome *Khirbet Qumran*, ao lado de uma corredeira do vale *Wadi Qumran*, cerca de dois quilômetros distante do mar Morto. Este sítio ocupa uma posição central em meio às cavernas que continham material textuário – com destaque à caverna 4, em que foi encontrado o maior número de manuscritos (apelidada por alguns pesquisadores de “biblioteca de Qumran”), distante apenas poucos metros do assentamento.

Essa descoberta criou uma verdadeira celeuma entre os pesquisadores bíblicos. Dois temas receberam destaque entre os assuntos pesquisados: a (possível) relação entre o local em que os textos foram encontrados e as instalações próximas e a identidade do grupo religioso que esteve sob a autoridade destes textos.

Ainda que o objeto da maior parte das pesquisas atualmente não seja esse, grande parte das conclusões está intimamente ligada à questão do pertencimento. Devido à ausência de evidências concretas, grande parte dos pesquisadores, até os dias

¹ O nome *manuscritos do mar Morto* refere-se ao conjunto das diferentes coleções textuais encontradas na região do mar Morto. Elas pertencem a locais distintos e foram redigidas em datas diferentes (cf. MARTÍNEZ, 1995, pp. 15-20). A expressão “manuscritos de Qumran” (MQ), que se limita aos textos encontrados nas cavernas de Qumran, é a que será utilizada neste trabalho, uma vez que os textos utilizados referem-se exclusivamente a essa coleção.

² Ainda que as buscas tenham sido lideradas por arqueólogos, parte das 11 cavernas foram descobertas por beduínos (1, 2, 4, 6 e 11). Eles conheciam melhor a região do que as equipes de arqueólogos, mas o que serviu de motivação para que se lançassem na busca por cavernas contendo material foi a possibilidade de ganharem dinheiro com a venda de manuscritos no mercado negro.

de hoje, de maneira direta ou indireta, é obrigada a considerar tais questões em seus trabalhos acadêmicos, dado que as fontes não dão respostas claras a essas questões. Devido à abrangência da presente pesquisa, o mesmo terá de ser feito aqui. Este trabalho consistirá em esclarecer que tipo de causas sociais e religiosas estiveram envolvidas com o nascimento da expulsão, uma prática documentada nos textos normativos encontrados em Qumran. No entanto, para que se compreenda seu nascimento e uso, é necessário que se entenda a natureza e o posicionamento social do grupo que se organizou em torno destes textos. Sem essas considerações iniciais, não seria possível estabelecer as causas que geraram o nascimento dessa prática no cenário social daquele período.

A princípio, visando alcançar resultados mais seguros, serão tomados de empréstimo alguns princípios metodológicos oriundos da Antropologia e da Sociologia. Eles serão utilizados com o objetivo de evitar conceitualizações ultrapassadas e equivocadas, muitas das quais ainda se fazem presentes em pesquisas históricas atuais. Entre essas, pode-se destacar o conceito envolvendo o termo “seita”,³ utilizado por alguns pesquisadores para caracterizar comunidades religiosas da Palestina dos sécs. II a.C. a I d.C. As primeiras gerações de pesquisadores dos MQ, por exemplo, utilizaram esse conceito para definir o grupo detentor dos manuscritos e sua relação com o mundo à sua volta, enxergando-os como um grupo que vivia em isolamento completo e possuía práticas religiosas “excêntricas”.⁴ Schofield, que também percorre uma trilha social para o estudo dos textos de Qumran, acredita que o grupo não pode ser considerado como uma “seita” pelo fato de possuir tais características. Baseando-se em conceitos antropológicos, ele diz

que a “pequena” comunidade (em oposição à grande, heterogênea, e/ou centro urbano) é raramente isolada completamente da cidade; assim, a periferia está mais ligada ao centro do que alguém normalmente pensa. Mesmo a mais remota das comunidades “periféricas” é dependente do “centro” religioso ou cultural pelo menos em nível de interações econômicas, comerciais e intercâmbio

³ O uso dessa palavra nesse trabalho estará ligado à citação de outros pesquisadores.

⁴ O uso do conceito *haeresis* (αἵρεσις), utilizado pelo historiador judeu Flávio Josefo para descrever as correntes judaicas do séc. I d.C., inseriu o grupo dentro desse paradigma preconceituoso. Muitas traduções vertem a palavra como “seita”, o que ajuda a criar uma ideia tendenciosa do grupo. A origem grega da palavra remete ao verbo *haireo*, que significa “escolher”, ou “tomar uma escolha”. Algumas traduções mais aproximadas do termo em Josefo o vertem como “partido” ou “filosofia”.

político... e junto com essas interações advém a troca de ideias (2009, p. 48).⁵

Essa perspectiva insere o grupo dentro de um processo social ocorrido na sociedade da época ao invés de desvinculá-lo dela. Não há como pensar sua composição humana como apartada e sem qualquer interação com sua configuração social.

Termos teológicos antigos, de orientação católica e protestante, obstruíram a possibilidade de novos paradigmas. Conceitos e métodos oriundos, da Antropologia e da Sociologia, por sua vez, têm colaborado para a categorização da estrutura sociorreligiosa de diversos grupos sem que sejam ofuscadas suas representações sociais.⁶ Muitos estudos ressaltam a importância de seus métodos associados aos estudos históricos e teológicos, em especial os que tratam de temáticas relacionadas à Palestina dos sécs. II a.C. a I d.C. (cf. HORSLEY, 2000, p. 12). Este trabalho, com as limitações do autor, tentará se valer desses conceitos.⁷

As facções político-religiosas mais conhecidas entre os sécs. II a.C. e I d.C.

“Numerosos”, “filhos da luz”, “Judá”, “comunidade”, “os simples”, “piedosos”, “congregação”, “lote dos santos”, “*Yahad*”. Esses são os nomes mais encontrados nos MQ, utilizados por seus redatores para designar o grupo envolvido com os manuscritos.

⁵ Todas as traduções, com exceção daquelas que possuem alguma indicação, são de responsabilidade do presente autor.

⁶ Sobretudo após a II Guerra Mundial, muitos autores, utilizando-se dos pressupostos antropológicos, passaram a utilizar a expressão “Novos Movimentos Religiosos” (NMRs) para se referirem à realidade de grupos religiosos inovadores e miscigenados. Os NMRs seriam caracterizados da seguinte maneira: ... *orientalização, esoterismos, secularização, comunidade, cultura alternativa, ambientalismo, reencantamento, novos paradigmas, terapias, ÓVNIS, Nova Era, crise da modernidade, sincretismo, hibridismo, quebra de fronteiras e, inevitavelmente, a genérica globalização* (ALBUQUERQUE, 2004, p. 139). A ideia por trás desse conceito antropológico é *romper com as limitações impostas por uma terminologia limitada, pejorativa e preconceituosa que parte de religiões históricas e se encontra presente até mesmo no meio acadêmico* (VIEIRA, 2011, p. 52). Com os cuidados necessários, esses princípios também podem ser aplicados ao estudo dos grupos religiosos palestinos do passado, principalmente entre os sécs. II a.C. a I d.C. – período que apresenta considerável crescimento de movimentos político-religiosos com estruturas mais ou menos bem delimitadas. A conceitualização NMRs, no entanto, não será utilizada em referência aos grupos citados neste trabalho.

⁷ Alguns dos mais renomados autores têm atualmente deixado de lado perspectivas exclusivamente teológicas ao tratar do grupo dos MQ dentro de um cenário mais complexo. Um historiador que merece ser destacado por seu trabalho é Richard Horsley, que em várias de suas obras tem enfatizado a importância das mais variadas ciências para se entender não só a atuação social desse grupo (a qual sempre dedica um espaço em suas obras), mas o inteiro cenário social palestino, principalmente do séc. I d.C. Horsley tem sido inovador a partir do momento em que trabalha esse contexto histórico dividindo a sociedade em estratos sociais. Isso é possível devido ao uso que o autor faz de princípios extraídos da economia, da demografia, da linguística e principalmente da arqueologia.

Esses nomes foram criados partindo de simbolismos religiosos complexos. Embora a maior parte deles seja fictícia, são suficientes para representar uma entidade coletiva organizada, ciente de sua existência como grupo distinto em meio a outros de seu período.⁸ Se relacionados ao contexto social em que estiveram presentes, pode-se perceber que havia uma forte consciência de grupo. Aqueles que pertenciam a ele reconheciam o papel que seus pactuantes deveriam cumprir como representantes do poder divino naquele mundo profano.⁹

Essa consideração se coloca apenas como inicial. Põe em cena um grupo autônomo, capaz de criar um campo de representações particulares em oposição às existentes à sua volta.¹⁰ Entretanto, no que se refere à identidade social, é difícil, de forma geral, afirmar algo mais do que isso. Os registros encontrados nesses documentos revelam parte do funcionamento e das características internas de um grupo religioso, mas não trazem detalhes específicos acerca do movimento a que pertencia ou se era um grupo sem relação com correntes religiosas da época. A falta de historicidade em sua produção literária não deixa evidente o posicionamento dele dentro do cenário social judaico e são poucas as comparações possíveis de se fazer com outros grupos de tendências contrastantes.¹¹ Não há alusões claras nos MQ que permitam identifica-lo de maneira segura, diferentemente do que ocorre com outros daquele mesmo período, conhecidos por fontes literárias que sobreviveram até os dias de hoje.

⁸ Para Collins, vários dos nomes utilizados nos MQ não devem ser considerados estritamente como “codinomes”, mas sim como denominações reais para aquele espaço-tempo. O que faz com sejam considerados “simbólicos” entre nós é o fato de não estarmos inseridos no sistema simbólico em que estes nomes eram utilizados (cf. 2009, p. 19). Vários outros nomes presentes nos MQ despertam atenção por se referirem a indivíduos. Os mais conhecidos são *Mestre da Justiça* (1QpHab 1:13), *Homem da Mentira* (1QpHab 5:11) e *Sacerdote Ímpio* (1QpHab 1:13). Eles foram associados, diversas vezes, a nomes de personagens históricos, sobretudo os conhecidos pelas fontes cristãs do séc. I d.C.

⁹ Essa era uma comunidade apocalíptica, surgida em um contexto de fortes tensões políticas, sociais e religiosas. Ela seguia princípios escatológicos. Acreditava que possuiria participação efetiva no “fim dos tempos”. Seus membros estariam entre os *filhos da luz* e lutariam contra os *filhos da escuridão*, que eram aqueles que não haviam aceitado a mensagem divina do grupo (cf. 1QM 1:1).

¹⁰ Trabalho com a conceitualização de “práticas” e “representações” da maneira como pensada pelo historiador Roger Chartier. Com ela, as práticas e representações não se colocam como discursos neutros no campo social. Em suas palavras, elas *produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade a custa de outros, (...) a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. (...) a investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação* (2002, p. 17). Os grupos são considerados aqui como entidades coletivas com conjuntos representativos particulares; contudo, se encontravam em um cenário social amplo – que abarca com tantos outros grupos em um plano de disputa pelos monopólios daquela sociedade.

¹¹ Esse grupo enxergava a história e o momento em que estavam inseridos através de sua religião. Essa maneira de lidar com o universo à sua volta tomava todo o espaço do que poderia ser dedicado para questões objetivas envolvendo a sociedade. No trato dessas fontes, é necessário que o pesquisador lembre-se a todo o momento que este material não foi elaborado para uma apresentação objetiva e de seu tempo.

Além dos MQ, existem outras fontes literárias contemporâneas aos manuscritos que também retratam grupos político-religiosos. Em algumas destas fontes, as citações são bastante curtas e indiretas, dificultando uma visão ampla do papel destes grupos na sociedade judaica da época. Isso ocorre, por exemplo, em escritos rabínicos do séc. I d.C. em diante e no NT, em que podem ser encontradas citações a grupos rivais. Em outras, porém, há testemunhos significativos; às vezes extensos, razoavelmente detalhados e com alguma objetividade.

Na busca de indícios que possam ajudar a desvelar aqueles que reconheciam os MQ como autoridade, sugiro que se comece pelas fontes mais conhecidas, destacando em seu conteúdo os grupos de orientação religiosa mais evidente. Os livros que compõem o NT foram redigidos, em sua maioria, no séc. I d.C. Neles são feitas alusões a grupos minoritários e a correntes político-religiosas. Uma das mais citadas é a dos *fariseus*. Ao lado dessa facção, em diversos momentos é citada a classe dos *saduceus*. Os fariseus são retratados diversas vezes em embates ideológicos com Jesus de Nazaré, dos quais se podem extrair algumas características do grupo. Um deles, relatado em Mt 9:14-17, Jesus é questionado sobre o porquê de ele e seus discípulos não jejuarem, enquanto essa era uma prática comum entre os fariseus, conhecidos no NT por sua observação estrita da Lei (Lc 11:40-46). A reverência estrita ao Sábado é atestada em Mt 12:1-2, onde os seguidores de Jesus são acusados pelos fariseus de violar o Sábado por *arrancar espigas e a comê-las* (v. 2). Outra prática importante era a da ablução ritual. O texto de Mc 7:3-4 discorre sobre isso:

Os fariseus, com efeito, e todos os judeus, conforme a tradição dos antigos, não comem sem lavar o braço até o cotovelo, e, ao voltarem da praça pública, não comem sem antes se aspergir, e muitos outros costumes que observam por tradição: lavação de copos, de jarros, de vasos de metal – os fariseus e os escribas o interrogam: “Por que não se comportam os teus discípulos segundo a tradição dos antigos, mas comem o pão com mãos impuras?” (cf. Mt 15:1-2, Lc 11:37-38)

A maior parte das citações aos fariseus refere-se a questões ligadas as tradições e práticas comuns a essa corrente. São poucas as citações especificamente doutrinárias e teológicas. O mais histórico dos livros do NT, Atos, apresenta algumas características dos fariseus nesses campos graças ao embate com aqueles que eram seus maiores rivais políticos e ideológicos na época, os saduceus. A passagem principal é a disposta abaixo.

A seguir, tendo conhecimento de que uma parte dos presentes eram saduceus e a outra parte eram fariseus, (Paulo) exclamou no Sinédrio:

“Irmãos, eu sou fariseu, e filho de fariseus. É por nossa esperança, a ressurreição dos mortos, que estou sendo julgado”. Apenas disse isto, formou-se um conflito entre fariseus e saduceus, e a assembleia se dividiu. Pois os saduceus dizem que não há ressurreição, nem anjo, nem espírito, enquanto os fariseus sustentam outra coisa. Levantou-se um vozerio enorme. Então, alguns escribas do partido dos fariseus puseram-se a protestar, dizendo: “Nenhum mal encontramos neste homem. E se lhe tivesse falado um espírito, ou um anjo?” (23:6-9).

A oposição relatada em Atos não é entre os seguidores do nazareno e os fariseus e sim entre estes e os saduceus. Essa oposição mostra a crença da corrente farisaica na ressurreição, anjos e espíritos.

A atenção destinada aos saduceus nos textos do NT não é a mesma dada aos fariseus. O número de passagens que tratam dos saduceus é bem menor. A imagem que se pode extrair delas é de que a participação social dessa classe entre os estratos mais populares era menos significativa que a dos fariseus – o que é confirmado por outras fontes da época, como será visto mais a frente. Eles estavam mais ligados à administração do Templo, tendo à sua frente a figura político-religiosa do sumo-sacerdote (cf. At 5:17) e das instituições do Estado, como o Sinédrio (cf. At 5:21, 22:30).

As fontes cristãs também não demonstram qualquer simpatia aos saduceus (*Acautelai-vos do fermento do pão, mas sim do ensinamento dos fariseus e dos saduceus!* [Mt 16:12]). Contudo, elas não fazem referências específicas sobre tradições e práticas particulares, como fazem com os fariseus. O distanciamento político e social existente entre o saduceus e as comunidades judaico-cristãs (e da população em geral) fez com que seus costumes fossem menos difundidos entre a população. A aversão a eles, por sua vez, certamente foi compartilhada por segmentos diversos devido sua atuação como classe política dominante.

Como visto acima, no texto de At 23:6-9, diferentemente dos fariseus, os saduceus não acreditavam na ressurreição, em anjos e espíritos. Esses elementos provam que havia alguma doutrina bem elaborada da qual a descrença na continuação da vida após a morte fazia parte. A referência a ela no NT é encontrada em Mt 22:23-33. A parte principal do texto diz:

aproximaram-se dele alguns saduceus, que dizem não existir ressurreição, e o interrogaram: “Mestre, Moisés disse: *Se alguém morrer sem ter filhos, o seu irmão se casará com a viúva e suscitará*

descendência para o seu irmão. Ora, havia entre nós sete irmãos. O primeiro, tendo-se casado, morreu e, como não tivesse descendência, deixou a mulher para seu irmão. O mesmo aconteceu com o segundo, com o terceiro, até o sétimo. Por fim, depois de todos eles, morreu também a mulher. Pois bem, na ressurreição, de qual dos sete será a mulher, pois que todos a tiveram?” (vv. 23-28 [cf. Mc 12:18-27]).

Não existem descrições aprofundadas sobre as doutrinas de saduceus e fariseus. Seria esperar demais que redatores cristãos se interessassem em registrar preceitos daqueles que eram suas maiores concorrências no campo religioso.

As poucas características das facções político-religiosas que podem ser extraídas das fontes cristãs do séc. I d.C. são resultantes dos embates ideológicos entre elas. A *seita dos nazareus* (At 24:5) é retratada por estas fontes como sendo um movimento que nasceu questionando algumas práticas comuns de correntes de pensamento mais consolidadas e influentes do período, principalmente dos fariseus e dos saduceus. As fontes cristãs, contudo, possuem informações bastante limitadas para que se possa afirmar que o grupo por trás dos MQ tenha pertencido a alguma destas facções. Por isso, estes estudos precisam ser complementados por outro *corpus* literário importante, o de Flávio Josefo, historiador judeu do séc. I d.C. Em suas obras mais importantes, *Guerra Judaica* (*Bellum Judaicum*) e *Antiguidades Judaicas* (*Antiquitates Judaicae*), este historiador se refere a estas duas correntes judaicas de forma mais detalhada do que as descrições existentes no NT. Contudo, a surpresa encontrada nestas fontes é a inclusão de uma terceira corrente religiosa judaica, ao lado de fariseus e saduceus, que não é citada no NT (ao menos de forma explícita¹²): a dos *essênios* – analisada cuidadosamente mais adiante com a ajuda de outros documentos.

Josefo descreve essas três correntes religiosas como sendo as mais conhecidas e importantes entre os judeus do séc. I d.C. Em sua *Autobiografia*, diz que se “iniciou” em “todas” elas. Ele registra isso da seguinte maneira:

... quando eu tinha cerca de dezesseis anos de idade, eu tinha em mente experimentar as várias facções que estavam entre nós. São três

¹² Há uma passagem no evangelho lucano que provavelmente é uma citação indireta aos essênios. Um dos nomes encontrados nos MQ para se autodesignarem era *filhos da luz*. Em 16:8 é dito que *os filhos deste século são mais prudentes com sua geração do que os filhos da luz*. Nas palavras de Lucas, os *filhos deste século* eram os seguidores de Jesus de Nazaré, enquanto que os *filhos da luz* compunham um grupo rival que não havia aceitado a mensagem das comunidades cristãs.

estas facções: a primeira é a dos fariseus, a segunda a dos saduceus a dos essênios, como nós frequentemente chamamos; pois eu pensei por este meio escolher a melhor por estar familiarizado com todas. Assim, estudei-as todas e experimentei-as com muitas dificuldades e muita austeridade (10-11).

Ao final de sua jornada, Josefo teria aderido à corrente farisaica (cf. *Aut.* 12). Segundo suas descrições, ela era a mais popular entre todas e a que tinha maior influência entre o povo. Os fariseus eram conhecidos por terem uma relação mais próxima com a população, possuindo entre suas fileiras muitos escribas e divulgando a Lei oral. A crítica de Jesus de Nazaré feita aos “hipócritas”, em Mt 6:5, condenando-os por *orar em pé nas sinagogas e às esquinas das ruas*, foi provavelmente destinada aos fariseus, devido a sua atuação próxima à população. Entre os mais famosos fariseus estão Hillel (séc. I a.C. a I d.C.), fundador de uma escola de interpretação bíblica (normalmente lembrada em oposição à de um outro líder fariseu famoso, Shammai, considerada mais rígida que a de Hillel), e outros de sua linhagem que se tornaram líderes espirituais nos séculos seguintes, como o conhecido neto de Hillel, Gamaliel (cf. At 5:34, 22:3).

Considerando que a escolha de Josefo não deve ter sido feita apenas como resumo de uma “busca espiritual”, devem-se tomar alguns cuidados ao interpretar suas descrições. Seu discurso sobre as três correntes judaicas deve ser analisado com cautela, dado que ele discorre sobre facções sobre as quais ele não havia se aprofundado (essênios) e que até menosprezava (saduceus) – o que provoca até mesmo o questionamento sobre sua suposta “iniciação” em todas essas correntes religiosas.

Ao descrever os saduceus, Josefo destaca que eles eram mais presos à Lei escrita (cf. AJ 18:16) – diferentemente dos fariseus, que consideravam a Lei oral tão importante quanto a escrita (cf. AJ 13:297-298). Doutrinas que não eram bem especificadas e claras dentro da Lei eram desconsideradas. Algumas delas, as conhecidas pelas fontes cristãs, são confirmadas com Josefo. Ele diz que os saduceus acreditavam que *as almas morrem com os corpos* (AJ 18:16), que não havia *punições e recompensas no Hades* (GJ 2:165) e que não existia destino: *Eles supõe que Deus não está ciente se nosso fazer ou não fazer é mal, (...) o que é bom ou mal é uma escolha dos próprios homens* (GJ 2:164-165).

A corrente saduceia era composta basicamente pela classe dominante, a aristocracia sacerdotal. Essa classe coordenava o Templo de Jerusalém. Todos os afazeres relacionados à organização, sobretudo a importante tarefa fiscal, cabia à classe dos saduceus. Sua prosperidade estava intimamente ligada à situação político-econômica do povo (por isso, viam com desconfiança qualquer movimento social que pudesse insuflar a população e ameaçar seu *status quo*). Um dos comentários de Josefo, bastante pejorativo, compara os saduceus aos fariseus:

e a respeito destas coisas é que surgiram grandes disputas e diferenças entre eles, enquanto os saduceus não são capazes de persuadir ninguém além dos ricos, e não tem a população obsequiosa com eles, os fariseus têm a multidão ao seu lado (AJ 13:298).

Além de demonstrar sua aparente rivalidade com os saduceus, esse trecho diz que os saduceus compunham uma classe política abastada e que a solidariedade se mantinha apenas entre eles. A visão dada por Josefo, de que eles eram mais “distantes” da população do que os fariseus, parece mesmo corresponder ao que acontecia; uma vez que essa classe era ocupada com as questões religiosas e administrativas referentes ao Templo e principalmente com os assuntos ligados à estabilidade política do país (o que englobava questões importantíssimas de ordem econômica). No entanto, é necessário considerar o lugar social que essa classe ocupava. Nos dias de Josefo, séc. I d.C., o poder político estava abalado pela atuação do imperialismo romano. Desde o ano de 63 a.C., com a intervenção política de Pompeu, até o período da revolta generalizada de 66-70 d.C., a direção da Judeia esteve direta ou indiretamente submissa ao poder imperial romano,¹³ tendo que pagar altos impostos e submeter-se a programas helenístico-romanos (bastante odiados pela maioria da população judaica).¹⁴ A elite aristocrática saduceia estava no meio de um complicado jogo social, em que deveria prestar contas, de um lado, ao poder imperial romano, e de outro, para as facções político-religiosas defensoras das tradições locais. A maneira com que eles geriam as instituições do

¹³ Os períodos de dominação direta foram entre 57 a.C. a 55 a.C., com Gabínio, e a partir do ano 6 d.C., após o destronamento do neto de Herodes, o Grande, Arquelau. Durante esse período, Herodes Agripa I foi o único a ter um curto governo local na Judeia (41-44 d.C.).

¹⁴ Um desses projetos mais famosos, o de Herodes, o Grande, ampliava o complexo do Templo de Jerusalém seguindo moldes helenísticos (cf. AJ 15:380-402).

Estado certamente não agradava rivais políticos e religiosos. Por isso, eles e a população menos favorecida parecem compartilhar grande antipatia pelos saduceus.¹⁵

Josefo se declarava fariseu. Isso o colocava como oposição frente aos saduceus, que encabeçavam a administração local. A simpatia que ele afirma que os fariseus tinham com a população (*estes têm um grande poder sobre a multidão* [AJ 5:288]) provém também da repulsa existente para com essa administração. Em virtude da posição social do autor, é necessário que as fontes josefianas sejam tratadas com cautela. Não sobreviveram fontes que deixassem uma imagem positiva dos saduceus. As que possuímos mostram essa classe sendo golpeada por outras naquela arena de representações – o que ajudou a contribuir para uma imagem pouco detalhada de seu papel social.

Por último, Josefo fala sobre o *essenismo*. Sem sua ajuda, as poucas referências encontradas sobre este grupo em outros autores conhecidos não teriam alcançado a relevância que possuem. As outras citações que se referem a esta corrente judaica, que merecem ser consideradas, são encontradas nos escritos do judeu Fílon de Alexandria (c. 20 a.C.-50 d.C) e do romano Plínio, o Velho (23-79 d.C) – ambos contemporâneos de Flávio Josefo. Devido à importância de suas descrições, o conjunto de seus escritos compõe o que alguns pesquisadores chamam de “fontes clássicas” do estudo do essenismo.¹⁶

Continuemos com Josefo. De suas descrições das três correntes judaicas, a mais extensa e detalhada é a sobre os essênios. Ele destaca aspectos sociais e religiosos através da perspectiva de um *insider*. As melhores passagens sobre a atuação social do essenismo e o *modus operandi* da comunidade na qual se iniciou são as encontradas em GJ 2:119-161 e AJ 18:18-22. Estas são sempre as mais citadas por aqueles que procuram compreender as práticas e o pensamento do essenismo. Ainda que alguns pesquisadores questionem a veracidade delas, a maior parte tem aceitado esses testemunhos josefianos como fidedignos, restringindo-se os questionamentos às

¹⁵ Josefo definitivamente não levava a condição político-social dos saduceus em consideração, demonstrando isso em comentários bastante críticos: *os saduceus são naturalmente rudes e vivem mesmo grosseiramente entre si, como se fossem estrangeiros* (GJ 2:166).

¹⁶ Existem outras citações aos essênios provenientes de autores de séculos posteriores, como de Hipólito de Roma (c. 170-235), do bispo Epifânio de Salamina (c. 315-403) e de Sinésio de Cirene (em sua biografia de Dion Crisóstomo [c. 400]). Estas descrições são anacrônicas e a maior parte dos pesquisadores concorda que elas se utilizaram das fontes clássicas como base para redação (cf. SCHOFIELD, 2009, pp. 209-212).

perspectivas utilizadas pelo autor. Entre os aspectos doutrinários que podem ajudar a concluir se há ou não semelhança com o grupo dos MQ, o mais importante citado é a crença na imortalidade da alma e de uma recompensa pelas atividades em vida no porvir: uma vida futura celestial para os que fizerem o bem e a danação eterna para os que não seguirem os “princípios da virtude” propostos pelo essenismo.¹⁷

Sobre o posicionamento social dos essênios, pode-se concluir que exerciam na sociedade judaica uma participação mais efetiva do que se pode presumir (caso não sejam pensados como alijados da sociedade). É possível que seu papel pudesse ser menos ativo dentro da sociedade judaica do que o de outros grupos vinculados diretamente às questões políticas. Isso se explicaria em virtude de seu forte fervor e expectativas religiosas, como pode ser comprovado pelas fontes.¹⁸ Entretanto, apesar de certa passividade, seu papel era concreto. Os essênios estavam em várias cidades e vilarejos, viajavam por esses locais e por isso tinham de se enquadrar na economia visando sua sobrevivência naquela sociedade.¹⁹ A ideia de que essênios viviam apenas como grupos ascéticos no deserto tem como prisma a aceitação de que em Qumran tenha vivido um grupo ascético essênio que se constituía como uma “seita” completamente fechada – nos moldes discutidos acima. Essa interpretação não encontra embasamento nas fontes josefianas, uma vez que elas apresentam vários personagens essênios importantes da vida social judaica, inclusive participando ativamente na Primeira Revolta contra Roma (66-70 d.C.). Além disso, este autor não deixa claro em momento algum que o grupo essênio ao qual esteve filiado por um tempo residia num

¹⁷ Essa doutrina é destacada por Josefo também nas outras duas correntes (que creem ou não). Certamente, era a que mais o interessava por dois motivos: os fariseus compartilhavam a crença na imortalidade da alma de igual maneira que os essênios e, levando em consideração o público de língua grega a qual seus escritos foram destinados, haveria maior familiaridade e menor estranhamento em sua recepção (*Iniciei-me, então, nos trabalhos da vida civil e abracei a seita dos fariseus, que se aproxima mais que qualquer outra da dos estoicos, entre os gregos* [Aut. 12]).

¹⁸ Josefo fala de essênios sofrendo às mãos de romanos, que os açoitavam para que transgredissem suas leis. Muitos deles teriam sido mortos “sorrindo” por seus executores pois confiavam que tinham garantido a vida no porvir (cf. GJ 2:152-153).

¹⁹ Josefo diz que os essênios... *não têm cidade certa onde morar; mas em cada uma vivem muitos* (GJ 2:124). Também fala sobre um “portão dos essênios” (cf. GJ 5:145). Vários arqueólogos já se lançaram a campo buscando evidências de um portão essênio em Jerusalém. As sugestões mais comuns são de que existia um bairro essênio na capital ou de que esta era uma entrada de forte circulação essênica entre Jerusalém e outros locais. Essas descrições mostram que essa corrente religiosa não era apartada do cenário social.

lugar alijado por completo das redes de interdependência que envolviam o cenário palestino da época.²⁰

Os aspectos referentes à estrutura organizacional e à liturgia citados por Josefo são de extrema importância. O modo como o grupo se reunia para as refeições, para se purificarem, e a maneira de se organizarem para o julgamento de alguma questão comunitária, foram os principais argumentos que levaram vários pesquisadores a concluir que o grupo por trás dos MQ pertencesse ao movimento essênio.

Seria insuficiente qualquer conclusão sobre a identidade do grupo dos MQ sem considerar os registros dos autores Fílon e Plínio. Os registros deixados por eles não se estendem às várias ramificações do judaísmo. Limitam-se apenas a apontamentos curtos sobre os essênios. Entretanto, quando colocados em conjunto com as fontes josefianas, podem sugerir conclusões interessantes. Começemos com Fílon. Ele foi um filósofo judeu-helenista que viveu no Egito. Escreveu, também em grego, a respeito dos essênios residentes na Palestina e na Síria. Os essênios são comentados em suas obras *Que todo homem bom é livre* (*Quod Omnis Probus Liber Sit* [12:75-91]) e *Apologia dos Judeus* (*Hypothetica* [11:1-18], citada na obra de Eusébio de Cesaréia, *Praeparatio Evangelica* [8:6-7]). Em outro de seus escritos, *Vida Contemplativa* (*De Vita Contemplativa*), o autor fala sobre um grupo egípcio chamado “terapeutas” (do grego *therapeutae*). Por sua descrição sobre os terapeutas em *Vida* aproximar-se muito da dos essênios de suas outras obras, diversos eruditos acreditam que os terapeutas do Egito eram judeus-egípcios essênios.

Algumas das características dos essênios comentados por Fílon são semelhantes à descritas por Josefo, como a ausência de escravos, a veneração ao sábado, o desprezo pelas riquezas, o regime comunitário, a forma com que tratavam seus pertences e a

²⁰ Essa, de fato, é uma questão que necessitaria um espaço maior para discussão. Segundo as fontes josefianas, o essenismo foi um movimento amplo e ativo dentro da sociedade judaica – o que não vai ao encontro da existência de uma associação religiosa de estrutura e doutrinas estritas, até intransigente em algumas questões. Os essênios se aproveitavam dos recursos sociais disponíveis (da atividade comercial, por ex.) ao mesmo tempo em que abdicavam de qualquer coisa desse meio que fosse contra os seus princípios religiosos (inclusive de símbolos tradicionais religiosos comuns a todos os grupos letrados ou camponeses, como o próprio Templo de Jerusalém [cf. AJ 18:19]). O conceito weberiano “ascetismo intramundano” responde muito bem a esta problemática. A ideia de que seria possível manter um nível de espiritualidade elevada apenas em locais reclusos é questionada por Weber, quando insta que, mesmo dentro do mundo secular, há a possibilidade de se criarem barreiras entre o que é considerado sagrado e profano – atitude tal que conservaria a fé do indivíduo mesmo dentro de um ambiente secular (cf. WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Pioneira, 1981).

repulsa ao casamento.²¹ De maneira geral, o modo como Filon descreve os essênios os engloba em uma perspectiva filosófica, que enquadra o povo e a história bíblica em modelos filosóficos gregos. Isso faz com que uma visão mais objetiva seja ofuscada. Seus grupos essênios são tratados como comunidades de indivíduos que possuem vida virtuosa, à maneira como os gregos estavam familiarizados em suas discussões filosóficas. O trecho abaixo pode exemplificar isso.

E abandonando a parte lógica da filosofia, como sem importância necessária para a aquisição da virtude... eles devotam toda a sua atenção para a parte moral da filosofia, usando como instrutores as leis de seu país, as quais teriam sido impossíveis para a mente humana conceber sem inspiração divina (*Quod* 12:80).

Pela maneira de Filon enxergar essênios e terapeutas, o foco maior se torna a conduta e o comportamento individual (evidentemente que supervalorizados pelo autor). São tratados como amantes da virtude, da santidade, pureza, buscadores da piedade e zelosos para com seu corpo. Filon traça um combate entre o bem e o mal em que o corpo físico seria o centro da tensão entre os dois. Considera a ganância, a ambição, a perversão, o orgulho, como enfermidades do espírito; e os essênios seriam notáveis por dedicarem-se à cura desses males espirituais. Os desejos humanos deveriam ser amortecidos para que a vida contemplativa fosse alcançada,²² com virtudes responsáveis por trazer conforto e felicidade na vida secular (ideia característica do dualismo grego).

Sua descrição em *Quod* apresenta o mesmo desfecho apologético que em GJ, de Josefo:

E ainda ninguém, nem mesmo aqueles imoderados cruéis tiranos, nem os mais traiçoeiros e hipócritas opressores foram capazes de trazer alguma acusação verdadeira contra a multidão dos chamados essênios ou santos (12:91).²³

²¹ Outros pequenos pontos poderiam ser considerados discordantes entre os dois autores, como a ausência de crianças (Josefo insta que crianças eram treinadas entre os essênios). A abdicação por mulheres não pode ser considerado um ponto discordante, pelo contrário; Josefo apenas enriquece seu relato citando outra ramificação essênia que assumira a prática do casamento.

²² Fácil entender então porque, mesmo pregando a liberdade, Filon defende que o casamento pode corromper o homem; já que *a mulher é uma criatura egoísta e viciada em ciúme em um grau imoderado, terrivelmente calculado para agitar e subverter a natural inclinação de um homem e a enganar-lhe por seus contínuos truques...* (*Hypo* 11:14).

²³ Um dado que chama a atenção na comparação entre o *corpus* literário filoniano e o josefiano é o da população essênia descrita em números. Para ambos, seu total era de quatro mil (cf. AJ 18:20). Impossível saber os parâmetros utilizados para chegarem a essa quantidade (Filon assume que isso é *em minha opinião* [*Quod* 12:75]). Em Josefo os números são sempre muito exagerados, mas nessa descrição ele parece um pouco mais “moderado”. Nesse caso, entretanto, é possível que Josefo tenha tido acesso a

Para fechar com a plêiade dos autores clássicos, deve-se recorrer à última entre as mais importantes fontes sobre o essenismo. A obra do romano Plínio, o Velho, chamada *História Natural* (*Historia Naturalis*), traz um trecho breve, mas altamente significativo sobre os essênios:

No lado oeste do mar Morto, mas fora da área das exalações nocivas da costa, está a solitária tribo dos essênios, a qual é extraordinária entre todas as tribos em todo mundo, como não possuindo nenhuma mulher e tendo renunciado a todo desejo sexual, não tem dinheiro, e possui somente palmeiras como companhia... Situado abaixo dos essênios estava anteriormente a cidade de Engedi, abaixo somente de Jerusalém (Jericó) em fertilidade de sua terra em seus bosques e palmeiras... (5:73).²⁴

Essa é uma descrição bastante curta. Entretanto, traz dados de relevância importantíssima para revelar a identidade daqueles que se utilizaram dos MQ. Plínio não apenas localiza um grupo que, segundo ele, habitou entre as cidades de Engedi, ao sul da orla oeste do mar Morto, e Jericó, ao norte, mas afirma também que ele era formado por essênios. Onde exatamente se localizaria esta comunidade essênia? Ele não provê uma descrição exata, mas ao que as evidências arqueológicas sugerem, não há outro lugar que possuiu instalações suficientes para abrigar uma “comunidade” como Qumran.²⁵ Entre todos os autores clássicos, Plínio é o único a dizer que naquela região do mar Morto, muito provavelmente onde foram encontrados os MQ, habitou um grupo religioso essênio.

A informação mais importante legada por Plínio é a localização da comunidade essênia do mar Morto. Mas algumas características atribuídas aos essênios dessa comunidade são similares aos essênios das comunidades conhecidas por Josefo e Fílon, como o celibato e o desprezo ao dinheiro. De alguma maneira, o testemunho colhido por

esse dado por meio dos escritos filonianos, já que ele sabia da existência de um judeu eminente de nome Fílon em Alexandria (cf. AJ 18:257-260).

²⁴ A descrição de Plínio apresenta um problema que poderia colocar em xeque sua confiabilidade. Alguns pesquisadores defendem que Plínio errou ao dizer Jerusalém (*Hierosolymis*). Na verdade, ele deveria dizer Jericó (*Hiericuntem*), uma vez que foi esta a cidade citada pouco antes dessa perícope em relação com as palmeiras (*Hiericuntem palmetis consitam...* [5:70]).

²⁵ Para considerações mais detalhadas sobre Plínio e sua descrição sobre essênios, conferir KRAFT, Robert A. *Pliny on essenes, Pliny on Jews. DSD*, Leiden, v. 8, n. 3, p. 255-261, 2001. TAYLOR, Joan E. *On Pliny, the Essene location and Kh. Qumran. DSD*, Leiden, v. 16, n. 1, pp. 1-21, 2009.

Plínio também o fez pensar aquela comunidade essênia como *extraordinária entre todas as tribos em todo mundo*.²⁶

Os manuscritos, os essênios e Qumran

Desde o início da década de 50, quando a primeira geração de pesquisadores ligados diretamente aos MQ começou a se aprofundar nos estudos, as conclusões acerca da identidade dos redatores dos manuscritos veio a ser associada ao sítio arqueológico de Qumran e ao essenismo, dando origem à trindade MQ-Qumran-essenismo. Nomes que se tornaram referência para as gerações seguintes, como os de Eleazar Lipa Sukenik, Roland De Vaux, Jozéf T. Milik e Frank Moore Cross, foram decisivos para consolidar essa tese. As evidências que permitiram que esses e outros pesquisadores apontassem o grupo como essênio derivaram das fontes clássicas somadas à pesquisa arqueológica e às evidências textuais dos próprios MQ. Sukenik foi o primeiro erudito a estabelecer relações entre os MQ, o assentamento de Qumran e os essênios – antes mesmo da escavação do sítio arqueológico e do descobrimento de novas cavernas contendo material literário. Em sua análise inicial dos manuscritos da caverna 1, particularmente o texto normativo 1QS, ele chegou à seguinte conclusão:

... eu tenho encontrado alguma indicação que tem me encorajado a oferecer uma hipótese sobre este assunto. Quando examinei os pergaminhos... eu encontrei em um deles um tipo de livro de regulamentos para a conduta de membros de uma irmandade ou seita. Eu me inclino à hipótese de que este depósito de manuscritos pertenceu originalmente à seita dos essênios, como, segundo é conhecido de diferentes fontes literárias, o local de assentamento deste grupo sectário sendo ao lado ocidental do mar Morto, nas proximidades de Engedi (1948, p. 16).

Sukenik tinha conhecimento das fontes clássicas. Como muitos outros pesquisadores fizeram posteriormente, ele somou as descrições dessas fontes com o conteúdo dos manuscritos para chegar à conclusão de que eles pertenciam a um grupo essênio. Logo em seguida, a tese de Sukenik obtém peso ainda mais significativo graças ao trabalho do arqueólogo Roland de Vaux. Responsável pelas escavações do sítio arqueológico de Qumran, de Vaux propôs que a finalidade de Qumran era “plenamente

²⁶ Considerações mais extensas sobre os essênios podem ser encontradas no clássico texto de Vermes e Goodman *The Essenes according to the classical sources* (Sheffield: JSOT Press, 1989).

religiosa”, pois possuía uma sala especial em que eram realizadas assembleias, um *scriptorium*²⁷ e um sistema de captação de água vinculada a lugares relativamente distantes que terminava em um *miqveh* – espaços similares a pequenas piscinas onde eram realizados banhos rituais.²⁸ Seu trabalho arqueológico foi de grande valia, mas assim como Sukenik, ele recorreu às evidências literárias para complementar sua tese. A conclusão a que ambos chegaram foi a de que a vida comunal, a organização e os costumes apresentados nas fontes clássicas apresentavam grande semelhança quando colocados lado a lado com os documentos encontrados nas cavernas e as evidências arqueológicas.²⁹

Esta primeira geração de estudiosos dos manuscritos não utilizou apenas as fontes clássicas para associar os MQ a Qumran e aos essênios, como visto no caso de Sukenik e De Vaux. Os dados arqueológicos e principalmente as semelhanças entre o conteúdo das fontes clássicas com o material de Qumran, sobretudo dois dos mais importantes livros, conhecidos como *IQRegra da Comunidade* (1QS) e *Documento de Damasco* (CD), livros que enfatizam o regimento interno de uma comunidade religiosa (ou *comunidades*, como se pode depreender de CD) e aspectos litúrgicos, possuem uma semelhança considerável com as fontes clássicas, sobretudo com Josefo. Podemos destacar alguns dos textos que possuem as maiores analogias. O que está abaixo relata o cerimonial envolvendo as refeições:

E novamente se ajuntam em um só lugar, após cobrirem seus lombos com roupas de linho, banham seus corpos em água fria. E depois desta purificação, todos se reúnem em um compartimento privado em que não é permitido nenhum iniciante entrar; puros agora, eles se dirigem para o refeitório, como se fosse um templo sagrado. Quando eles tomam seus assentos em silêncio, o padeiro distribui os pães para eles

²⁷ Sala em que foram encontrados tinteiros, uma mesa de tijolos de cinco metros de comprimento ao lado de três mesas menores e um banco. O lugar sugere, como argumentado por De Vaux (foi ele quem batizou a sala com esse nome), que era nesse local que se faziam as composições e as cópias dos manuscritos da comunidade.

²⁸ Apesar de sua principal publicação tonar-se mais conhecida a partir de sua tradução para o inglês, no início década de 1970 (*Archaeology and the Dead Sea Scrolls*. London: Oxford University Press, 1973), essa posição já era defendida por ele desde o início da década de 1960. Suas conclusões mais importantes, encontradas em *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* são as de que o sítio onde estavam localizadas as ruínas de *Khirbet Qumran* tinha relação íntima com os manuscritos encontrados nas cavernas (mesmo não tendo sido encontrado algum manuscrito junto às ruínas, De Vaux defendeu que a cerâmica dos jarros utilizados para armazenar os textos dentro das cavernas provinha do mesmo local que as que haviam sido desenterradas no sítio arqueológico – encontradas no local em abundância) e de que seus habitantes pertenciam ao movimento essênio.

²⁹ Ressaltando a importância do comentário de Plínio, De Vaux argumenta: *Se Plínio não esteve enganado e se nós não estivermos errados, os essênios de quem ele fala são a comunidade de Qumran* (1973, p. 136).

em ordem e o cozinheiro define, à frente de cada um deles, um prato de igual maneira. Um sacerdote profere bênçãos antes da refeição e é ilegal para qualquer um tocar a comida antes que se dê a bênção. Quando a refeição é encerrada, ele pronuncia uma graça adicional; assim, no início e no final eles fazem homenagem a Deus como o doador da vida abundante (GJ 2:129-131).

E quando se reunirem à mesa da comunidade ou para beber o mosto, e estiver preparada a mesa da comunidade e misturado o mosto para beber, que ninguém estenda sua mão à primícia do pão e do mosto antes do sacerdote, pois ele é quem bendiz a primícia do pão e do mosto e estende sua mão para o pão diante deles. (...) E depois abençoará toda a congregação da comunidade, cada qual de acordo com sua dignidade. E segundo esta norma atuarão em cada refeição, quando se reunirem ao menos dez homens (1QS 2:17-22).³⁰

Comerão juntos, juntos bendirão, e juntos tomarão conselho. Em todo lugar em que houver dez homens do conselho da comunidade, que não falte entre eles um sacerdote; cada qual, segundo a sua categoria, sentar-se-á diante dele, e assim se lhes pedirá o seu conselho em todo assunto. E quando prepararem a mesa para comer, ou o mosto para beber, o sacerdote estenderá sua mão por primeiro para abençoar as primícias do pão e do mosto. E que não falte no lugar em que se encontram os dez um homem que interprete a lei dia e noite, sempre, sobre as obrigações de cada um para com seu próximo (1QS 6:2-6).

As perícopes acima citadas convergem nas descrições referentes à liturgia e à estrutura social de grupo. Pontos como a doutrina da vida após a morte, os banhos rituais, o uso de óleo,³¹ a observância estrita do sábado, a abstinência de riquezas e escravos e a comunhão de bens materiais, também podem ser encontrados nas obras de Josefo e nos MQ. Há outros documentos que apesar de não fazerem referências diretas, podem ser associados devido a seu direcionamento.³² As evidências internas encontradas nos MQ, após serem comparadas às existentes nas fontes clássicas, vieram a consolidar a tese inicial dos primeiros pesquisadores, de que religioso essênio, de estrutura organizacional rígida, habitou as dependências de Qumran. De Vaux e um pequeno grupo de pesquisadores acabaram sendo canonizados como aqueles que definiriam a identidade dos habitantes da comunidade do mar Morto. Daí em diante,

³⁰ Para as citações dos textos de Qumran (salvo as que tiverem outra indicação) utilizo: MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran, Edição Fiel e Completa dos Documentos do Mar Morto*. Trad. Valmor da Silva. Petrópolis: Vozes, 1995.

³¹ O óleo era considerado um líquido que poderia reter impurezas. Sendo tocado, tornaria impuro o que era puro (cf. GJ 2:123, CD 12:15-17).

³² Acerca de Josefo, o livro *Josephus's description of the essenes illustrated by the Dead Sea Scrolls*, de Todd Beall, aponta que entre os textos mais significativos de Qumran e o *corpus* josefiano existem 27 pontos em comum. Outros 21 são paralelos prováveis, enquanto que as discordâncias encontradas limitam-se a 6 (1988, pp. 123-129).

essa proposta foi aceita também pela maior parte dos acadêmicos das gerações de seguintes.³³

Após a primeira geração de pesquisadores estabelecer o que acreditaram ser a identidade do grupo sob a autoridade dos MQ, tese que contou ainda com a atribuição de um local real de habitação, os pesquisadores passaram a procurar respostas que explicassem a origem da comunidade, do movimento essênio e da relação entre eles. A tese mais aceita sobre o nascimento do grupo dos MQ, delineada pela historiografia ao longo das primeiras décadas após descoberta dos manuscritos, tem como base histórica o período em que ocorreu a Revolta Macabeia (ou Macabaica) na Judeia, iniciada em 176 a.C. Antíoco Epifanes, rei do Império Selêucida, da Síria, havia criado um amplo programa de helenização forçada do território judeu (cf. 1Mc 2:42-43). Esse programa não ia de encontro apenas aos valores religiosos judaicos (o culto e as práticas centrais da religião foram proibidas, como a observação do Sábado e a circuncisão. Foi erigida uma estátua de Zeus dentro do Templo de Jerusalém), mas afetava a própria estrutura da sociedade judaica; já que em sua extensão visava tomar territórios de camponeses e fazer dos resistentes escravos (cf. 1Mc 3:34-36,41). De acordo com os livros de 1Mc e 2Mc, uma família sacerdotal judaica, conhecida como *asmoneus* (ou macabeus), liderou um movimento de resistência contra o regime sírio. O patriarca macabeu, Matatias, foi quem lançou as bases para a revolta (1Mc 2:39-40). Em seguida, ele recebeu apoio de um grupo de judeus conhecidos como *assideus* (do hebraico *ḥasdydym*, que significa “os piedosos”). Os assideus são descritos como *homens valorosos, cada um deles devotado à Lei* (1Mc 2:42) e que *fomentam a guerra e provocam sedições* (2Mc 14:6). Após a morte de Matatias, a liderança dos rebeldes passa para as mãos de seu filho Judas. Ele é conhecido por estas fontes por ter liderado tropas de assalto que foram bem sucedidas, derrotando inclusive exércitos mais numerosos que o seu e libertando o Templo de Jerusalém (cf. 1Mc 4:36-59). Com a morte de Judas, seu irmão Jônatas dá continuidade à guerra de libertação que, naquele momento, ainda não havia reconquistado a liberdade política e religiosa (cf. 1Mc 4:18, 28-31). Na verdade, ela só seria efetivamente conquistada pelas mãos de Simão Macabeu, o terceiro irmão asmoneu que coordenou a resistência judaica.

³³ Entre os mais conhecidos estão Geza Vermes, Florentino García Martínez, James C. Vanderkam, Joseph M. Baumgarten.

O problema que surge durante esse período, que estaria relacionado com a história da comunidade essênia do mar Morto, refere-se ao cargo de sumo-sacerdote exercido no Templo de Jerusalém. Jônatas, o segundo irmão macabeu à frente dos revoltosos judeus, usurpa o sumo-sacerdócio no ano 152 a.C. (cf. AJ 13:45-46), dando início a uma nova dinastia sacerdotal à frente do Templo de Jerusalém, agora de linhagem asmoneia.³⁴ Tal ato teria sido completamente condenado pelos grupos judeus defensores das tradições antigas que lutavam pelo retorno de um governo teocrático, tendo à frente um Estado-Templo que revitalizaria a sociedade de camponeses livres sob a Aliança divina, livres de condicionantes políticos seculares e pagãos (cf. HORSLEY, 1995, p. 38). Segundo a tese central, o mal documentado grupo dos assideus estaria na raiz do essenismo. Por não aceitar esse sacerdócio corrupto, um sacerdote legítimo (ou um defensor da legitimidade) “essênio” teria entrado em conflito com aquele regime político-religioso (cf. 1Mc 7:13-14).³⁵ Em um curto espaço de tempo, logo após suas objeções terem sido conhecidas pelo sacerdote da situação, essa liderança essênia, agora com sua vida em risco, rumou com um grupo de seguidores para um lugar simbólico por excelência para o povo bíblico, o deserto (nesse caso, Qumran [cf. Is 40:3]). Esse líder foi, de fato, um personagem histórico, representado pelo nome simbólico *Mestre da Justiça* (*moreh tzedeq*), responsável por levar parte daqueles que compartilharam de suas insatisfações para fora daquela sociedade que “abandonou” as tradições religiosas antigas e a Lei: *E Deus... suscitou um Mestre da Justiça para guia-los no caminho de seu coração* (CD 1:11). Seu algoz é conhecido pelos MQ como *Sacerdote Ímpio* (*kohen ha-rexa'*), apontado por pesquisadores como Jônatas Macabeu ou outro sacerdote (ou até “outros sacerdotes”, como já sugerido por alguns [cf. MARTÍNEZ, 1988, p. 126-128]) do período de formação da comunidade. Em um trecho importante que parece

³⁴ Vale lembrar que, ainda que a resistência judaica tenha saído vitoriosa do conflito, o sumo-sacerdócio foi assumido pelos asmoneus sob consentimento sírio – o que na prática mantinha aceso um dos motivos originais que havia gerado o conflito (foi criada uma aliança política entre Jônatas e um pretendente ao trono selêucida, Alexandre Balas [cf. AJ 13:35-42]).

³⁵ Quando e como os assidim teriam se “tornado” essênios e se de fato o essenismo é mesmo derivado desse grupo parece não ser possível saber. Não há registros suficientes que possam nos ajudar a dar uma resposta clara sobre isso. É possível que, durante esse tempo, o movimento essênio ainda não possuísse características bem delimitadas a ponto de serem caracterizados com os “essênios” conhecidos pelas fontes clássicas. O movimento certamente precisou de um tempo maior para delimitar suas fronteiras sociorreligiosas. O período referente à Revolta Macabeia foi o que lançou os alicerces iniciais para que o movimento ganhasse corpo nas décadas seguintes. O ponto em comum entre o passado assídico e as comunidades que surgem a partir de então seria a devoção acentuada aos preceitos bíblicos. As crenças que os diferenciariam de outros movimentos estariam ligadas à sua herança tradicional e a seu desenvolvimento haláquico e teológico próprios de comunidades letradas.

remeter ao período de fundação da comunidade essênia do mar Morto, uma liderança do grupo interpreta uma passagem do livro bíblico de Habacuque da seguinte maneira:

Sua interpretação se refere ao Sacerdote Ímpio, a quem se chama o nome da fidelidade ao começo de sua gestão. Porém quando dominou sobre Israel se envaideceu seu coração, abandonou a Deus e traiu as leis por causa das riquezas. E roubou e amontou riquezas dos homens violentos que se haviam rebelado contra Deus (1QpHab 8:8-11).

Com algumas variações (não muito acentuadas), a maior parte das teses sobre a origem da comunidade essênia de Qumran segue os pressupostos seguintes: (1) o nascimento do essenismo estaria ligado ao movimento dos assídeos e (2) a querela sacerdotal ocorrida entre lideranças que reivindicavam o sumo-sacerdócio após a autonomia dos judeus.³⁶ Essa equação teria resultado na ocupação do assentamento de Qumran por um grupo de liderança essênia, que teria, logo em seguida, escrito parte ou até todos os MQ.

Mesmo com a opinião da maioria dos pesquisadores convergindo para a hipótese essênia, ressaltando a relação entre os estudos literários somados aos arqueológicos, cabe colocar que essa conclusão foi (e ainda é) questionada por vários pesquisadores. Alguns deles afirmam que as evidências arqueológicas não são suficientes para concluir que os habitantes de Qumran tivessem pertencido a um grupo religioso e que textos de natureza religiosa tenham sido redigidos ali. No que se refere ao material textual, apesar de poder se provar que este foi composto por um grupo religioso entre os sécs. II a.C. e I d.C., não existe alguma indicação precisa sobre qual grupo estaria por trás dos manuscritos. Como visto logo no início deste trabalho, os nomes utilizados pelo grupo dos manuscritos para se autointitular eram pseudônimos. Os poucos registros em que se podem perceber descrições reais ao grupo têm como base divagações apocalípticas. O local físico em que habitavam servia apenas como uma “ponte” para se alcançar o plano espiritual – este sim bem precisado.

A ausência de descrições objetivas nas fontes literárias foi muito explorada por autores que não concordam com a existência de um grupo essênio em Qumran. Várias propostas já foram lançadas em contraposição à hipótese essênia e o número de pesquisadores discordantes cresceu à medida que as pesquisas foram aumentando ao

³⁶ Essa tese foi construída, ao longo do tempo, com as contribuições de eruditos bíblicos da primeira geração de pesquisadores, principalmente Frank Moore Cross e Joseph T. Milik. Muitos outros pesquisadores, posteriormente, aceitaram-na com exceções ou acréscimos.

longo dos anos.³⁷ Entre as várias propostas conhecidas, uma que recebeu grande atenção é da “hipótese saduceia”.

Alguns eruditos dedicaram-se exclusivamente ao estudo das leis encontradas em textos normativos dos MQ, ressaltando como os redatores da comunidade interpretaram as leis da Torá e comparando essas leis com outros escritos, principalmente do período rabínico. Joseph Baumgarten foi um dos mais proeminentes nesse aspecto. A partir de 1994, após a publicação na série *DJD* (n. 10) de 4QMMT – documento que gerou grande impacto nos estudos dos MQ –, Baumgarten foi um dos primeiros a propor um caminho alternativo para compreender quem eram os “qumranitas” (admitindo, contudo, que um grupo de natureza religiosa havia habitado as instalações de Qumran) e seu posicionamento dentro do Judaísmo da época. Em sua pesquisa, ele afirma ter encontrado elementos que aproximariam os MQ dos saduceus.³⁸

Lawrence Schiffman foi aquele que, seguindo e ampliando a linha de Baumgarten, teve mais ousadia em suas conclusões. Ao invés de utilizar as fontes clássicas e dados arqueológicos como a maior parte dos pesquisadores habituou-se a fazer (sobretudo os que acreditam que Qumran foi um assentamento essênio que abrigou uma comunidade religiosa letrada), suas fontes principais são os escritos rabínicos do séc. I d.C. e os MQ, particularmente os textos normativos. Sua abordagem focaliza o contexto histórico do período de formação da comunidade e principalmente as concepções haláquicas (leis religiosas judaicas) que ela teria nesse momento. Um dos textos centrais para as conclusões de Schiffman foi 4QMMT (e partes concordantes desse para com 1QT). Esse texto parece ter sido escrito logo após a origem da

³⁷ Podem ser citados alguns exs., como o de Gabriele Boccaccini, professor da Universidade de Michigan. Em seu livro *Beyond the Essene Hypothesis* (1998), ele defende que Qumran foi um sítio ocupado por um grupo judeu extremista ao invés de ascetas essênios. Para ele, há uma diferença entre as abordagens dos autores judeus das fontes clássicas para com não judeus. Enquanto os autores judeus estariam retratando comunidades essênias, os não judeus referem-se a um grupo de identidade desconhecida. Outra proposta que contesta o essenismo em Qumran é a da “origem babilônica”, de Jerome Murphy O’Connor. Segundo o autor, um grupo de judeus que vivia em Babilônia resolve voltar à sua terra natal após a libertação nacional promovida pelos Macabeus. Entretanto, devido a este governo possuir um sacerdócio ilegítimo e ter adotado valores pagãos (sobretudo as classes superiores), resolvem sair desse ambiente maculado seguindo seu Mestre da Justiça para o deserto. A fonte que dá maior sustentação para a proposta de O’Connor é CD. Para ele, esse documento descreve um grupo que teve sua origem em Babilônia, retornando a sua terra natal por volta da segunda metade do séc. II a.C. O livro CD era direcionado aos judeus enquanto estavam naquele ambiente pagão (cf. 1985, pp. 223-246).

³⁸ Conferir em BAUMGARTEN, Joseph M. Sadducean elements in Qumran law. In: ULRICH, E. VANDERKAM, J. C. *The community of the renewed covenant: The Notre Dame symposium on the Dead Sea Scrolls*. Notre Dame: University of the Notre Dame Press, 1994. Ainda assim, esse autor não deixa de acreditar na proposta de que foram essênios em Qumran os redatores dos textos do mar Morto.

comunidade dos manuscritos. Apresenta-se como uma carta dirigida às autoridades do Templo de Jerusalém. Nela, há 22 pontos de discordância relacionados às leis e práticas judaicas exercidas pelas lideranças sacerdotais do Templo. Esse documento seria, na opinião de Schiffman, o texto-chave que apresenta os motivos da dissensão entre o líder fundador da comunidade de Qumran e as lideranças sacerdotais do Templo de Jerusalém (cf. 1995, pp. 40-42).

A proposta de Schiffman é de que a disputa pelo cargo de sumo-sacerdote teria ocorrido, na verdade, dentro de círculos saduceus. Os responsáveis pela direção do Templo de Jerusalém seriam saduceus. A partir do momento que essa linhagem foi banida do sacerdócio pelos asmoneus, a história se alinha com a tese mais conhecida, trocando-se apenas os atores. Um líder sacerdotal *saduceu* teria migrado ao deserto a fim de lá restaurar o culto verdadeiro. A carta 4QMMT, destinada aos oponentes do Mestre da Justiça saduceu e àqueles saduceus que não se rebelaram contra a nova direção sacerdotal, questionava as novas (ou outras) práticas realizadas por esse sacerdócio ilegítimo. *Estas polêmicas haláquicas (dirigidas a um adversário plural...) destinavam-se aos irmãos saduceus que permaneceram no Templo de Jerusalém e aceitam a nova ordem* (1990, p. 69). O autor propõe ainda que, com o passar do tempo, teria havido uma aproximação entre a comunidade saduceia de Qumran e o essenismo, fato tal que explicaria a proximidade das descrições clássicas referentes à estrutura de grupo religioso. Para ele,

A hipótese dominante dos essênios, se é para ser mantida, exigiria uma reorientação radical. Seria necessário assumir que o termo essênio passou a designar os originalmente sectários saduceus que haviam passado por um processo de radicalização e formavam agora uma seita distinta... ... os sadoquitas de Qumran desenvolveram, ao longo do tempo, a mentalidade sectária do desprezo, a rejeição e o abandono... (1990, p.71).³⁹

³⁹ Schiffman foi bastante questionado por muitos autores atuais por sua tese. Para alguns, sua tese não encontra sustentação e seu desdobramento é confuso. O professor James C. Vanderkam, que acredita que Qumran era formado por essênios, faz uma dura crítica à tese de Schiffman (cf. 1993, pp. 61-64). Ele diz que o número de semelhanças utilizadas por Schiffman para provar sua tese da origem saduceia é muito menor que o de disparidades. Dando uma ênfase maior às fontes clássicas e analisando outros documentos de Qumran além do 4QMMT, Vanderkam confia que algumas crenças, legitimamente *anti-saduceias como a existência de multidões de anjos e a força dominadora do destino* (1993, p. 62), são indícios que provam com maior evidência que eles eram essênios ao invés de saduceus.

Estudos mais recentes têm levantado possibilidades diferentes para explicar a “essenidade” do grupo dos MQ. Utilizando os próprios manuscritos, alguns pesquisadores acreditam que é possível encontrar referências a grupos adversários. Essa proposta é pautada com base na “oposição”, em estabelecer a diferença entre o “nós” e o “eles”. Isso é plenamente plausível uma vez que o grupo possuía pontos de discordância para com as outras correntes conhecidas. Os *pesharim* (livros de Qumran que possuem comentários de textos bíblicos), textos que possuem maior nível de historicidade, são os mais utilizados para entender a rivalidade entre grupos político-religiosos. Em *4QPesher Naum* (4QpNah), o comentarista fala sobre “Efraim” (frags. 3-4, col 2, vv. 2, 8). Efraim é descrito como sendo o grupo dos que *buscam interpretações fáceis* (frags. 3-4, col. 1, v. 2, 7; col. 2, v. 2 [cf. 1QH 10:31-33]) e que *com seu ensinamento enganoso e sua língua mentirosa... extraviam a muitos* (frags. 3-4, col. 2, v. 8). É certo que o comentarista está se referindo a algum grupo rival ao seu. A historicidade das passagens de 4QpNah é clara na presença de críticas. Levando em consideração que “Judá”, nome que os comentaristas usaram para se auto-intitular, considerava-se o único grupo que seguia a Torá de maneira cabal (eram os *cumpridores da Torá* [1QpHab 8:1]), fica fácil entender as dissensões para com o grupo Efraim. 4MMT, que parece ser um documento contemporâneo, provaria que as críticas de Judá estariam relacionadas à observação dos preceitos bíblicos e às práticas religiosas. Diversos pesquisadores, como Joseph Fitzmyer, acreditam que o nome Efraim é usado para se referir aos fariseus (1997, p. 109), que pela visão de Judá, não seguiam os preceitos da Torá de forma rígida. Judá se apresenta como um grupo que seguia a Lei de maneira estrita; por isso, defendiam que aqueles que assim não faziam estavam em desconformidade com as normas divinas.

Ainda em 4QpNah, pode-se encontrar outra descrição que, de maneira simbólica, trata de mais um grupo. Esse grupo é chamado pelo nome “Manasses”. No texto 4QpNah frags. 3-4, col. 3, v. 9, Manasses é descrito como *os grandes... os nobres do povo*. Aqueles que melhor se enquadrariam nessa descrição seriam os saduceus. Segundo Goranson, que também concorda que Efraim e Manasses são codinomes atribuídos respectivamente aos fariseus e saduceus, os essênios utilizam uma simbologia bíblica que apresenta o irmão mais novo de Judá, Efraim, como sendo os fariseus. Antes de Efraim, o último irmão nascido foi Manasses. Ele representaria os saduceus. A *glória de Judá* deveria ser *revelada* primeiramente ao irmão mais velho, Manasses. Depois seria a vez de Efraim, cujos *simples... fugirão do meio de sua assembleia e*

abandonarão os que os extraviaram e se unirão ao conjunto de Israel (4QpNah frags. 3-4, col. 3, vv. 4-6 [cf. GORANSON, 1999, p. 545]).⁴⁰

Os problemas relacionados à identificação e à natureza dos grupos político-religiosos desse período não cabem neste esboço. Não obstante, a ciência dessas dificuldades serve para levar a uma reflexão quando pensamos o grupo por trás dos MQ junto desse contexto social plural. Aceitando a proposta de que havia um número maior de atores sociais (principalmente no séc. I d.C., fato comprovado graças ao aumento significativo das fontes), não existiria, então, a possibilidade de que esse grupo pudesse pertencer a alguma corrente religiosa menos conhecida? Seria demasiado ingênuo supor que na sociedade judaica desse período houvesse apenas três grupos de orientação religiosa (e claramente política, no caso de alguns) reconhecidos entre os judeus. As fontes mais conhecidas, consideradas acima, descrevem basicamente três facções. Esse fato, no entanto, não impediria que os MQ pertencessem a um grupo diferente e que ele pudesse ter habitado o assentamento de Qumran.⁴¹

Essênios, fariseus e saduceus dividiram o espaço social judeu com outros grupos nativos de orientação religiosa, como gnósticos, betusianos, mandeanos (ou batistas [cf. At 18:25, 19:1-5]) e cristãos. Outros tiveram maior aparição no campo político, como os herodianos (cf. Mc 3:6, 12:13), enquanto outros estavam ligados a movimentos nacionalistas de resistência, como a “quarta filosofia” (cf. AJ 18:3-10, 23-25⁴²). Além desses, existiram também grupos e líderes messiânicos que foram eliminados em sua gênese ou mesmo desapareceram sem deixar registros.⁴³ Esses grupos diferenciavam-se

⁴⁰ A descrição parece recuperar uma alusão aos rivais samaritanos, que, segundo alguma tradição, são descendentes das tribos de Manasses e Efraim.

⁴¹ As evidências arqueológicas comprovam que o assentamento de Qumran nunca foi ocupado por um número maior do que duas centenas de habitantes. Levando em consideração a incidência de líderes populares (em sua maioria messiânicos) que surgiam durante o período de dominação romana, muitos dos quais lideravam grupos de pessoas com destino ao deserto para lá encontrarem a salvação ou pela busca de algum evento miraculoso visando libertação de sua opressão (cf. HORSLEY, 1995, pp 144-164), pode-se presumir que este assentamento tivesse sido ocupado por algum outro grupo menor que não pertencesse às três correntes majoritárias.

⁴² Ver a opinião discordante de Horsley que, diferentemente do que se consolidou na historiografia, discorda que a “quarta filosofia”, descrita por Josefo, fosse o grupo dos zelotas e/ou sicários (1995, pp. 166-173).

⁴³ Os registros josefianos possuem vários exemplos de movimentos messiânicos que não puderam se desenvolver devido à brutalidade com que eram tratados pela política imperial romana. Dois casos merecem ser destacados. O primeiro foi o de Teúdas (cf. AJ 20:97-98). Segundo Josefo, Teúdas, que se considerava um profeta, abria as águas do rio Jordão. Entretanto, antes de conseguir fazer isso, foi atacado de surpresa por ordens do governador Fado, da Judeia. Muitos de seus seguidores foram mortos, e Teúdas, depois de capturado, teve sua cabeça decepada. Esse certamente era um movimento conhecido, uma vez que foi citado pelo redator do livro de Atos (5:36). O segundo exemplo foi o de um judeu que

por seus focos: religiosos, políticos, sociais (também englobando questões de ordem econômica e aqueles advindos de dominação estrangeira). Entretanto, a maior parte deles mesclava características de uma e outra área – o que torna difícil aos historiadores e outros pesquisadores a compreensão de sua natureza. Com base em princípios sociológicos, sabe-se que em períodos de maior agitação social, as diferenças tendem a se aguçarem, ao contrário do que ocorre em períodos de maior estabilidade. Durante o período mencionado, tivemos décadas de extrema pressão com a ampliação das divergências entre grupos nessa sociedade entre os sécs. II a.C. a I d.C.

Não é de se admirar, devido a essa pluralidade social, que alguns pesquisadores façam de Qumran o lar de grupos como os que acabaram de ser citados. Os arqueólogos têm liderado, nas últimas duas décadas, as propostas mais dissonantes sobre a ocupação de Qumran entre os sécs. II a.C. a I d.C. Pauline Donceel-Voûte, por exemplo, identifica o sítio como uma espécie de “casa de campo de inverno”, construída por famílias abastadas de Jerusalém. Entre outros pontos, considera que o material arqueológico por ela encontrado no assentamento não corresponde ao de uma comunidade que desprezava a riqueza (1994, pp. 1-38). Uma discussão aproximada é encontrada com Hirschfeld. O arqueólogo israelense havia proposto, em seu último trabalho, que as ruínas de Qumran teriam sido inicialmente uma fortaleza do período asmoneu. Sua tese central é que, após isso, ela teria se transformado em uma propriedade agrícola com comércio considerável (2004, *passim*).⁴⁴ Outros já propuseram que Qumran foi, na verdade, uma espécie de “olaria”, dedicada à fabricação e venda de cerâmicas.⁴⁵ Propostas de que o assentamento tenha sido ocupado por um grupo religioso judeu-cristão, ou servido como uma biblioteca dedicada a cultos religiosos, também já foram feitas. Segundo Jodi Magness, um dos grandes problemas desconsiderado por arqueólogos é a priorização excessiva das evidências materiais em detrimento das fontes literárias. Ela afirma que todas devem ser analisadas em conjunto visando uma complementação.

voltara a Jerusalém vindo do Egito, por isso conhecido como o “Egípcio” (cf. GJ 2:261-263, AJ 20:169-172 [cf. At 21:38]). Após este dizer que entraria na cidade de Jerusalém com ajuda divina, ele e seus seguidores foram atacados pelas forças romanas. A maioria foi morta e o movimento dissipado.

⁴⁴ O autor terá uma série de desafios com uma companheira de profissão, a especialista em arqueologia do Oriente Médio, Jodi Magness. Seus pontos de atrito estão relacionados ao método investigativo e às conclusões. Diferentemente de Hirschfeld, a arqueóloga acredita que uma comunidade ascética essênia habitou o assentamento de Qumran.

⁴⁵ Enfatizando a grande quantidade de artigos em terracota descobertos no assentamento.

... arqueologicamente nós podemos identificar os restos de dez *miqv'ot* em Qumran, enquanto as fontes literárias descrevem a purificação ritual dessa comunidade. Tomados em conjunto, esses dois tipos de evidência são complementares... Em outras palavras, sem os manuscritos os restos arqueológicos são ambíguos o bastante para oferecer uma variedade de interpretações possíveis: que Qumran é uma vila, casa senhorial, fortaleza, entreposto comercial, centro de fabricação de cerâmica, e assim por diante (2005, p. 3).

Não é de se estranhar que as conclusões da maior parte dos arqueólogos não se harmonizam com a dos profissionais que estudam os textos de Qumran. Ao contrário da autora citada, que acredita que o sítio foi habitado por essênios, existe uma tendência de que pesquisadores de áreas mais ligadas à pesquisa material aceitem com menor facilidade a possibilidade de que os essênios residiram em Qumran. A maior parte dos arqueólogos não acredita que exista ligação entre os manuscritos e o sítio arqueológico e que um grupo religioso tenha sido o elo entre os dois. Por outro lado, pesquisadores que dão maior ênfase às fontes textuais tendem a diminuir a importância das materiais. Acredito que o comentário de Mages acima reflita o embaraço existente nisso. O problema maior estaria não nas ciências que se dedicam ao estudo dos MQ, mas sim nas orientações metodológicas utilizadas por diversos pesquisadores.

Atualmente, existem mais de dez teorias reconhecidas que tentam definir o que foi Qumran e se o grupo dos MQ esteve mesmo relacionado a ele. Por sua vez, a hipótese de que ele tenha sido habitado por um grupo pertencente ao movimento essênio ainda se faz a mais aceita entre todas desde os estudos iniciais dos MQ e das instalações de Qumran até a geração atual de pesquisadores. É ela que será utilizada como base para este trabalho. Entre todas as hipóteses já consideradas na historiografia dos MQ, essa é a que apresenta menores discordâncias. A maior parte das teses que propõe outra identidade para o grupo dos MQ, ao contrário, apresenta contradições consideráveis e algumas delas não sobrevivem a questionamentos simples, mesmo quando se apoiam em algum ponto não muito bem definido da hipótese essênio. O comentário do erudito bíblico Frank Moore Cross expressa muito bem a situação dos pesquisadores que discordam de que Qumran tenha sido habitado pelo grupo essênio que redigiu os MQ:

O estudioso que “tivesse receio” de identificar a seita de Qumran com os essênios se colocaria numa posição espantosa: deveria propor seriamente que duas facções importantes criaram grupamentos comunitários na mesma região do deserto em torno do mar Morto e viveram efetivamente lado a lado durante dois séculos, esposando as mesmas opiniões estranhas, cumprindo atos de purificação, refeições

rituais e cerimônias semelhantes ou praticamente iguais. Ele deveria supor que uma delas, descrita em detalhes por autores clássicos, desapareceu sem deixar vestígios de suas construções ou mesmo restos de utensílios de cerâmica; da outra, sistematicamente ignorada pelas fontes clássicas, restaram extensas ruínas e até mesmo uma grande biblioteca. Eu prefiro ser afoito e categoricamente identificar os homens de Qumran com seus permanentes convivas, os essênios (1993, p. 26).

Como dito anteriormente, a busca pela identidade dos redatores dos MQ se faz importante, uma vez que os trabalhos acadêmicos estão assentados sobre o posicionamento social e religioso do grupo. Principalmente temas mais específicos (produzidos, sobretudo, após a publicação completa dos MQ), que dependem basicamente das fontes literárias, estão pautados direta ou indiretamente sobre a base indentitária do grupo.

Após um esboço geral, tendo como ponto de partida especialmente os materiais textuais, foram levantados alguns questionamentos sobre quem seriam os redatores (e/ou detentores) dos textos pertencentes à maior descoberta arqueológica do século passado. Muitos destes questionamentos e como foram pensados dentro da historiografia dos manuscritos até o momento, são impossíveis de serem tratados aqui com a devida profundidade. Para permitir um esboço mais crítico, procurei não fazer associações antecipadas entre as fontes clássicas, os MQ e os homens que habitaram o assentamento de Qumran. Contudo, ao final, sinto-me convencido por estas evidências, de que Qumran tenha mesmo abrigado um grupo essênio. Por isso, as questões discutidas a partir desse momento aproximarão as fontes clássicas aos MQ a fim de preencher espaços referentes ao comportamento social e ao posicionamento religioso do grupo com o objetivo de compreender o *locus* ocupado por ele no cenário social palestino.

Da “comunidade essênia de Qumran” à Yahad

Na historiografia dos manuscritos, convencionou-se chamar o grupo religioso ligado aos MQ de “comunidade essênia de Qumran” ou “comunidade de Qumran”. Esse nome encerraria em si parte das premissas discutidas acima, de que o grupo que esteve por detrás dos MQ era essênio e utilizou as dependências de Qumran. Contudo, os problemas discutidos acima não são eliminados com essa delimitação. Seguindo

revisões conceituais mais recentes, vários pesquisadores deixaram de lado esses nomes e passaram a utilizar um nome próprio, encontrado nos MQ para se referir à instituição coletiva da qual os pactuantes faziam parte: *Yahad*.

O termo *Yahad* (traduzido na maioria das vezes como *comunidade* [TQ], ou, em menor número, como *congregação* [CDSSE]) foi usado com frequência nos MQ, principalmente no livro 1QS (*1QSefer ha-Yahad*), considerado o livro normatizador do grupo (cf. COLLINS, 2006, p. 84). Em unidades textuais importantes por sua objetividade, como os códigos penais, as normas do grupo (inclusive as expulsórias) utilizam o nome *Yahad* para se referir à instituição que detinha o poder regulador. As interpretações mais recentes, que se baseiam exclusivamente nos MQ, concluem que o termo *Yahad* não representava apenas uma comunidade, mas sim várias – espalhadas pelo território palestino e compartilhando práticas comuns (cf. COLLINS, 2006, p. 84). Uma delas, talvez uma das mais importantes, seria a de Qumran.

Já nos primeiros anos de pesquisa dos MQ, Frank Moore Cross havia proposto que a palavra *Yahad* pudesse se referir a mais de uma comunidade (1995, p. 71 [1º ed. 1958]). Uma das bases para essa conclusão é extraída de 1QS 6:3, que diz: *em todo lugar em que houver dez homens do conselho da Yahad...* (DSSR). A perícopes em que está inserido o texto (6:1-8) pluraliza o local de residência dos membros da *Yahad* e indica como deveria ser o comportamento do grupo em cada um desses lugares (similar aos “acampamentos” descritos em CD). Com isso, a conclusão comum tem sido a de que a comunidade de Qumran seria apenas uma entre outras ligadas ao movimento maior conhecido por esse nome (cf. METSO, 2006, pp. 213, 228). Com o que se pode extrair da leitura de 1QS e CD, cada uma das “*Yahads*” (ou “acampamentos”) possuía estrutura organizacional similar. Tinham responsáveis pela organização da coletividade, compartilhavam textos, códigos penais e regras para encontros e admissão de membros (cf. SCHOFIELD, 2009, p.171).

O uso do termo *Yahad* para representar o grupo dos manuscritos deu contornos mais bem acabados sobre a identidade e natureza do grupo. Delimitou para dentro dos manuscritos a busca dessas bases ao mesmo tempo em que enfraqueceu a associação com o essenismo e com locais físicos específicos. O peso das descrições clássicas diminuiu na mesma medida em que o dos MQ aumentou. Com isso, é possível falar sobre a *Yahad* sem que se faça uma associação rígida com um local, como o sítio de

Qumran. Uma dessas comunidades poderia estar em algum lugar no deserto ou em cidades espalhadas pelo território palestino, o que faz agora com que certas conclusões sobre suas práticas e seu posicionamento social não dependam necessariamente de estudos arqueológicos.

Ainda que essa mudança (e suas consequências) possa ser considerada como um avanço significativo nos estudos dos MQ, ela não eliminou a consolidada relação MQ-essenismo-Qumran. A maior parte dos pesquisadores ainda acredita que os MQ tenham sido redigidos por um grupo essênio em Qumran. Pelas conclusões atuais, aquele grupo é considerado uma *Yahad*, talvez a mais importante (a descrita no livro de 1QS) entre as que estiveram presentes naquela sociedade. Esse trabalho procurará se valer dessas conclusões.

As bases normativas do passado israelita

Após serem esboçadas as discussões básicas acerca da identidade do grupo dos MQ e de algumas de suas características como entidade coletiva religiosa, faz-se necessário desvelar o momento histórico e o espaço social em que ele se fez presente. Como será visto mais a frente, a natureza do método aqui utilizado, que considera a *Yahad* dentro de um processo histórico-social, faz com que ela seja analisada com base em uma longa duração, que mostre as transformações históricas em seu decorrer para que se compreendam como determinadas práticas, como a da expulsão, foram instituídas. Dada a amplitude da proposta de trabalho, limito a análise histórica a um aspecto, o normativo.

Desde período o período de seu nascimento da *Yahad* até épocas posteriores, quando do surgimento das primeiras comunidades cristãs e do Judaísmo Formativo, ainda que grupos distintos tenham criado inovações significativas no campo penal, a base normativa havia sido a legada pelo passado israelita. Ela é encontrada, sobretudo, nos códigos penais bíblicos e em tradições normativas. Os textos sagrados do passado estiveram presentes na *Yahad*, sendo lidos por lideranças (sacerdotes e homens de moral reconhecida) que viriam a criar, neste ambiente restrito, uma série de penalidades e práticas punitivas desconhecidas dos códigos penais antigos e de narrativas bíblicas que retratam como os israelitas lidavam com infrações. Tendo isso em mente, o que deve ser

feito nesse momento, visando alcançar resultados mais seguros à frente, é a ambientação da *Yahad* dentro do campo normativo da sociedade judaica dos sécs. II a.C a I d.C. Seguindo esse princípio, há de ser reforçado que esse grupo, antes de ser essênio, saduceu ou qualquer outra facção político-religiosa, era formado por *judeus*, conhecedores das tradições de seu povo e que se alocavam em um espaço na rede de interdependência daquela sociedade.

Nessa parte do trabalho serão utilizados basicamente textos provenientes dos códigos penais e outros textos normativos do Pentateuco. Como tantos outros, eles reuniram a base que permaneceu presente até a época do nascimento de grupos político-religiosos do séc. II a.C., como essênios, saduceus e fariseus, estendendo-se até o séc. I d.C., quando ocorreu o nascimento das comunidades cristãs e foram dados os passos iniciais para a instituição do Judaísmo Rabínico. Esses textos serão analisados em conjunto com algumas narrativas que ajudam a dar contornos sobre os tipos de penalidades empregadas para a compensação de crimes e como eram executadas. O foco estará sobre a pena de morte; penalidade usada de forma extensiva na sociedade israelita para crimes graves. Em seguida, esses textos e narrativas serão comparados com os de seus leitores futuros, pertencentes a comunidades cristãs e judaicas. Com elas, pode ser comprovado o nascimento da pena de expulsão, aplicada aos crimes que eram punidos no Antigo Israel com a pena de morte. Para provar essa transformação, serão utilizadas as penalidades capitais bíblicas *herem* e *karat*, que atravessaram o tempo e chegaram até cristãos e judeus do séc. I d.C.

Apresentando-se como um esboço, essa parte não terá como foco discutir a historicidade de tais relatos, mas apenas enquadrá-los em um contexto social geral que mostre as transformações ocorridas entre a sociedade que possuía liberdade para imprimir as orientações bíblicas e a que, séculos à frente, teve esse poder reduzido em uma configuração social completamente diferente. As discussões não serão extensivas e visam, antes de tudo, refazer os contornos sociais e jurídicos em que a *Yahad* se originou – o que ajudará também a entender o nascimento e os limites de sua prática da expulsão, já que estes grupos tiveram aspectos sociais e culturais em comum.

Deve-se afirmar também que esse esboço não trata de uma possível reconstrução da “pré-história” da expulsão – ainda que sobre isso seja delineada uma proposta. Ao final, poderá ser visto que a expulsão não havia sido instituída na sociedade israelita do

passado, mas que se originou e se desenvolveu com comunidades religiosas que possuíram uma configuração social mais ou menos similar com a vivenciada pela *Yahad*.

A pena de morte e o papel da coletividade na execução entre os israelitas

Os israelitas possuíam textos considerados sagrados que possuíam códigos penais, como o Código da Aliança (Ex 20:22-23:33), o Código da Santidade (Lv 17-26) e o Código Deuteronômico (Dt 12-26). Nenhum entre esses códigos penais descreve o uso da pena de expulsão.⁴⁶ Também nos códigos penais que lançaram as bases normativas dos israelitas e das civilizações do Oriente Próximo, com destaque ao famoso Código de Hamurabi, não há registro que confirme a expulsão como uma penalidade utilizada.⁴⁷ Existiam várias formas de punir infratores, entre as quais se destaca a pena de morte, prescrita aos crimes mais graves.

Pelo sistema judicial israelita, atos infracionais que possuíam maior proximidade com a esfera civil envolviam diferentes tipos de penalidades. Em geral, a maior parte de sua legislação trata de casos de pequena gravidade, visando aplicar a justiça nas relações entre indivíduos daquela sociedade. Esses crimes eram, em sua maioria, compensados com o pagamento financeiro, multas ou com a restituição de bens (cf. Ex 22:4-13, Dt 22:13-19, Lv 19:20).⁴⁸ Castigos físicos também se faziam presentes (cf. Dt 25:1-3). Uma parcela significativa desses crimes, considerados de maior gravidade, incorria em pena capital (cf. Lv 20:8-21).⁴⁹ Parte desses crimes era estritamente de natureza

⁴⁶ Para uma comparação entre as leis desses códigos, veja GRABBE, 2004, pp. 175-180. Sobre os tipos de crime presentes nos códigos penais bíblicos, BERKOWITZ, 2006, p. 255.

⁴⁷ Informações adicionais sobre a influência do Código de Hamurabi para com o Código da Aliança podem ser encontradas em WRIGHT, David P. *Inventing God's law: how the Covenant Code of the Bible used and revised the laws of Hammurabi*. Oxford: University Press, 2009.

⁴⁸ Essas leis são consideradas como “leis casuísticas”. Historicamente, elas representam um estágio normativo mais evoluído da sociedade israelita que teria sido alcançado no período da monarquia (cf. PAUL, 2005, p. 45). A estrutura textual dessas leis tem como maior característica uma cláusula condicional no início, normalmente *ki*, “se”; *'im*, “se” ou *'ov*, “ou”. Em seguida, é colocado o crime e a penalidade (e em algumas situações uma cláusula subsidiária [cf. Ex 21:31, 36]). Há vários códigos penais conhecidos do Oriente Próximo que possuem leis casuísticas (e que possivelmente legaram alguma influência para os códigos penais bíblicos), entre eles o Código de Ur-Nammu, do séc. XXIII a.C. e o Código de Hamurabi, do séc. XVIII a.C. A maior parte das normas encontradas nos códigos penais da *Yahad* são casuísticas.

⁴⁹ A expressão “pena capital” advém do latim *poena capitis*, encontrada com frequência em fontes latinas. Até o tempo de Sulla (82-79 a.C.), *poena capitis* significou exclusivamente a pena de morte, aplicada de diversas maneiras (cf. BAUMAN, 2004, pp. 26-27). Com as reformas implantadas por ele e

religiosa.⁵⁰ Casos como a adoração a outros deuses (cf. Dt 17:2-5), a violação de regras referentes ao Sábado (cf. Nm 15:32-36) e a blasfêmia contra seu deus ou personalidades sagradas (cf. Lv 19:12; 24:10-16) eram considerados transgressões e decorriam em punição máxima.⁵¹

A narrativa da Vinha de Nabot é bastante interessante por somar vários elementos ligados às tradições penais israelitas. Segundo ela, o rei Acab pretendia anexar a vinha de Nabot ao seu palácio por ser um terreno próximo ao seu. No entanto, Nabot teria se negado a negociar sua posse por ser fruto de herança familiar (cf. 1Rs 21:1-4). Em virtude dessa intransigência, a mulher de Acab, Jezabel, armou um plano em que dois homens disseram à população que Nabot havia blasfemado tanto contra o rei como contra seu deus (vv. 8-10). Nabot foi apedrejado e morreu (v. 13). Logo em seguida, Acab tomou posse da vinha (v. 14). Independente da historicidade do registro, alguns indícios representam situações concretas que, se somados às descrições dos códigos penais antigos, demonstram claramente o trato para com transgressores naquele cenário social: o crime cometido (nesse caso, não cometido), sua gravidade e natureza, assim como o processo de condenação e aplicação da pena. Nesse exemplo, a acusação de blasfêmia contra algo considerado sagrado, nesse caso o nome de seu deus, foi suficiente para que a pena capital fosse aplicada (cf. Lv 24:16). O processo de condenação do indivíduo e execução da sentença foi dirigido pela própria população.

Segundo o antropólogo René Girard, na maior parte das sociedades primitivas, a vingança era de cunho individual. A violência exercida por um indivíduo contra outro

posteriormente por Cesar, a pena capital passou a abranger outros tipos de penalidades, como a perda de liberdade, da cidadania e principalmente o exílio (cf. *EDRL*, 1953, p. 633, v. 43, n. 2). Os códigos penais israelitas não apresentam – com exceção da pena de morte – alguma penalidade alternativa que possa ser considerada uma pena capital. Por isso, o uso dessa expressão nesse trabalho, sem qualquer outra referência, representa necessariamente a pena de morte.

⁵⁰ Deve-se ressaltar a necessidade de se ter o cuidado ao se pensar o sistema normativo da sociedade israelita do passado como nas sociedades modernas. Pelo contrário, na sociedade israelita tínhamos uma estrutura social que amalgamava as esferas do religioso, civil e social. Crimes como assassinatos e roubos, que a nosso olhar são completamente desvinculados do campo religioso, eram abarcados pela mesma legislação que tratava de crimes relacionados à adoração de outros deuses, blasfêmias, rituais, festividades etc. Quando havia atos considerados infracionais, dignos de punição, as penas aplicadas eram as mesmas – independentemente de serem de natureza “religiosa” ou “civil”.

⁵¹ As leis que estão claramente presentes no campo religioso são consideradas como “leis apodíticas”. Elas eram tratadas como leis imutáveis, em que suas penalidades não podiam ser discutidas ou trocadas, pois provinham diretamente de seu deus. Diferentemente das leis casuísticas, as apodíticas se colocam de maneira impositiva, mandatória; como “não farás...”, “não debes...”, etc (apresentam-se normalmente como proibições. Elas possivelmente remetem a um período anterior à formação da monarquia em Israel, em que as leis se colocavam apenas como interdições [cf. PAUL, 2005, p. 44-45]). O Decálogo, ou Dez Mandamentos, é um exemplo de um código normativo que contém leis apodíticas (cf. Ex 20:3-17).

dentro de seu meio social tinha objetivo compensatório e era encarada com normalidade. Entre grupos humanos que atingiram maior complexidade, a vingança deixou de ser individual e passou a assumir características coletivas. No momento em que a estrutura desses grupos se torna mais organizada e coesa, a repressão e a punição passam a ser de caráter público (cf. 1990, p. 28). A maneira como foi dada a “sentença” e em seguida aplicada a punição a Nabot demonstram que as características citadas acima se fizeram presentes na sociedade israelita do passado. Diversos textos bíblicos deixam claro que a ação imediata por parte da comunidade ou de indivíduos em defesa da fé e das tradições religiosas não era considerada como um ato proibido. Pelo contrário, comunidade ou indivíduos que agissem com prontidão contra transgressores estavam amparados pela legislação bíblica. Mais do que o conhecimento sobre o que poderia ou não ser considerado um ato infracional, a população tinha ciência de seu papel na manutenção da ordem social, extinguindo, por ela mesma, a proveniência de transgressões. Como visto acima, na narrativa da Vinha de Nabot, depois de ser acusado por dois personagens desconhecidos em frente à população, ele foi dirigido para o portão da cidade por um grupo de pessoas e morto por apedrejamento. Todo o processo, do início ao fim, foi conduzido por um coletivo que exerceu funções judiciárias. A ordem que convocava a população para agir contra infratores provinha de seus próprios códigos penais bíblicos. Podem ser usados como exemplos:

Adoração a deuses estrangeiros: Dirás aos israelitas: todo filho de Israel, ou estrangeiro que habita em Israel, que der um de seus filhos a Molec, será morto. O povo da terra o apedrejará, e eu me voltarei contra esse homem e o exterminarei do meio do meu povo, pois, havendo entregue um de seus filhos a Molec, contaminou meu santuário e profanou meu santo nome. Se o povo da terra fechar os olhos a respeito do homem que entregar um de seus filhos a Molec e não o matar, eu mesmo me voltarei contra esse homem e contra seu clã (Lv 20:2-4).

Profanação ao nome divino: Tira para fora aquele que pronunciou a maldição. Todos aqueles que o ouvirem porão suas mãos sobre a cabeça dele, e toda a comunidade o apedrejará (Lv 24:14).

Violação ao Sábado: Tal homem deve ser morto. Toda a comunidade o apedrejará fora do acampamento. Toda a comunidade o levou para fora do acampamento e o apedrejou até que morreu... (Nm 15:35-36).

O papel dos agentes executores está intimamente ligado à imposição da pena de morte. Tanto o *povo da terra* (*‘am ha-’aretz*) quanto *toda a comunidade* (*kol ha-’edah*) são convocados para participar na execução da pena. Ambas as expressões referem-se,

nesse contexto, ao povo em geral, separado em comunidades e com a liberdade para defender a seus valores religiosos (cf. BERKOWITZ, 2006, p. 107). A ordem divina indica que não existia a possibilidade da comunidade estar ciente e ao mesmo tempo inerte diante de um ato transgressivo. Não era possível se esquivar de uma situação irregular mantendo-se livre de responsabilidade em benefício próprio ou visando à conveniência. Caso uma pessoa presenciasse ou tomasse nota da transgressão de outrem e não o repreendesse ou o levasse a julgamento, seria também culpada pelo mesmo crime cometido pelo infrator (cf. Lv 19:17). Assim, não existia a possibilidade de se eximir de uma situação ilegal, uma vez que todas as pessoas que tinham ciência do fato tinham também a obrigação de interferir.

A maior parte dos crimes graves decorria em pena de morte e tinha a participação da população na execução da pena. Uma situação particular, que merece ser considerada por possuir uma legislação bastante específica, refere-se ao homicídio. Quando o litígio entre duas partes, qualquer que fosse, resultava na morte de uma das partes conflitantes, a pena aplicada ao homicida era a pena capital (cf. Nm 35:16-21).⁵² Ela era delegada a um indivíduo conhecido como *vingador de sangue* (*go'el ha-dam*), membro mais próximo da vítima de homicídio (cf. BERKOWITZ, 2006, p. 97-98). A orientação normativa era de que ele, no exercício da vingança, poderia agir por conta própria, sem a participação coletiva. A figura do vingador de sangue relembra um estágio bastante primitivo de aplicação da vingança entre os grupos humanos (cf. GIRARD, 1990, p. 28). Sua existência no campo normativo israelita, mesmo referindo-se a um estágio mais evoluído, no entanto, não se deu sem restrições. Se o homicídio tivesse ocorrido de forma involuntária, o homicida poderia fugir para uma *cidade de refúgio* (*'yr miqlat*), onde estaria livre da ação do vingador de sangue segundo a legislação israelita (cf. Dt 19:1-10; Nm 35:9-15). Lá ele deveria permanecer até a morte do sacerdote, podendo retornar ao convívio social do qual havia se retirado após o crime involuntário (cf. Nm 32:22-25). O vingador de sangue recebia o aval legal (e social) para compensar o parente morto. Ainda que fosse permitida a ação por sua própria conta contra o homicida, é muito provável que houvesse a participação ativa da população,

⁵² Uma vez solucionado o problema imediatamente após o ato infracional, eliminava-se a possibilidade da violência escalada, devido ao sentimento de vingança. Esse foi um passo determinante para a contenção da violência dentro dessa sociedade – e mesmo para sua própria sobrevivência. Nas sociedades primitivas que não possuíam sistemas normativos desenvolvidos, a escalada da violência – que poderia começar com uma querela entre apenas dois indivíduos – tornava-se contagiante dentro do grupo, levando a todos contra todos e ameaçando a existência da inteira coletividade.

sobretudo nos casos que despertavam indignação social (cf. BERKOWITZ, 2006, p. 250).

Nas sociedades ocidentais modernas, a sublevação espontânea por parte da população contra indivíduos que transgridem o senso comum constitui uma contravenção penal, considerada como um ato criminoso pelo próprio sistema judicial em que se encontram os indivíduos que empregaram a violência. Regularmente, nos deparamos, através da mídia, com grupos ou indivíduos que procuram fazer “justiça com suas próprias mãos”. Quando isso ocorre em países em que o monopólio do sistema judicial se encontra bem estabelecido às mãos de um poder soberano, aqueles que aplicam a violência contra indivíduos são obrigados a prestar contas por suas ações. Ainda que essa atitude possa se basear no repúdio da inteira coletividade, ela não pode ser exercida por aqueles que não representam o monopólio legal da violência física. No Israel Antigo, entretanto, essa prática era baseada no ideal de uma sociedade teocrática composta por indivíduos livres, com submissão direta a Javé, por meio de sua Lei revelada em seus textos sagrados (cf. Gn 17:2; Ex 19:1-8; Jr 7:23). Devido a isso, havia grande dificuldade em legar seu sistema judicial a um poder centralizado que os obrigasse a cumprir com estas normas partindo de outra direção.

No Código Deuteronomico pode-se perceber uma tentativa de delimitar o poder da população através da institucionalização de agentes mediadores de conflitos. Os “juízes” e/ou “anciãos” são descritos como aqueles que deveriam ser procurados para dar a solução para um problema, com ou sem o emprego de alguma punição (cf. Dt 16:18-20, 19:11-12, 21:19-21). Até a figura do sacerdote é citada como exercendo funções judiciais (cf. Dt 17:8-13). Provavelmente, esses agentes mediadores de conflitos, responsáveis por julgar e sentenciar, eram requisitados em casos mais complexos, que necessitavam do testemunho de várias pessoas para que fosse decretada a sentença (cf. Dt 17:2-7). Nos casos em que havia flagrante delito, a população podia agir por conta própria, dispensando qualquer liderança jurídica (cf. BERKOWITZ, (2006, p. 107-108).

As penas capitais herem e karat

A prática da expulsão realizada pela *Yahad* e por grupos religiosos palestinos do séc. I d.C., possui um ponto em comum que desperta a atenção: elas eram aplicadas basicamente a atos considerados transgressivos que, no passado bíblico, eram punidos com a pena de morte. Duas penalidades capitais existentes nos textos bíblicos podem ajudar a confirmar isso: *herem* e *karat*. Ambas tiveram uma mudança significativa em seus sentidos; tornando-se, entre grupos religiosos do séc. I d.C., penalidades executadas de maneira completamente diferente da conhecida no texto bíblico. Nesses grupos, essas penalidades perderam sua amplitude nacional e limitaram-se apenas aos seus contextos comunitários. Mais do que isso: deixaram de ser penas capitais que incorriam em morte física de indivíduos transgressores e se transformaram em penas capitais espirituais, vindo a se materializarem como uma prática completamente desconhecida do passado bíblico – a expulsão.

A palavra hebraica *herem* (חרם) é normalmente traduzida nos idiomas modernos como “anátema”. Algo ou alguém que fosse anatematizado deveria ser dedicado ao seu deus ou à destruição, representando qualquer coisa que não devesse ser *aproveitada pelo homem* (cf. SCHÖKEL, 1997, p. 246).⁵³ *Coisas no status de herem são também chamadas herem* (EJ, 2007, p. 10, v. 9) e aquelas que entrassem em contato com algo considerado *herem* eram “contaminadas”, tornando-se também *herem* (cf. Ex 22:19; Dt 7:25-26, 13:13-19). Ela se faz presente nos textos que retratam o processo de consolidação da Aliança, encontrados em partes dos livros de Ex, Lv, Nm e Dt (cf. PARK, 2007, p. 8). É encontrada com constância nas passagens que narram campanhas militares, como nos livros de Dt, Js e em 1Sm. Elas estão associadas à tomada de território e expulsão dos cananeus.⁵⁴ Em um período posterior, com a consolidação da monarquia em Israel no séc. XI a.C., *herem* tem seu sentido nacionalista diminuído e se torna uma penalidade (cf. EJ, 2007, p. 12, v. 9). O texto bíblico de Lv 27:28-29 serve como base para entender esse uso:

⁵³ Diversos nomes em grupos primitivos possuem sentido ambíguo, sobretudo aqueles relacionados a seus sistemas religiosos. Expressam o bem e o mal ao mesmo tempo. O que dá o tom de proximidade com um ou outro é a sua dosagem. Por ex., a palavra grega *pharmakós* era dada àqueles escravos que eram devotados a cultos sacrificiais na Grécia Antiga. Não sem razão, a palavra tem tanto o sentido de *antídoto* quanto *veneno*.

⁵⁴ Em 1Sm 15:3-21 está registrado o relato que conta a luta do rei Saul contra os amalequitas. Devido ao termo *herem* ser constantemente utilizado em narrativas que tratam da expansão israelita em território cananeu, alguns autores defendem que havia um teor religioso presente nas campanhas militares israelitas, como no texto acima citado, demonstrando um caráter de “guerra santa”, com moldes aproximados aos das Cruzadas ou da expansão muçulmana dos séculos VII e VIII (cf. JONES, 1975, pp. 642-658). O texto central para essa tese é o de 1Sm 15:3-21.

Se um homem consagrar (*herem*) ao Senhor por interdito alguma coisa que lhe pertence, seja qual for esse objeto – uma pessoa, um animal ou um campo de seu patrimônio – ela não poderá ser vendida, nem resgatada: tudo o que é votado por interdito é coisa consagrada (*herem*) ao Senhor. Nenhuma pessoa votada ao interdito poderá ser resgatada: ela será morta.⁵⁵

Essa lei é bastante clara em seus objetivos e foi utilizada por vários escritores para demonstrar em que tipo de situações ela deveria ser aplicada. A narrativa sobre Acã, registrada em Js 7:1-26, serve como exemplo para compreender uma situação do uso de *herem*. Josué, líder do povo Israelita após a morte de Moisés, empreende campanhas militares sucessivas contra os cananeus. Segundo o redator do texto bíblico, após destruir a cidade de Jericó, Josué adverte:

Mas vós, guardai-vos do anátema (*herem* [despojos de guerra dedicados a seu deus]), para que não tomeis alguma coisa do que é anátema, movidos pela cobiça, pois isso tornaria anátema (*herem* [execrável; maldito {ACF}]) o acampamento de Israel e traria sobre ele desgraça (6:18).

O relato conta que, após a bem sucedida campanha contra a cidade de Jericó, Josué direciona seus esforços contra a cidade de Hai. Entretanto, o exército israelita sofre uma derrota inesperada por parte de seus habitantes (vv. 2-4). Ao indagar a seu deus sobre o porquê da derrota, Josué ouve dele que o povo inteiro carregava culpa de *anátema* (vv. 10-11). O motivo específico teria sido a apropriação indevida de alguns bens materiais por parte de Acã, homem da tribo de Judá (v. 21). Ao pilharem a cidade de Jericó, a última a ser derrubada antes das investidas contra Hai, Acã, provavelmente um soldado do exército israelita, resolve tomar para si uma peça de roupa e um montante de ouro e prata achados entre os despojos. A solução encontrada para esse caso, visando recuperar a saúde espiritual de todo o povo, foi *anatematizar* aquele que havia se apropriado do *anátema* (v. 15). Após ter sido descoberto o infrator, Acã foi encaminhado com toda sua família e seus animais pela população até um lugar em que foram apedrejados e em seguida queimados (v. 25).⁵⁶

⁵⁵ Esse texto, segundo alguns pesquisadores (cf. GILLIHAN, 2012, p. 193), será utilizado como base para a redação de uma passagem importante, encontrada em CD 9:1 (correspondente a 4QD^a frag. 8, v. 2, 4QD^e frag. 6, v. 3), que fala sobre *devota(r) ao anátema alguém dentre os homens pelas leis dos gentios*. Seu uso prova que a *Yahad* conhecia a aplicação dessa pena. Contudo, como será visto mais à frente, o uso dela recebeu outro sentido.

⁵⁶ Um episódio como esse serve de exemplo para compreender a evolução penal referente à vingança. Nos primórdios de diversos grupos humanos, a vingança era exercida não apenas contra aquele que cometia um ato infracional, mas também para com aqueles que apresentavam laços consanguíneos. Isso explicaria o fato de toda a família de Acã pagar pela infração que apenas ele havia cometido. Essa

Teria Acã cometido um crime grave? O texto responde: *Israel pecou, violou a Aliança que eu lhe ordenara: Sim! Tomou do que era anátema, e até o furtou, e também o dissimulou e ainda o colocou entre suas bagagens* (Js 7:11). Acã cometeu um furto. Seguindo o princípio da proporcionalidade encontrado nos códigos penais bíblicos, *olho por olho e dente por dente*, um furto cometido dentro da sociedade israelita não deveria ser compensado com a pena máxima, como ocorreu nesse caso (cf. Ex 22:3-4). Entretanto, o que fez com que esse furto fosse considerado como um crime grave foi o fato de estar relacionado com uma ordem divina de não se apoderar de algo que deveria ser devotado a seu deus.

Uma análise acurada pode revelar pontos interessantes sobre esse relato. O redator do livro de Josué descreve antecipadamente a prescrição sobre o que deveria ser devotado a seu deus antes de referir-se ao acontecimento (7:10-15). Seu objetivo foi criar uma introdução que explicasse como um crime de natureza civil poderia tornar-se de natureza religiosa em determinadas situações. Em seguida, ele usa o relato de Acã como exemplo.⁵⁷ A desobediência era considerada como violação de preceitos sagrados e deveria ser punida com *herem*.⁵⁸

O caráter religioso envolvendo *herem* faz com que seja entendida tanto como interdição quanto punição. Esse segundo fator é o que mais importa nesse momento. Reforça o argumento de que na sociedade israelita, crimes graves, sobretudo os que estavam relacionados diretamente com sua religião, eram punidos com a morte – não havendo outro tipo de pena capital para sacrilégios. A própria coletividade, como no caso de Acã, tinha a responsabilidade de sanar o problema – uma vez que este acometia a relação de todo o grupo para com seu deus. Quando fosse decidido que indivíduos deviam ser anatematizados, *herem* assumia o *status* de pena capital (cf. LILLEY, 1993, p. 173).

situação parece não entrar em acordo com algumas perspectivas teológicas posteriores (possivelmente influenciadas por uma nova realidade social), de que um indivíduo não deveria pagar pelo erro de outro (cf. Ez 18:4, 20).

⁵⁷ Os despojos valiosos tomados de algum povo ou qualquer das “primícias” existentes entre os israelitas deveriam ser destinados à classe sacerdotal e aos chefes israelitas (cf. Nm 18:8-14). Tudo aquilo que podia ser aproveitado ou que possuía valor material significativo (como o ouro e a prata furtados por Acã) era destinado à casta sacerdotal. Uma análise semiótica diria que essa dianteira “significou” acontecimentos como esse em benefício próprio, dotando-os de sentido religioso (cf. Lv 27:21).

⁵⁸ Para uma consideração mais abrangente sobre o relato de Acã e sua utilização como modelo para com temáticas relacionadas à pena capital na tradição judaica, confira BERKOWITS, 2006, pp. 89-90.

Há um problema que, há muito, tem colaborado para o mal entendimento dessa penalidade. A tradução de *herem* por *anátema* tem potencializado uma confusão em seus sentidos entre os diferentes contextos bíblicos. *Herem* é uma pena capital que deve ser colocada junto de uma prática social. Diferentemente de outras penalidades, ela possui forte orientação religiosa – o que motivou seu uso por comunidades religiosas de tradição judaica durante os sécs. II a.C e I d.C. No entanto, nelas o sentido de *herem* se distanciou da prática social existente no passado bíblico e manteve exclusivamente seu viés religioso, sendo usada para representar a prática da expulsão. À frente, será elucidada de forma mais pormenorizada os motivos de sua confusão.

Outra pena capital encontrada no texto bíblico é *karat* (כרת). Essa penalidade foi bastante utilizada no livro de Lv, principalmente no Código da Santidade (cf. 7:25; 17:10, 14; 18:1-29; 19:8; 20:2-6, 17-18; 22:3). Como na maior parte das leis que incorrem em pena de morte, as que usam *karat* são leis apodíticas. Por possuírem essa formulação seu uso é de fácil compreensão e não deixa dúvida quanto ao seu sentido. Nesses casos, as traduções bíblicas e dicionários modernos são praticamente unânimes ao verter o termo como *destruição* ou *eliminação*. É o uso desses contextos junto dessa penalidade que ajuda a precisar em que situações *karat* poderia ser aplicada no Israel Antigo.⁵⁹

Assim como ocorre com a penalidade *herem*, há, com constância, confusões acerca do que *karat* tenha, de fato, representado. Alguns pesquisadores acreditam que ela foi um tipo de expulsão do meio social existente entre os israelitas tanto do período pré-monárquico quanto monárquico. Traduções como *expulsar* (Pr 2:22), *retirar* (Ex 30:33) ou *cortar* (Sl 109:13), provariam essa proximidade. No entanto, quando o termo é utilizado em sentido normativo, em que seu uso se restringe à penalização por atos infracionais, não sobram brechas para que se pense ela sem que seja uma pena capital. Há uma ocorrência grande da palavra *karat* no final de prescrições nos códigos penais e

⁵⁹ Em algumas leis encontradas no Pentateuco, aquelas que seguem a mesma estrutura crime/penalidade, ao invés do uso de *karat* encontra-se a expressão *mot yumat*, traduzida como *ser morto* ou *deverá morrer* (cf. Ex 21:15-17; 31:15; Lv 20:15, 17; 27:29). A maneira com que essa prescrição é utilizada é similar à de *karat*, representando a imposição da pena de morte. Existe a possibilidade de que *karat* tenha substituído ou sido uma evolução mais bem definida de *deverá morrer*. A construção semântica de *deverá morrer* apresenta uma grande proximidade com as de códigos penais mesopotâmicos – o que em tese a tornaria mais “primitiva” no texto bíblico.

outras passagens normativas que podem ajudar a esclarecer seu sentido no campo normativo. Seguem alguns exemplos:

... *esta vida será eliminada de sua parentela* (Gn 17:14),
 ... *será eliminado da comunidade de Israel* (Ex 12:19),
 ... *será exterminado do meio do seu povo* (Lv 7:20-21),
 ... *todos aqueles que cometerem serão extirpados do seu povo* (Lv 18:29).

Um exemplo que, se não for analisado corretamente, poderia confirmar *karat* também como uma pena de expulsão do meio social, é o da narrativa que retrata o misterioso encontro do rei Saul com a feiticeira de Endor (1Sm 28:3-11). Ao receber a visita de Saul, a feiticeira é tomada pelo medo, já que *os necromantes e adivinhos* haviam sido *expulsos (karat)* do país por ordem de Saul (v. 9). Nesse caso, o uso de *karat* parece indicar que o termo podia representar a pena de expulsão. Alguns questionamentos, entretanto, precisam ser levantados. Antes, é sugerível a leitura da parte principal.

Saul disse então aos seus servos: “Buscai-me uma necromante para que eu lhe fale e a consulte.” E os servos lhe responderam: “Há uma em Endor.” Então Saul disfarçou-se, vestiu outra roupa e, de noite, acompanhado de dois homens, foi ter com a mulher, e lhe disse: “Peço-te que me digas o futuro, chamando para mim quem eu te disser.” A mulher, porém, lhe respondeu: “Tu bem sabes o que fez Saul, expulsando do país os necromantes e adivinhos. Por que me armas uma cilada para que eu seja morta?” (1Sm 28:7-9)

As traduções do texto de 1Sm 28:9 não encontram acordo. Vertem o termo ora como *expulsão* (BJ, BLH) ora como *destruição* (ACF, NVI). As versões em língua inglesa utilizam, em sua grande maioria, o verbo *cut off*, no sentido de *separar* ou *cortar* (NASB, KJV, ASV). De fato, o uso de *karat* na narrativa da feiticeira de Endor não é de fácil compreensão para os tradutores do texto bíblico. Parte deles entendeu *karat* como *arrancar* ou *separar*; mais próximos do sentido de *expulsar* que de *eliminar*. Se o registro for analisado com base no sistema normativo israelita, torna-se difícil conceber *karat* como uma pena que pudesse ser aplicada de duas maneiras. As leis contra a adivinhação e necromancia são claras dentro dos códigos penais do Pentateuco. Elas estabeleciam que seus praticantes deviam ser mortos (cf. Ex 22:17; Lv 19:31; 20:6,27; Dt 18:11-12) e não banidos. Também em outras passagens em que o termo é traduzido como *arrancar* ou *retirar*, quando analisados em relação com o sistema normativo israelita, sugerem que o sentido mais apropriado seja *extirpar*. Em Dt

19:5, por exemplo, encontramos *karat* na expressão *para cortar a árvore (le-karat ha-'etz)*. Certamente, o redator deuterônômico referiu-se a *karat* no sentido de *arrancar fora para a destruição*.⁶⁰ No final do v. 9, a feiticeira teria perguntado a Saul: *Por que me armas uma cilada para que eu seja morta?* O verbo *morrer*, usado no final da sentença, não requer interpretação. O medo dela não parece ter sido o de uma pessoa que pudesse ser banida e sim morta (como havia ocorrido com outras antes dela, segundo a narrativa). O verbo *morrer* é utilizado como paralelo ao da frase anterior, justamente *karat* (*Tu bem sabes o que fez Saul, expulsando do país os necromantes e adivinhos [grifo meu]*). Assim, não teria sentido a colocação “você os *expulsou* e agora arma um plano para me *matar* também”.

Por fim, não há como provar que *karat* tenha representado também uma pena de expulsão. Se há passagens bíblicas que abrem espaço para se pensar isso, as que se encontram como leis e narrativas não deixam qualquer dúvida de que ela representou uma pena capital.

Não há dúvida de que essas duas penalidades tenham representado o uso amplo da pena de morte na sociedade israelita do passado, tanto no período de organização em comunidades quanto nos períodos de unificação regional sob regime monárquico. Elas foram as penas capitais utilizadas para punir grande parte das transgressões. Mesmo aqueles que viveram muito depois e foram apenas intérpretes, como Josefo, sabiam que a pena de morte não era registrada de maneira figurativa. Após citar vários atos considerados infracionais por Moisés, ele diz: *Para aqueles culpados por tal comportamento insolente, ele (Moisés) ordenou a morte como punição* (AJ 3:274-275).

Herem e *karat* foram penalidades capitais, bem formuladas e instituídas entre as práticas penais israelitas, instituídas na base normativa que permaneceu presente por séculos naquele lugar social em que a Lei divina era encarada como o norte da sociedade. Elas estiveram presentes no processo de judicialização do campo normativo daquela sociedade no momento em que emergiam lideranças que visavam regular e

⁶⁰ A maior parte dos textos que a utilizam *karat* demonstram claramente o sentido de *destruição*, como *exterminação* (1Sm 24:22), *eliminação* (Nm 4:18) ou *aniquilação, morte* (Sf 1:4). O sentido dúbio existirá em poucas passagens. Ainda assim, são essas poucas passagens que servem como argumento para alguns especialistas acreditarem que *karat* representou uma pena de banimento entre os israelitas.

administrar as comunidades. Em alguns casos é possível assinalar a existência de um fórum e a condução de um processo que culminava na imposição da pena de morte (cf. BERKOWITZ, 2006, p. 108). No entanto, evoluções como essa, ocorridas no campo normativo, não impediram a participação popular na execução da pena de morte, fosse ela conduzida por juízes ou praticada de maneira espontânea – o que tornava cada indivíduo um “juiz” diante de situações transgressivas.⁶¹

Ainda que *herem* e *karat* tenham marcado a evolução do sistema penal daquela sociedade, a maneira com que elas eram aplicadas demonstra a fraca institucionalização de um poder central e a ausência de um monopólio no campo penal. Isso é importante para compreender o nascimento de novos tipos de penalidades entre grupos religiosos que viriam a compartilhar dessas tradições normativas, uma vez que suas configurações sociais foram marcadas pela centralização do sistema judicial por um poder soberano.

A amplitude das penalidades *herem* e *karat*, aplicadas para um número muito grande de transgressões, reforça a possibilidade de que a punição de expulsão do meio social não era conhecida dentro dessa sociedade. Em sociedades em que há fraca monopolização da violência por parte de um poder soberano a participação da população na manutenção da ordem é maior, com o uso corrente da pena de morte. Na sociedade israelita, a pena de morte foi usada em larga escala para punir atos infracionários graves, principalmente aqueles que infringiam diretamente preceitos religiosos. As ordens divinas expressas em seus textos sagrados prescreviam a eliminação de indivíduos infratores, uma vez que o mal deveria ser exterminado para que a Aliança entre os israelitas e seu deus continuasse em vigor.

Uma passagem que, se analisada sem as considerações essenciais, poderia confirmar a existência da expulsão como penalidade é encontrada em Esd 7:26. O texto diz: *Todo o que não observar a Lei de teu Deus – que é a Lei do rei – será castigado rigorosamente: com a morte ou o desterro (lixroxy), com multa ou prisão*. Ao contrário das outras penalidades, que são encontradas nos códigos penais bíblicos, a pena de “desterro” (*xorexu*), equivalente ao banimento ou a expulsão por crime, é encontrada

⁶¹ Segundo alguns eruditos, estratos primários do *corpus* bíblico demonstram que a pena capital era aplicada a qualquer um que tivesse cometido um homicídio, mesmo sendo este contraditório ou resultante de mera imprudência. Em estágios posteriores (em que se encontram interpolações no texto bíblico) teria havido mudanças nesse tipo de legislação, diferenciando o crime voluntário do involuntário (cf. JACKSON, 1968, p. 377). Essa foi uma evolução considerável do sistema penal israelita, que abriu espaço para a criação de alternativas no campo penal.

pela primeira vez no texto bíblico. O livro de Esdras (junto com o de Neemias) é uma das principais fontes que registra o retorno do cativo babilônico e a passagem para uma nova configuração social na Palestina no séc. V a.C., sob intervenção persa. O texto fecha um documento real (7:11-26), escrito no idioma imperial (aramaico), emitido pela burocracia persa e utilizado pelos judeus repatriados (cf. ALTER, 1997, p. 383-385). Ele não reflete as tradições israelitas antigas, mas sim a influência estrangeira aplicada à realidade social do período pós-exílico. Se, de fato, essa pena foi utilizada para punir transgressores a partir de então é difícil saber, uma vez que o período pós-exílico é o que inaugura o conflito entre as tradições penais antigas e a intervenção direta das potências estrangeiras com forte impacto no campo normativo judaico. As fontes, tampouco, colaboram para uma resposta conclusiva. É bem provável que ela não tenha sido agregada ao rol das punições judaicas, considerando, sobretudo, a ausência de uma tradição penal nacional ligada à expulsão nos séculos seguintes.

Considerando que parte de seu posicionamento no campo normativo é devedor de tradições legais do passado, é compreensível que alguns pesquisadores busquem nessas tradições a origem da prática da expulsão utilizada pela *Yahad*. Alguns deles já tentaram identificar seu uso durante períodos remotos da organização social israelita, precedentes à redação de seus códigos penais. A ausência de descrições, entretanto, não permite uma conclusão apurada. Na maioria das vezes, as conclusões acerca da existência da prática da expulsão no passado israelita partem de construções anacrônicas, descrevendo práticas que ainda não haviam sido experimentadas pela sociedade israelita do período que antecede a redação de seus códigos penais e textos legais. Tampouco após terem sido colocados por escrito é possível comprovar o uso da expulsão como medida punitiva em sua legislação penal.

A gênese da expulsão entre rabis e cristãos no séc. I d.C.

Grupos religiosos palestinos dos sécs. II a.C. a I d.C. recorreram às tradições conhecidas durante o processo de estruturação de seus posicionamentos sociais e religiosos em um ambiente que possuía uma configuração social completamente diferente da que tomaram seus empréstimos. Será destacado agora o caso do Judaísmo Rabínico e de comunidades cristãs. Além das bases religiosas, esses grupos utilizaram-

se também de princípios legais; fazendo-os presentes em seus regimentos internos. No entanto, como viviam sobre uma situação particular em meio a um ambiente que, em alguns casos, era hostil para com seus princípios, esses grupos tiveram que harmonizar os usos do passado ao contexto social em que estavam inseridos. Dois destes foram utilizados por esses novos grupos e por isso podem auxiliar no entendimento das mudanças de perspectiva de suas realidades sociais para com o passado bíblico. São as penalidades *herem* e *karat*.

Uma análise dessas penalidades em fontes do séc. I d.C. em diante pode ajudar a entender como seus intérpretes pensaram e aplicaram *herem* e *karat* em diferentes cenários. Judeus e cristãos propuseram uma alternativa diferente da utilizada no Israel Antigo para com o uso dessas penalidades. Eles deixaram a responsabilidade da eliminação de indivíduos infratores para as mãos divinas e mudaram a forma de participação da coletividade na imposição dessas penalidades aos infratores. Para tanto, foi criada uma nova penalidade que possuía natureza completamente diferente: a expulsão.

Fontes rabínicas do séc. I d.C. em diante confirmam essa mudança de posicionamento e ajudam a entender a maneira como os rabinos resignificaram essas penalidades capitais. Elas eram aplicadas a indivíduos de suas fileiras que cometiam transgressões graves, como as encontradas nos códigos penais bíblicos. Alguns desses registros podem ser considerados nesse momento. No séc. I d.C., havia um conjunto de orações conhecida como *shemoneh 'esreh* (*Dezoito Bênçãos*) ou *'amidah*. Segundo a maior parte dos historiadores bíblicos, houve, à época do Concílio de Jâmnia (final do séc. I d.C. e início do séc. II d.C.), o acréscimo de mais uma “bênção”,⁶² conhecida como *bênção contra os heréticos* (*birkat ha-minim*).⁶³ Segue o texto:

Não haja esperança para os *meshummadim* (*infiéis, traidores*). Extirpa logo do nosso meio o reino da soberba nos nossos dias. Que morram num instante os *notzrim* (*nazarenos*) e os *minim* (*hereges*,

⁶² *Birkat ha-minim* foi acrescida como a décima segunda bênção. Por isso, existem na verdade “dezenove bênçãos” ao invés de dezoito.

⁶³ A tradução de *birkat ha-minim* é controversa. Alguns usam “oração contra os hereges”, “maldição dos hereges” ou “bênção dos hereges”. As traduções devem muito mais ao posicionamento religioso e humanista do tradutor moderno do que a possíveis problemas etimológicos. O fato de o texto representar uma condenação severa aos cristãos influenciou muito em suas traduções dentro do mundo ocidental. A tradução mais fiel é “benção dos hereges”. Entretanto, só recebe esse nome devido a sequência de bênçãos em que ela está inserida (todas elas terminam com a fórmula *Sê bendito, Senhor...* ou *Bendito sejas tu, ó Senhor*), mas seu conteúdo refere-se na verdade a uma “maldição”.

degenerados), pereçam (*yikareitu*) num instante. Que sejam cancelados do livro da vida. Não sejam registrados juntamente com os justos. Sê bendito, Senhor, que humilhas os insolentes (DI SANTE, 2004, p. 125. apud THOMA, C. 1983, p. 171).⁶⁴

Esse importantíssimo texto nos traz luz sobre a maneira de pensar das lideranças judaicas reunidas em Jâmnia. A partir desse momento, pode-se afirmar que existiu um delineamento do que deveria ser considerado doutrinalmente certo ou errado, graças à padronização proposta no Concílio.⁶⁵ A *benção contra os heréticos* permite confirmar isso. Aqueles que não se enquadravam em suas resoluções, como os *meshummadim*, os *notzrim*⁶⁶ ou os *minim*⁶⁷ em geral, deveriam *perecer num instante*. Todos eles eram penalizados com *karat*. Significa isso que eram mortos? O restante do texto nos dá a resposta: seriam *cancelados do livro da vida*.⁶⁸

Como será visto de forma pormenorizada mais adiante, ao se tratar da situação social que levou a *Yahad* a criar a penalidade de expulsão, é fundamental que se entenda a sociedade em que esses grupos que criaram a expulsão estão inseridos para que possam ser identificados também os tipos de penalidades criadas no interior deles. Em sociedades em que há maior número de funções, a existência dos monopólios exercidos pelo poder soberano pode fazer com que diferentes grupos sociais consigam coabitar devido às imposições monopolistas estendidas para todos. A fonte *shemoneh 'esreh* reflete uma realidade social inteiramente condizente com esse princípio. O trecho citado acima deixa claro que existiam grupos adversários, com representação significativa a ponto de serem mencionados. Apesar de os escritores dessa fonte invocarem maldições sobre estes grupos, eles não podiam eliminar a competição que se apresentava naquele momento. Os indivíduos considerados como hereges em *shemoneh 'esreh* não podiam ser mortos como punição. Agora, o deus que convocava seus súditos a punirem aqueles

⁶⁴ Existem várias versões da bênção *birkat ha-minim*. A citada acima pertence à assim chamada *Recensão Palestina*. O texto foi descoberto por Salomão Schechter, na *genizah* do Cairo, em 1895.

⁶⁵ Não se pode pensar que o Concílio de Jâmnia tenha normatizado todos os grupos judaicos que conseguiram sobreviver à Primeira Revolta Judaica. Havia uma pluralidade muito grande de correntes judaicas na Palestina e em locais distantes, sobretudo Egito, Síria e Babilônia. É pouco provável que, mesmo com a participação de líderes judeus de fora da Palestina, a normatização pretendida pelo Concílio tenha sido aceita por todas as comunidades.

⁶⁶ Mais especificamente os judeu-cristãos.

⁶⁷ Embora a maior parte dos pesquisadores acredite que o termo refira-se a cristãos e/ou judeu-cristãos, alguns defendem que judeus gnósticos, místicos ou mágicos também eram considerados *minim* (cf. BURNS, 2006, p. 254).

⁶⁸ A palavra *karat* é usada nesse texto (*pereçam num instante*). No entanto, o peso dela é muito pequeno. Apresenta-se mais como acompanhante do contexto – este sim, extremamente importante.

que profanavam sua santa Lei reduzira o peso da participação social dos indivíduos. São seus servos que passam a clamar para que ele traga a vingança contra os transgressores.

Ainda que *birkat ha-minim* tenha sido acrescentada ao texto *shemoneh 'esreh* apenas entre o final do séc. I d.C. e início do séc. II d.C., é muito provável que essa bênção fosse conhecida há bastante tempo. À medida que comunidades religiosas cristãs começam a ganhar maior representação, disputando o mercado religioso naquela sociedade, comunidades judaicas lançam uma ofensiva, condenando as práticas e doutrinas delas. Acredita-se que as bênções deviam ser recitadas por judeus que eram suspeitos de acreditar em Jesus de Nazaré como um Messias. Estes não conseguiriam amaldiçoar os *notzrim*, ou seja, não pronunciavam a *birkat ha-minim* (cf. DI SANTE, 2004, p. 124). Essa seria a prova necessária para que fossem expulsos das comunidades judaicas. Considerando o panorama histórico-social em que essa bênção foi criada e utilizada, é possível concluir que, antes mesmo da centralização promovida pelo Judaísmo Rabínico pós-70 d.C., comunidades judaicas já praticassem a expulsão (cf. Mt 10:17, 23:34).

Outras fontes, que retratam o período do séc. I d.C., trazem registros indiretos que colaboram com essa conclusão. O evangelho de João, em 9:22, 12:42 e 16:2, fala sobre a expulsão de judeus de sinagogas. O registro em 12:42 pode ser utilizado como exemplo: *Contudo, muitos chefes creram nele, mas, por causa dos fariseus, não o confessavam, para não serem expulsos da sinagoga (aposynagógoi)...* A palavra grega que representa isso, *aposynagógos*, é vertida por diversos dicionários como “expulsão” ou “excomunhão”. Certamente, ela não representou apenas a retirada de alguém de dentro de um espaço físico considerado sagrado, mas sim um conjunto de medidas sociais disciplinares ou o banimento mesmo da comunidade em torno da sinagoga (cf. FORKMAN, 1972, pp. 105-106).

É difícil afirmar que a expulsão entre os judeus do séc. I d.C. possuísse traços bem delineados, sobretudo no que se refere aos procedimentos adotados para com aqueles que eram considerados infratores. As fontes não nos trazem testemunhos claros. Não se pode afirmar com precisão se existiam “rituais de expulsão” (bastante comuns entre grupos religiosos e associações antigas), como se dava a participação coletiva durante e após a expulsão do infrator e se era concedida, em algum momento, a

possibilidade de readmissão a ele. Contudo, as fontes são suficientes para demonstrar o estágio germinal da prática da expulsão dentro das comunidades judaicas.

Após a Primeira Revolta Judaica, tivemos uma alteração bastante acentuada da configuração social palestinese. Isso implicou de forma radical no posicionamento social dos grupos religiosos judaicos; afetando, em consequência, suas práticas sociorreligiosas.⁶⁹ As comunidades em torno de sinagogas e grupos religiosos do meio urbano ou afastados dos grandes centros e que não possuíam local sagrado exclusivo, sofrem um duro golpe em sua sobrevivência por parte da potência imperialista da época. Depois disso, aqueles poucos que sobreviveram com as tendências pluralísticas do Judaísmo pré-70 enfrentaram a padronização patrocinada pelos fariseus – maiores sobreviventes daquele evento catastrófico que atingira a nação (cf. BURNS, 2006, p. 251-260). Com eles, dá-se início ao Judaísmo Rabínico, que se fará presente em configurações sociais em que sua representatividade no jogo de forças social será pequena. A partir desse momento, com a crescente centralização do Judaísmo e com um ambiente social menos favorável, a expulsão se torna uma medida disciplinar bem acabada e passa a ser utilizada em larga escala. As fontes que possuímos demonstram isso de maneira clara.

Uma importante fonte do período dos tanaítas,⁷⁰ que utiliza a penalidade *karat*, é a Mishná.⁷¹ Em um de seus tratados, conhecido como *keritot* (plural de *karat*), são discutidos mandamentos que, uma vez infringidos, deveriam ser punidos com *karat*.⁷² Nela, contudo, *karat* não representou a aplicação da pena de morte para indivíduos infratores e sim uma prática que possuía natureza diferente de seu uso no passado. O poder da comunidade em sua aplicação, por exemplo, foi redirecionado. Na comparação entre seu uso na Mishná e no Pentateuco acerca da participação coletiva, Berkowitz

⁶⁹ Segundo Forkman, há uma diferença grande das causas geradoras da expulsão em comunidades judaicas de antes e de depois da Primeira Revolta Judaica. No período que precedeu esse acontecimento, questões haláquicas e relacionadas à pureza eram a causa essencial da expulsão. No Judaísmo Rabínico essas questões também se mantiveram, caracterizando o que viria a ser considerado como “heresia”. Contudo, a maior parte dos casos de expulsão nessas comunidades esteve ligado à desobediência de normas sociais impostas pelas lideranças rabínicas e à sua autoridade (1972, p. 97).

⁷⁰ Os tanaítas foram sábios judeus que viveram na Judeia desde Hillel até a compilação da Mishná, ou seja, do início do séc. I d.C. até o início do séc. III d.C. Esse período ficou conhecido como *tanaítico* ou *tanaíta* (cf. EJ, 2007, pp. 505-506, v. 19).

⁷¹ A Mishná é o primeiro grande trabalho do Judaísmo Rabínico. Ela é um compêndio que reúne uma série de tratados rabínicos que discutem as tradições judaicas, escrita entre os sécs. I a III d.C., redigido por Judá ha-Nasi no início do séc. III d.C. O objetivo de sua compilação foi colocar por escrito as tradições orais conhecidas pelos sábios tanaítas. São seis livros divididos em diferentes temas, cada um tratando das regulações morais e cúlticas que os judeus deviam seguir.

⁷² O tratado *keritot* é encontrado no livro *kodashim* (coisas sagradas).

chega à conclusão de que *a Mishná transforma este engajamento (da coletividade) de uma maneira que o papel da comunidade é quase inexistente* (2006, p. 109). Nessas comunidades, os fiéis que eram expulsos ficavam impedidos de conviverem com os membros ativos. Seus companheiros judeus literalmente se afastavam deles (cf. COLLINS, 1980, p. 254).

A mudança ocorrida na aplicação dessa penalidade permaneceu ao longo da história em comunidades judaicas de vários locais. É o que se pode perceber pelos escritos de comentadores medievais, como o do filósofo judeu Maimônides, do séc. XII. Um deles demonstra como esse pensador entendia a pena *karat*:

A vingança suprema e a punição é a excisão (*karat*) da alma para que ela não entre no mundo vindouro, como está escrito, “... *que a alma deve ser totalmente cortada (karat), sua iniquidade estará sobre ele*” – esta é a destruição. Isto é o que os Profetas chamaram figurativamente de “*poço da destruição*”, “*destruição total*”, “*inferno*”, “*um sanguessuga*”, bem como todas as formas de destruição e aniquilação, pois isso é um aniquilamento irreversível e um dano para o qual não há remédio (*Hilkhot Teshuvah* 8:5, trad. em inglês de Immanuel M. O’Lvey, 1993).

Nesse capítulo de *Hilkhot Teshuvah* (*As Regras do Arrependimento*), Maimônides faz uma leitura de alguns trechos dos livros proféticos e de leis do Pentateuco. Para ele, esses escritos são formas figurativas de se explicar a diferença entre o mundo terreno e o mundo espiritual (esse último poderia ser obtido após a morte caso houvesse o arrependimento do pecador). Ao falar das punições que poderiam impedir que os judeus herdassem esse *mundo vindouro*, Maimônides usa a penalidade *karat*. Na passagem ... *que a alma deve ser totalmente cortada*, Maimônides cita o texto de Nm 15:31.⁷³ A interpretação que ele faz dessa penalidade se encontra em harmonia com a realidade social que envolveu o Judaísmo Rabínico desde seu nascimento. Esse pensador viveu junto de comunidades que impunham uma série de punições de afastamento do seio comunitário-religioso, variando o tempo de afastamento de acordo com a gravidade da infração. As mais graves recebiam como pena a expulsão. A pena de morte não era orientada por lideranças locais e nem praticada pela comunidade,

⁷³ O texto de Nm 15:31 é incompreensível se lido fora de seu contexto. O trecho final utilizado por Maimônides não corresponde à ideia geral da sentença descrita no texto. Ela representa claramente uma ordem de extermínio contra indivíduos infratores: *Aquele, porém, que procede deliberadamente, quer seja nativo, quer estrangeiro, comete ultraje contra Iahweh. Tal indivíduo será exterminado do meio do seu povo: desprezou a palavra de Iahweh e violou o seu mandamento. Este indivíduo deverá ser eliminado, pois a sua culpa está nele mesmo* (30-31 [grifo meu]).

estando exclusivamente para as mãos de seu deus. *Karat* era, nesse momento, sinônimo de morte espiritual.

Maimônides não via no passado bíblico algo diferente do que se via em seus dias. Nesse contexto social, a pena de morte não era aplicada entre as comunidades que ele conhecia. Por outro lado, a pena de morte espiritual, representada por *karat*, era usada para punir os judeus transgressores de sua época.⁷⁴ Segundo ele,

De acordo com uma tradição, aprendemos que a palavra “*karat*” refere-se a “ser cortado” deste mundo, e que a palavra “totalmente” vem a incluir “ser cortado” do mundo do porvir, isto é, que a alma a qual foi separada do corpo neste mundo não merecerá vida no mundo do porvir (*HT* 8:1).

O estudo das fontes rabínicas nos leva a resultados reveladores sobre as mutações acerca da imposição de penalidades rígidas a membros de comunidades judaicas após a destruição do Segundo Templo. Por possuir uma ligação forte com os escritos do passado israelita, as fontes rabínicas tornam-se o melhor caminho para se entender as mudanças ocorridas na maneira de se pensar a pena capital, principalmente por se utilizarem dos termos que representavam as penalidades capitais no passado bíblico. Elas demonstram o resultado das experiências sociais que estiveram por detrás das mudanças de concepção religiosa ante aos limites sociais impostos ao campo penal dessas comunidades.

A penalidade *herem* também foi utilizada no Judaísmo Rabínico. Seu uso é tardio, atestado basicamente pelos textos talmúdicos. Nestes textos, *herem* torna-se a expulsão, a maior entre todas as penalidades que poderia ser aplicada àqueles que cometessem transgressões graves. Ela aparece algumas vezes em forma aramaica no Talmude, traduzida para o hebraico como “morte civil” (cf. *EJ*, 2007, p. 14, v. 9).

Herem era imposta como pena de expulsão em várias esferas da vida social judaica. Além da vida comunitária, o indivíduo poderia ser expulso do círculo comercial ou até mesmo das cortes responsáveis por julgamentos. Cientes da severidade dessa

⁷⁴ Não está claro se ele entendia *karat* como uma penalidade física contra crimes de natureza espiritual nos tempos bíblicos. Uma consideração, no mínimo curiosa, pode ser feita sobre isso. Maimônides foi atacado diversas vezes por comunidades rabínicas devido à sua resistência em encarar o texto bíblico como factual. Após sua morte, seus escritos foram sentenciados a *herem* e banidos por algumas comunidades judaicas.

penalidade, os sábios rabinos revitalizaram e criaram outras penalidades, mais brandas, que respondiam com maior equivalência às transgressões de menor gravidade. Novas punições, orbitando sob a esfera da expulsão, foram criadas com o objetivo de preencher espaços prescritivos mal esclarecidos ou até então impensados (aqueles em que se percebeu ao longo do tempo que não mereciam penas tão duras quanto a expulsão). Surgiram penalidades de “exclusão”, em que o indivíduo era punido com privações sociorreligiosas. As mais conhecidas são *niddui* e *nezifah*. A pessoa que recebia a penalidade *niddui* teria de ficar dias sem se relacionar com os outros (cabia a um conselho decretar a diminuição ou o aumento do número de dias do errante sob penalidade). Poderia estar presente dentro da sinagoga, mas não teria participação ativa no cerimonial. Durante o período de penitência, somente aqueles que tinham laços consanguíneos e viviam dentro da mesma casa poderiam manter contato com ele.⁷⁵ Caso o transgressor ainda permanecesse em falta após o período em que estava sob a pena de *niddui*, ele era punido com *herem*; o que significava a expulsão completa da comunidade e a perda da condição espiritual favorável (cf. *EJ*, 2007, p. 13, v. 9).⁷⁶ A outra penalidade, *nezifah*, era mais branda. Segundo o *ODJR*, a penalidade *nezifah* fazia com que o infrator fosse excluído por *um dia na Babilônia* (pelas normas do Talmude Babilônico) e *sete em Israel* (seguindo o Talmude Palestino). *O ofensor tinha de se retirar para sua casa e refrear-se das relações sociais*. Estava proibido de sair de casa e não poderia fazer negócios ou se entreter. Deveria, durante estes dias, manifestar sentimentos de pesar e remorso: *Expressando pesar por sua conduta, ele era autorizado a retomar sua vida normal* (1997, p. 242). Essas duas punições possuem a mesma lógica de funcionamento da expulsão; no entanto, acabados os dias de punição, o indivíduo poderia voltar a se congregar normalmente caso corrigisse seus erros e se arrependesse. Poderia se envolver com a comunidade como antes e, o mais importante de tudo, teria de volta o favor divino.

Existiu um processo de judicialização encabeçado pelas lideranças rabínicas a partir do séc. I d.C. Graças a ele, a participação coletiva na aplicação de penalidades, como era no passado bíblico, é retirada quase que por completo da coletividade e

⁷⁵ A penalidade *niddui* não é encontrada na Mishná. A comprovação de sua existência é atestada após o séc. III d.C., com citações no Talmude Babilônico. *Herem* era considerada uma penalidade aplicada em casos agravantes que não haviam sido solucionados com *niddui* (cf. *EJ*, 2007, p. 13, v. 9).

⁷⁶ Segundo o tratado talmúdico *Berakhot*, existiam 24 transgressões que eram punidas com *niddui* (19a).

reorientada. Se o poder judicial fosse compartilhado com a comunidade, os rabinos teriam pouco poder como lideranças jurídicas na condução de julgamentos e aplicação de penalidades (cf. BERKOWITZ, 2006, pp. 100-101). Por isso, além das limitações impostas pelos monopólios do poder estatal contra possíveis atos de segmentos religiosos, houve também um processo interno de fortalecimento do poder das lideranças comunitárias a partir do momento em que se consolidavam como associações organizadas (que nesse momento não eram completamente livres para exercer a justiça, pois estavam posicionados em uma configuração social que os englobava e que era submetida a um governo monopolista).

A despeito de a pena capital tornar-se espiritual, a comunidade ainda era partícipe em medidas empregadas contra o indivíduo errante em sua existência terrena. A questão social envolvendo a aplicação dessa punição era de vital importância para a comunidade. Para que a sentença do infrator chegasse aos ouvidos da comunidade, eram feitos anúncios públicos na sinagoga. Por exemplo, segundo a *EJ*, a penalidade *herem*

era pronunciada na sinagoga ou diante da Arca aberta ou enquanto se segurava um rolo da Torá. A proclamação era feita com o toque do *shofar*, enquanto os presentes seguravam velas de cera às quais eram simbolicamente extinguidas após a excomunhão ser declarada. A pessoa era anatematizada, excomungada, e várias maldições bíblicas eram invocadas sobre ela. O anúncio continha um aviso público para não se associarem com o anatematizado e concluía com um apelo para o bem estar da congregação dos fiéis (2007, p. 14, v. 9).

Os indivíduos ainda tinham um papel a cumprir para com os traidores de sua fé. As penalidades eram anunciadas publicamente para que a comunidade tivesse ciência do caso e pudesse participar na exclusão social do indivíduo transgressor. Os rabinos criaram medidas de impacto social que interferiam na relação do transgressor para com o restante de seu grupo. Essas medidas sociais, em geral, não tiveram mais como prisma a violência física,⁷⁷ mas se desenvolveram sob o viés da exclusão social e espiritual.⁷⁸ Seus irmãos de fé não mais se juntariam com o pecador, deixando-o de lado em

⁷⁷ Segundo fontes pós-talmúicas, algumas comunidades judaicas utilizaram penas de flagelação como uma alternativa para evitar penas de exclusão e a expulsão (cf. *EJ*, 2007, p. 15, v. 9). Na *Mishneh Torah*, texto do séc. XII de autoria de Maimônides, são descritas várias transgressões que eram punidas com *karat* ou açoites. O incesto, por exemplo, era punido com castigos físicos.

⁷⁸ Isso dará origem a hierarquias punitivas complexas por parte de alguns grupos. Cada um deles interpretará passagens bíblicas de formas variadas a fim de explicar como tais punições deveriam ser aplicadas. É por isso que muitos autores atuais dedicam-se ao estudo comparativo das fontes do séc. I d.C. (basicamente a tríade MQ, textos rabínicos e cristãos) com o intuito de saber como determinado grupo pensou situações ou problemas semelhantes.

atividades religiosas e seculares. Dependendo o grau de seu delito, poderia ser expulso definitivamente.

Essas medidas punitivas criadas pelos rabinos foram respostas dadas a situações enfrentadas no meio religioso; contudo, elas tiveram como “pano de fundo” sua realidade social. A religião dos seguidores das leis bíblicas tornou-se restrita para um grupo também restrito dentro de sociedades às quais seu poder representativo era bastante limitado. Essa situação refletiu-se na teologia e em sua legislação religiosa, que, como se pode concluir com a ascensão do Judaísmo Rabínico, tiveram sua atuação mais interiorizada (e também “espiritualizada”, limitando-se aos indivíduos pertencentes ao grupo). Seguindo essa tendência, as duas penalidades trabalhadas acima, *herem* e *karat*, acompanharam a mudança de postura do Judaísmo Rabínico, delimitando a participação coletiva na punição dos errantes e transformando a participação divina na imposição da pena capital, representada, dessa vez, pela expulsão.

Nessa nova realidade, a do Judaísmo Rabínico, *herem* e *karat* continuam sendo penalidades impostas por autoridades humanas, mas a execução da pena passa para as mãos de seu deus. Diferentemente do modelo israelita do passado, a execução da pena não mais ocorria pela eliminação do indivíduo através de juízes locais e/ou pela população, mas pela perda do favor divino e impossibilidade de salvação eterna por seu deus. Jacob Neusner, ao falar das soluções encontradas pela *Yahad* e pelo Judaísmo Rabínico para o problema envolvendo uma pessoa apenas como testemunha de acusação, cita exemplos de tradições rabínicas que apresentam como recurso o julgamento por “cortes celestes” ao invés do poder secular (1973, *passim*). Assim como nesse caso, pode-se afirmar que os julgamentos e as aplicações de penalidades que apresentavam forte participação coletiva diminuem e redirecionam por completo seu caráter social e recebem contornos espirituais mais fortes, vindo a pena capital divina (e apenas divina!) a preencher o espaço deixado pela física no universo religioso-penal rabínico.

As comunidades rabínicas não foram as únicas a proporem uma pena diferente para crimes graves. As comunidades cristãs, já no início de sua formação, buscaram

solucionar conflitos internos, relacionados à moral e a doutrina de seus filiados, criando medidas muito parecidas com as que o Judaísmo Rabínico viria a criar. Através das fontes cristãs desse período, é possível concluir que esses grupos ponderaram sobre os princípios legais do passado e os que eram presentes durante o período em que nasceram. Um exemplo que prova essa afirmação é encontrado em 1 Coríntios. O cap. 5 inteiro parece ser uma repreensão à comunidade coríntia, que abrigava fiéis em seu meio que promoviam práticas consideradas “mundanas” pelo apóstolo Paulo. O motivo principal que o levou a fazer essa repreensão foi o de um homem que mantinha relações com a “mulher do seu pai”. A parte principal diz:

Só se ouve falar de imoralidade entre vós, e imoralidade tal que não se encontra nem mesmo entre os gentios: um dentre vós vive com a mulher do seu pai! E vós estais cheios de orgulho! Nem mesmo vos mergulhastes na tristeza, a fim de que o autor desse mal fosse eliminado do meio de vós? ... É preciso que, estando vós e meu espírito reunidos em assembleia com o poder de nosso Senhor Jesus, entreguemos tal homem a Satanás... (vv. 1-5).

Paulo não apenas acusou um indivíduo de cometer o que ele considerava uma infração religiosa, mas também lançou alguns dos alicerces legais sobre como essa comunidade deveria proceder ao se deparar com situações como essa. Ao criticar o transgressor, Paulo se apresenta como um conhecedor das leis comuns judaicas, já que a base de sua condenação é encontrada no Pentateuco. A proibição “não se deitar com a mulher do seu pai” é encontrada no Código da Santidade (Lv 18:8, 20:11).⁷⁹ Não é estranho que, a penalidade aplicada a esse crime fosse *karat* (e *mot yumat*). No entanto, teria sido essa a punição orientada por Paulo contra o transgressor da comunidade coríntia? Definitivamente não. A opção de “entregar tal homem a Satanás” confirma o quanto a perspectiva penal havia sido alterada e como o viés espiritual preponderou na aplicação da penalidade.⁸⁰ O autor da primeira epístola pastoral a Timóteo age da mesma maneira quando “entrega a Satanás”, Himeneu e Alexandre, acusados de “blasfêmia” (v. 1:20). Esses exemplos demonstram que medidas punitivas severas,

⁷⁹ Segundo Adela Y. Collins, *é improvável que a mulher fosse sua própria mãe. A formulação indica mais que ela era sua madrastra* (cf. COLLINS, 1980, p. 252). Esse tipo de união era proibida pela Lei bíblica e romana. Paulo certamente conhecia essa proibição em ambas legislações.

⁸⁰ Fitzmyer acredita que as bases da expulsão da comunidade coríntia são encontradas no AT (2008, p. 230-231). Ele cita os textos de Ex 12:15, 19, Lv 17:4, 9-10, 14 e Nm 19:20, que falam sobre a violação da Páscoa, regras sacrificiais e consumo de sangue, contaminação do santuário e casamento com mulheres estrangeiras, respectivamente. Para Fitzmyer, esses textos falam sobre a “exclusão” dos indivíduos transgressores. No entanto, todos eles usam a penalidade *karat* com claro sentido de aniquilação ao invés de exclusão.

como as tomadas outrora na sociedade israelita contra transgressores, não foram orientadas e muito menos inseridas pelas lideranças cristãs em suas comunidades.

O registro mais extenso, o de 1Cor, é também o mais importante por remontar à um período bastante primitivo das comunidades cristãs, particularmente aquelas sobre autoridade paulina. Nelas, pode ser percebida a discussão em torno do que poderia ou não ser aproveitado da herança legal mosaica. As penas capitais, como as fontes nos indicam, não estiveram presentes dentro dessas comunidades. Não possuímos registros em seus livros canônicos que descrevam cristãos matando seus antigos irmãos de fé por problemas doutrinários. Ao invés disso, bastava a expulsão do indivíduo infrator e seu encaminhamento espiritual à Satanás (o que indica a perda do favor divino como compensação pela infração).

Nas comunidades cristãs também houve a participação coletiva na aplicação das penas capitais espirituais. Como no Judaísmo Rabínico, os membros das comunidades cristãs eram orientados a se distanciarem dos transgressores. Isso pode ser comprovado pelo registro de 1Cor 5:11, que diz: *escrevi-vos que não vos associeis com alguém que traga o nome de irmão e, não obstante, seja impudico ou avarento ou idólatra ou injurioso ou beerrão ou ladrão. Com tal homem não deveis nem tomar refeição*. Em sua repreensão aos cristãos coríntios por admitirem o homem que se deitava com a mulher do seu pai em seu meio, Paulo indagou: *Nem mesmo vos mergulhastes na tristeza, a fim de que o autor desse mal fosse eliminado do meio de vós?* (1Cor 5:2). Para Paulo, era incompreensível o motivo de a própria irmandade não ter dado uma resposta àquele infrator, expulsando-o e rompendo o contato com ele. A liberdade legada aos cristãos coríntios na aplicação da punição relembra a orientação dada aos israelitas de punir seus convivas transgressores. A população era encorajada a denunciar e penalizar pessoas impenitentes. A diferença, todavia, é que entre os cristãos a ação se limitava ao interior do grupo e era exercida sem violência física.

Muito provavelmente, a orientação que trazia a todos a responsabilidade sobre transgressores nas comunidades cristãs foi dada já nos períodos em que se delineavam como grupos organizados. A coletividade era induzida a não tolerar atitudes errôneas da parte de malfeitores. A exortação encontrada em Mt 18:15-18 colabora para o entendimento desse quadro.

Se o teu irmão pecar, vai corrigi-lo a sós. Se ele te ouvir, ganhaste o teu irmão. Se não te ouvir, porém, toma contigo mais uma ou duas pessoas, para que toda questão seja decidida pela palavra de duas ou três testemunhas. Caso não lhes der ouvido, dize-o à Igreja. Se nem mesmo à Igreja der ouvido, trata-o como o gentio ou o publicano. Em verdade vos digo: tudo quanto ligardes na terra será ligado no céu e tudo quanto desligardes na terra será desligado no céu.

O texto deixa claro que é dada a autoridade para que cada um seja agente na solução de problemas. Com o objetivo de esclarecer quais medidas deveriam ser tomadas, caso o diálogo e a participação da “igreja” não fossem suficientes para solucionar determinado atrito, a segunda parte do texto esclarece que o errante teria de ser tratado com aversão (negando-lhe a possibilidade de se juntar em comum) e que haveria a participação celestial no caso, sendo ele *desligado* não apenas do convívio social mas também da existência no porvir. Desde a origem de algum problema até a entrada das lideranças da comunidade, o caso poderia ser resolvido dentro do plano secular. Se a decisão final fosse de que o infrator era digno de expulsão, o julgamento se estenderia para o campo celestial, resultando na morte espiritual do indivíduo.

A não existência da pena de morte entre comunidades rabínicas e cristãs no séc. I d.C. representou seu fim também na sociedade da época?

O período mais interessante para se entender o nascimento da expulsão entre grupos religiosos na Palestina foi o dos sécs. II a.C. a I d.C., onde se consegue provar o choque entre segmentos sociais que buscavam a manutenção das antigas tradições normativas (religiosas) e aqueles que foram obrigados a abdicar de parte delas. A configuração social desse período, que abrange o governo dos asmoneus e dos romanos, foi completamente diferente da que legou certas tradições e costumes do passado que ainda se mantinham presentes. A rede de interdependências da sociedade judaica e a consolidação dos monopólios do Estado promoveram uma situação social desconhecida para aquela sociedade que considerava a orientação dos códigos penais bíblicos.

A autoridade judiciária exercida dentro desses grupos foi reduzida à medida que a interferência externa se tornou presente e cada vez mais consolidada à volta deles. A religião de judeus e cristãos não teve pleno poder sobre o campo normativo, mas ainda podiam punir membros de suas fileiras caso cometessem infrações de natureza civil ou

religiosa. Para não concorrerem diretamente com o poder judiciário do Estado na configuração social em que estavam inseridas, a solução encontrada foi criar medidas sociais significadas religiosamente, das quais a mais severa foi a pena de expulsão – representação física da pena capital espiritual.

A utilização da expulsão para crimes graves dentro de comunidades judaicas e cristãs do séc. I d.C. não significou o fim da pena de morte na sociedade judaica desse período. É possível confirmar sua presença na Palestina até a época da constituição dessas comunidades religiosas. Ela poderia ser imposta pelo poder do Estado (ao que tudo indica, não mais pelas cortes judaicas e sim pelo poder romano local) e, de uma maneira que havia sobrevivido do passado com alguma força, pela própria população de modo espontâneo. Os textos cristãos são de boa ajuda para se entender as duas maneiras. Acerca de sua aplicação pelo poder do Estado, um rico exemplo é o do imbróglio envolvendo a condenação de Jesus de Nazaré, situação que apresenta as tensões políticas presentes no campo judiciário judaico do séc. I d.C. O caso se distancia da participação pública e coloca em cena a disputa e a legitimidade do monopólio judiciário na Judeia.

A visão dos evangelistas apresenta Jesus como um messias religioso, que causou grande estranhamento ao proclamar-se *rei dos judeus* (cf. Mc 15:2; Mt 27:11; Lc 23:3). Havia, também, sido acusado de várias infrações como desrespeito à Lei e às tradições antigas (cf. Mt 12:1-5, 15:1-2; Mc 7:1-2). Por isso, enquanto as lideranças políticas judaicas desejavam matá-lo, as autoridades seculares romanas não o reconheciam como uma ameaça e nem como alguém que havia transgredido a ordem social.⁸¹ (*Pilatos perguntou: “Que farei de Jesus, que chamam de Cristo?” Todos responderam: “Seja crucificado!” Tornou a dizer-lhes: “Mas que mal ele fez?”* [Mt 27: 22-23]) Segundo os evangelistas, a proposta das autoridades políticas para resolver esse impasse foi aproveitar-se de uma “tradição”, que colocava algum preso em liberdade por ocasião de uma festividade (cf. Mc 15:6). A sugestão teria sido oferecer alguém que certamente

⁸¹ Vale considerar também que, as acusações contra Jesus, segundo alguns autores, devem ser encaradas por um viés político. Horsley, até certo ponto, também trabalha com essa perspectiva. Ele demonstra isso, por ex., quando fala sobre Jesus ser pregado na cruz ao lado de dois homens considerados *ladrões* (Mc 15:27) ou *malfeitores* (Lc 23:33 [cf. Mc 14:48]). A visão dos evangelhos descreve Jesus por um ponto de vista exclusivamente religioso, mas o fato de ter sido pregado na cruz ao lado de malfeitores o aproximaria do modelo de um “fora da lei”, contraventor ou ativista político (cf. HORSLEY, 1995, pp. 217-218). Entretanto, a ênfase dada aqui na consideração do julgamento de Jesus está nas diferentes perspectivas existentes em seu julgamento.

não seria escolhido em lugar de Jesus para obter a liberdade, a saber, Barrabás; apontado em Mc 15:7 como “homicida” e em Jo 18:40 como “bandido”. Essa proposta de nada teria adiantado e Barrabás teria sido libertado ao invés do nazareno. O desfecho da história se dá com a condenação de Jesus à pena de morte por ter cometido um crime, considerado pelos judeus, de natureza religiosa. Dessa narrativa, pode-se chegar a algumas conclusões.

A procedência das ações penais, o local mesmo onde deveriam ser feitos os julgamentos e aplicadas as condenações, encontrava-se em constante tensão entre as lideranças nativas e o governo estrangeiro, que detinha o monopólio do poder judiciário. Isso é evidenciado pela comparação dos evangelistas entre Jesus e Barrabás: o primeiro deles teria cometido um crime de natureza exclusivamente religiosa e por isso não estaria sendo considerado um criminoso para as autoridades romanas. Para os líderes religiosos judeus, entretanto, sua atuação religiosa era considerada um crime que deveria ser punido com a morte. No evangelho joanino, a resposta de Pilatos sintetiza a quem caberia a responsabilidade na aplicação da pena: *Disse-lhes Pilatos: “Tomai-vós mesmos, e julgai-o conforme a vossa Lei”*. *Disseram-lhe os judeus: “Não nos é permitido condenar ninguém à morte”* (18:31). Esse relato sugere que a pena de morte, por meios legais, não mais podia ser imposta por juízes judeus. No entanto, segundo o que se pode depreender de Jo 8:59, 10:31-33, que falam sobre lideranças judaicas tentando apedrejar Jesus, ela era ainda aplicada em situações não reconhecidas pelo poder soberano.⁸²

Além da imposição da morte exercida pelo poder do Estado, a morte podia ser imposta pelas mãos da própria população. Um caso emblemático que prova que essa prática ainda não havia sido extinguida no séc. I d.C., é o do apedrejamento de Estevão (cf. At 7:55-60). Após fazer pronunciações que acusavam os judeus, Estevão teria sido conduzido por uma turba para fora da cidade e lá sido apedrejado pela população (cf. BERKOWITZ, 2006, p. 41). Outra passagem, a de At 5:26, é ainda mais afirmativa por deixar escapar a existência dessa prática entre a população. Quando os oficiais do Templo trouxeram os apóstolos para serem julgados por divulgarem o nome de Jesus de Nazaré, assim o fizeram *sem violência, porque temiam ser apedrejados pelo povo* (cf.

⁸² Para uma comparação entre os registros de linchamentos nos sinóticos e no evangelho de João e os limites da imposição da morte por parte do Sinédrio e pela população, confira BERKOWITZ, 2006, pp. 185-189 (também as notas de rodapé em p. 221).

Jo 8:4-5). Em uma passagem acrescida ao Evangelho de João, que narra o caso da “mulher adúltera”, há um debate sobre a validade da Lei e a prática da imposição da pena de morte orientada pelos códigos penais bíblicos. Segue o texto:

Os escribas e os fariseus trazem, então, uma mulher surpreendida em adultério e, colocando-a no meio, dizem-lhe: “Mestre, esta mulher foi surpreendida em flagrante delito de adultério. Na Lei, Moisés nos ordena apedrejar tais mulheres. Tu, pois, que dizes?” (8:3-5).

A historicidade do relato não é confiável, mas o valor histórico da perícope sim. Nela, é possível encontrar elementos conhecidos que certamente não estavam presentes apenas em discussões gnósticas (como característico dessa perícope ou mesmo de todo o evangelho joanino) ou de outros grupos religiosos e sim materializadas na sociedade daquele período, como as tensões envolvendo a legitimidade da Lei tradicional e a maneira como deveria ser aplicada.

Com a ajuda desses relatos extraídos de textos do séc. I d.C. em diante, é possível afirmar que a pena de morte ainda era utilizada durante o nascimento de comunidades cristãs e do Judaísmo Rabínico. O monopólio do poder judiciário era exercido pelos administradores romanos, os únicos que podiam condenar legalmente alguém à morte. A imposição da morte por parte da população, baseando-se nas tradições culturais antigas, ainda se fazia presente. Os membros desses grupos religiosos foram testemunhas oculares de lapidações extramuros de pessoas que cometiam algum crime grave – sobretudo aqueles de natureza religiosa, que questionavam os fundamentos da fé comum e não recebiam condenação pelo monopólio da violência exercido pelo poder soberano. O mais interessante, com isso, é o papel que as comunidades religiosas tiveram no meio desse embate entre as tradições do passado e a situação político-social presente. É possível que essas testemunhas concordassem com a penalidade aplicada pelo Estado ou pela coletividade, mas, definitivamente, não trouxeram tal prática para dentro de seus grupos para penalizarem aqueles que cometiam as mesmas transgressões. A penalidade que substituiu a pena de morte entre esses grupos foi a expulsão. Devido a acontecimentos históricos conhecidos do séc. I d.C., comunidades cristãs e judaicas se distanciam doutrinalmente, mas todas carregaram consigo a pena capital espiritual, ou seja, a expulsão.

Se for considerado o processo social decorrente na sociedade judaica desse período em uma escala mais abrangente, poderíamos nos perguntar sobre possíveis influências legadas pelos estratos dominantes da sociedade para com as comunidades cristãs e judaicas. Durante esse período, o poder romano era exercido de maneira extensiva na região, detendo o monopólio normativo e do uso da violência e o estendendo para todo o território. Os romanos possuíam um sistema normativo bastante evoluído, que contava com uma penalidade muito parecida com a expulsão, só que de nível estatal, a pena *exilium*.

O campo normativo em Roma teve uma dinâmica muito acentuada devido às intensas lutas de classes ocorridas na cidade, sobretudo no período da República. Essa dinâmica permaneceu mesmo após a instauração do Império. Antes disso, a Judeia já era uma província romana. Sobretudo nos tempos finais da República, a pena de exílio começou a ser utilizada como uma alternativa em oposição às penas de morte (aplicadas de diversas maneiras, a maior parte delas com muita crueldade). O criminoso, em alguns casos, poderia se exilar voluntariamente antes que sua sentença fosse proclamada (cf. *EDRL*, 1953, p. 463, v. 43, n. 2). Isso ocorria principalmente em casos de homicídio em que o assassino certamente seria punido com pena de morte. Em outras situações (principalmente quando se tratava de indivíduos de classes superiores), o julgamento feito pelos magistrados (ou por cortes judiciais locais e nas províncias após 149 a.C. [cf. BAUMAN, 2004, p. 23]) condenava diretamente o criminoso ao exílio. Caso retornasse de seu exílio antes do período prescrito, seria morto (por isso, o exílio era também considerado como uma “sentença de morte condicional”).

O nascimento da pena de exílio em Roma teve como base um princípio conhecido como *humanitas*. Ele esteve presente nas discussões jurídicas durante a República e teve como grande ícone a figura de Cícero (cf. BAUMAN, 2004, p. 35). Defendia a redução da crueldade na aplicação da pena de morte (em alguns momentos, a própria extinção dela), além de promover a consideração da misericórdia, do perdão e da não intencionalidade do crime (entre outros) nos julgamentos. Foi um princípio civilizador que determinou a utilização da pena de exílio em substituição à pena de morte (cf. BAUMAN, 2004, p. 18). Com o uso extensivo da pena de exílio, ela mesma veio a se tornar uma pena capital. Uma de suas principais características era a morte social do infrator. Seus direitos políticos e civis eram completamente retirados (caracterizando a perda de sua cidadania), além de ter suas posses tomadas pelo Estado.

No período de nascimento de grupos cristãos e judeus, a dominação romana na Judeia era realizada de maneira extensiva, mais do que qualquer outra já promovida na região. Nesse período, a pena de exílio também era aplicada pelas cortes romanas nas províncias. Por isso, poderia haver a possibilidade de que esses grupos religiosos tivessem adaptado essa prática penal à sua estrutura social. Isso pode ser considerado, uma vez que a função principal do exílio era similar à da prática da expulsão: banir o condenado do meio em que ele recebia reconhecimento.

Berkowitz, trabalhando com tratados mishnaicos⁸³ que falam sobre a condenação à pena de morte por cortes judaicas de comunidades formativas, mostra que as lideranças comunitárias transplantaram para o discurso religioso a maneira de se executar transgressores, como descrita no texto bíblico, somada às penalidades capitais impostas pelos romanos no séc. I d.C. Entre essas penalidades estão o apedrejamento (essa retirada do passado israelita), a combustão, a decapitação e o estrangulamento (cf. pp. 159, 177). No entanto, não há referência à pena de exílio por parte dos redatores mishnaicos. Há várias possibilidades que poderiam explicar isso, como o interesse apenas por penas capitais que levavam o indivíduo à morte imediata ou a impossibilidade de relacionar o exílio com o passado bíblico utilizado pela Mishná.⁸⁴ De qualquer maneira, a conclusão que pode ser alcançada é de que a pena de exílio, como uma pena capital, não parece ter sido considerada com importância a ponto de ser reproduzida (ao menos literariamente) no modelo social das comunidades judaicas.

Acerca das comunidades cristãs, não temos um documento que, como a Mishná, possa confirmar a ausência de influências do campo normativo romano em relação à expulsão. No entanto, o modelo social existente no Judaísmo Formativo, similar ao do nascimento das comunidades cristãs, pode ser considerado como o fator mais importante para provar que ambos os grupos desenvolveram a prática da expulsão sem que houvesse influências da pena de exílio romana. A essa época, o poder romano controlava o monopólio judiciário na sociedade judaica. Não apenas comunidades

⁸³ Mais precisamente *Sanh* 6 e 7.

⁸⁴ No tratado mishnaico *Makkoth* (2), é apresentada uma leitura sobre criminosos que deveriam ser punidos com exílio (*golah*). A base da discussão encontrada provém do livro Dt. O autor mishnaico reproduz o que é dito no livro bíblico sem muita profundidade, discutindo se o criminoso não intencional devia ser punido com a morte ou poderia exilar-se em uma cidade de refúgio. A figura do vingador de sangue também está presente (como entendida no texto bíblico). Da maneira como o tratado apresenta sua discussão, não é possível concluir que a pena de exílio (expulsão) era aplicada em comunidades rabínicas. São outras as fontes que dão resposta positiva a isso.

religiosas, mas as próprias lideranças judaicas do país, representadas pelos membros do Sinédrio e o Sumo Sacerdote, tinham poder para fazer condenações em julgamentos complexos e de impor penas capitais. Com o poder limitado, esses grupos criam a expulsão – medida orgânica que visou solucionar o problema envolvendo a criminalidade e a rebeldia entre seus membros.

O legado normativo do período de formação da Yahad

Trabalhando com períodos que possuíram configurações sociais completamente diferentes, o passado em que os textos normativos bíblicos foram escritos e, séculos mais tarde, em que eles foram lidos por comunidades religiosas nascentes, é possível reconstruir o cenário social que serviu de base para a criação da expulsão na *Yahad*, comunidades cristãs e Judaísmo Rabinico. A consideração das penalidades *herem* e *karat* ajuda a compreender o ambiente normativo e as diferentes perspectivas entre o passado israelita e o presente desses novos grupos religiosos. Na sociedade israelita pós-revelações sinaíticas, elas foram penalidades capitais físicas, utilizadas de maneira extensiva tanto para crimes de natureza religiosa ou civil. Não possuíam sentido de expulsão, prática essa desconhecida dos códigos penais bíblicos e que não pode ser confirmada por narrativas que retratam punições contra transgressores.

O maior problema para o entendimento dessas duas penalidades está relacionado às interpretações de seus sentidos, sobretudo quando envolvem traduções. Na maioria das vezes, as traduções atribuem sentido fixo às palavras. O que ocorre, muitas vezes, é que elas são tomadas de algum lugar do passado e resignificadas ou simplesmente colocadas por escrito em uma realidade que, muitas vezes, não mais condiz com a de sua origem.⁸⁵ *Herem* e *karat* são ainda mais complexas de se entender, uma vez que foram penalidades que representavam uma prática com contornos próprios de um passado particular. A palavra *herem*, utilizada como foi pelos primeiros cristãos, serve

⁸⁵ Com os auxílios teóricos de Mikhail Bakhtin é possível entender que as transformações sociais existentes em uma dada sociedade fazem com que o significado da linguagem sofra modificações de acordo com sua dinâmica. Ficar “preso” à análise de palavras ou expressões seria um erro, uma vez que, pelas próprias palavras de Bakhtin, tal procedimento limita-se meramente à “dicionarização” de conceitos (cf. 1992, p. 106-107). Não só o ato de mandar a palavra que é “viva” para o “túmulo” poderia impedir a compreensão do que estaria por trás dela, mas também o fato de ela poder se locomover dentro da mesma sociedade entre grupos que possuem práticas, costumes ou interesses diversos (e até contrastantes).

como exemplo disso. Na versão grega da Bíblia Hebraica, a Septuaginta,⁸⁶ essa palavra foi traduzida por *anathema*. Nessa tradução, foi conservado o sentido, bastante próximo ao do Pentateuco, de *devoção à Deus* ou *devoção à destruição*.⁸⁷ Entretanto, cem anos depois de sua tradução ter sido completada, é possível provar, com a ajuda das fontes cristãs, que tanto *herem* como sua versão grega, *anathema* (conhecida pelos cristãos através da Septuaginta) tinham chegado aos cristãos com seu sentido normativo esvaziado, reduzido à uma característica da prática da expulsão.⁸⁸ Os dicionários bíblicos, também, não encontram harmonia em suas respostas. A maior parte deles define tanto *anathema* quanto *herem* como *excomunhão*. Os mais prudentes falam de sentidos diferentes no AT e no NT; enquanto alguns poucos tentam discutir a evolução histórica das palavras.

A maior parte das traduções modernas da Bíblia Hebraica usa a palavra grega *anathema* como tradução de *herem*. Graças a isso, criou-se dentro de círculos acadêmicos modernos uma grande confusão ao apreciarem a mesma palavra (e suas traduções), oriunda de fontes de períodos completamente distintos, como se representassem a mesma prática social. Esse problema é encontrado quando se trata da relação entre *herem* no AT e *anathema* no NT (quando são buscadas a origem da expulsão/excomunhão dentro do Cristianismo) e *herem* e *karat* no AT em comparação com suas versões nos escritos rabínicos. No caso específico de *anathema*, o resultado tem sido anacrônico, já que alguns pesquisadores têm transportado a prática da expulsão religiosa de comunidades cristãs para o passado israelita. Quando o foco é a expulsão em comunidades judaicas após a destruição do Segundo Templo, o problema maior está em torno de *karat*. Certos autores encontram-se divididos quanto a seu sentido por não terem certeza se *karat* seria uma pena de morte ou de expulsão. Muitos dos que se dedicam ao estudo das fontes rabínicas, por exemplo, acreditam que *karat* foi, também no passado bíblico, um tipo de expulsão.

⁸⁶ A *Septuaginta* ou versão dos *Setenta* (LXX) foi uma versão da Bíblia Hebraica traduzida para o grego por judeus alexandrinos, entre os sécs. III e I a.C. Seu objetivo era atender aos judeus da diáspora. Entretanto, foi também utilizada na Palestina no séc. I d.C., fato confirmado por citações no NT.

⁸⁷ A Vulgata Latina, versão latina oriunda diretamente da Bíblia Hebraica (e Grega) traduzida por Jerônimo entre os sécs. IV e V, segue a mesma linha ao traduzir *herem* por *consecratum*.

⁸⁸ O uso dessa palavra somado aos contextos narrativos em que ela se encontra no NT, não deixam claro seu uso específico. A palavra é usada em contextos diversos, bastante diferente das fontes hebraica ou sua tradução grega, de onde ela teria sido retirada. Tal fato reforça a ideia de que existia um conflito entre o passado e o presente nesse período e as palavras foram apropriadas de diferentes formas.

Não é fácil identificar com exatidão quando o sentido dessas penalidades foi alterado. A busca por uma resposta precisa obrigaria a uma mudança de foco nesse momento, direcionando a busca do sentido delas para o poder monopolista exercido pelo Estado ao invés de para os grupos religiosos que praticaram a expulsão. Esse não é o objetivo aqui. O que se pode afirmar, como já esboçado anteriormente, é que as autoridades judaicas tinham seu poder limitado pelo poder estrangeiro. Focalizando apenas os grupos religiosos nascidos na Palestina do séc. I d.C., o que se pode dizer é que *herem* e *karat* deixaram de ser penas capitais no mesmo momento em que eles nasceram naquele cenário social, que apresentava uma configuração complexa em que os monopólios da violência e do sistema normativo estavam consolidados com um poder superior ao deles. Essa mudança não foi exclusiva a esses grupos. Com base nos estudos da sociedade judaica do período em que nasceu a *Yahad*, é possível saber que *herem* e *karat* (ou qualquer outra pena capital) já haviam tido o sentido bíblico alterado anteriormente.

Durante o nascimento da *Yahad*, as lideranças do grupo tiveram que se debater sobre como deveriam ser tratadas as transgressões conhecidas dos códigos penais bíblicos e as que incidiam sobre suas representações simbólicas, que podiam ser praticadas por seus membros. O *locus* social ocupado pela *Yahad* foi bastante similar ao de outras comunidades religiosas do séc. I d.C. Todavia, seu nascimento, em uma configuração social em que apresentava uma rede de interdependências bastante intrincada, promoveu o nascimento da expulsão mesmo antes de cristãos e rabinos. Isso leva a concluir que já havia sido criada uma regularidade social na sociedade judaica do séc. II a.C. suficiente para isso ocorresse.

A *Yahad* distanciou-se das tradições penais do passado e vigentes em seu período por ter dado um passo em uma direção diferente. Isso ocorreu graças a um conjunto de situações sociais que propiciaram inovações no campo penal. O maior destaque foi a criação da expulsão, tornada uma prática dentro de sua estrutura social. Os MQ deixam clara sua utilização ao mostrar seu uso bem antes de comunidades cristãs e judaicas do séc. I d.C. Suas fontes nos fazem recuar a prática da expulsão entre grupos religiosos da Palestina por mais de um século. Ou seja, antes de cristãos e rabinos, a *Yahad* havia deixado, às mãos divinas, a imposição da morte sobre os homens pecadores.

Capítulo 2

O sistema normativo da *Yahad*: elementos comuns entre o campo normativo e a expulsão

A *Yahad* esteve em plena atividade entre a segunda metade do séc. II a.C. até o ano de 68 d.C. O aparato social da sociedade judaica do séc. II a.C., assim como para as comunidades rabínicas e cristãs do séc. I d.C., já possuía uma estrutura que propiciava a criação da expulsão por um grupo religioso. À época de seu nascimento, suas lideranças tiveram de se debater com questões relacionadas ao campo judiciário em seu meio, fossem de natureza religiosa ou não. Do ponto de vista social, isso ocorreu de uma maneira diferente da conhecida no cenário israelita do passado, uma vez que a configuração social em que o grupo esteve presente se colocava de uma maneira bastante particular. Devido ao posicionamento social assumido – como um grupo religioso que se colocou na competição pela salvação das almas, que nasceu questionando o monopólio político-religioso e se apresentou como uma estrutura coletiva diferenciada em meio a sua sociedade – houve a necessidade de dar um passo em uma direção diferente em suas práticas sociais – o que reduziu o poder de ação social de seus representantes divinos na terra e de sua freguesia.

A *Yahad* nasceu em um período em que havia um conflito político-religioso intenso. Enquanto alguns segmentos da sociedade optaram pela laicização das práticas comuns, outros lutavam para manter vivas as tradições religiosas do passado. Esse grupo se encaixa na segunda alternativa. Ele surgiu defendendo a manutenção dos valores tradicionais aliancistas, com forte ênfase na questão normativa autóctone. Por isso, o estudo das leis encontradas nos MQ é de grande importância para compreender como era o pensamento e a estrutura social do grupo (e suas reivindicações) em meio ao cenário social complexo em que a comunidade atuava. Feito isso, é possível elucidar com melhor clareza os limites da expulsão de pessoas de seu interior.

É importante ressaltar que os livros sagrados antigos também eram os MQ (algo que a maior parte dos pesquisadores não expõe de maneira clara). Os livros normativos bíblicos conhecidos (assim como praticamente todos os outros canonizados⁸⁹) estavam ao lado dos textos comunitários e eram utilizados por suas lideranças como guias para a manutenção das tradições do passado. Dessa maneira, a base legal israelita, considerada no capítulo anterior para aclarar que tipos de atos eram considerados transgressivos e como eram tratados os infratores naquela sociedade, não deixou de estar presente dentro

⁸⁹ Não havia ainda um cânon fechado nessa época, mas sim livros que possuíam maior ou menor autoridade. Os passos finais para a criação do cânon que cerraria as “Escrituras Hebraicas” parecem ter sido dados no Concílio de Jâmnia, no período do Judaísmo Formativo. O único livro das Escrituras Hebraicas não encontrado em Qumran foi o de Ester (cf. verbete *Esther*, *Book of* em *EDSS*).

da *Yahad*. Essa consideração é de fundamental importância, pois põe em um mesmo cenário (o comunitário) a presença do antigo e do novo – o que pode mostrar as mudanças feitas pelo grupo, sobretudo em suas inovações no campo judiciário e, mais especificamente, no trato dos transgressores.

Alguns autores veem a dependência completa das leis da *Yahad* em relação às leis do Pentateuco. Outros, por sua vez, entendem que elas marcam um rompimento completo com a tradição legal bíblica. Ambas as propostas, se conduzidas de maneira estrita, apresentam resultados insuficientes. É possível encontrar particularidades em todo o sistema normativo do grupo: na maneira como interpretaram determinadas leis bíblicas, no que foi considerado ato infracional e nos tipos de penalidades criadas para uma estrutura coletiva de orientação religiosa – situações que podem ser bem observadas em seus códigos penais. Essas particularidades demonstram como o grupo teve uma dinâmica própria, de acordo com sua estrutura e posicionamento social. Contudo, as tradições legais e culturais legadas pelo passado ainda se faziam presentes com força na sociedade em que o grupo emergiu.⁹⁰ Portanto, a base cultural e o posicionamento social do grupo devem ser considerados na análise de seu campo normativo.

Os textos normativos, mais especificamente aqueles que tratam diretamente da estrutura organizacional da *Yahad*, foram escritos no período em que o grupo consolidava sua estrutura interna e seus limites sociais. Mais do que os documentos de outros estilos literários, os textos legais ajudam a compreender os limites da atuação do grupo. Os que serão considerados aqui são conhecidos como 1QS (*1ª Regra da Comunidade*) e CD (*Documento de Damasco*). É nesses livros que se encontra a maior parte das normas que são particulares ao grupo. Alguns de seus conjuntos normativos

⁹⁰ É possível afirmar que várias leis da *Yahad* teriam sido criadas independentemente de terem ou não sofrido influência das tradições culturais do passado – como é possível depreender de seus códigos penais. Leis que não possuíam relação direta com o campo religioso (mas que foram religiosamente significadas) ou com a complexidade sociocultural judaica foram inseridas em sua legislação. Elas tratam da estrutura organizacional, visando normatizar as relações sociais ligadas às suas representações. Pensar que o conjunto normativo da *Yahad*

(e de grupos religiosos contemporâneos) necessitasse por completo de antecedentes bíblicos para que viesse a existir é deveras equivocado. O posicionamento do grupo na rede de interdependências daquela configuração social promoveu uma série de situações particulares, que fomentaram a origem de práticas sociais e uma legislação que não necessitava de antecedentes. Em uma análise em que o grupo não é relacionado com sua configuração social, enfrenta-se um problema com os resultados alcançados: o de que não existia a possibilidade de inovações no campo normativo e de que toda a tradição normativa do passado teria sobrevivido imune às mudanças sociais ocorridas ao longo dos séculos.

possuem pouca ou nenhuma relação com as tradições legais bíblicas. Entre eles, é possível encontrar várias inovações do grupo, uma delas, a expulsão.

Para se entender como ocorria a expulsão de um indivíduo da *Yahad* é necessário que se entenda também como era sua admissão. O caminho de saída era oposto ao da entrada, mas a via a ser percorrida era a mesma. Uma vez aceito na comunidade, várias normas deveriam ser seguidas caso o indivíduo quisesse manter-se entre o grupo para sempre. O foco desse capítulo será a elucidação de como ocorria a entrada e quais as exigências feitas para a permanência dos indivíduos dentro do grupo. Só depois, com essas bases esclarecidas, será possível compreender a origem e o funcionamento dessa prática pela *Yahad*.

O “processo de admissão”: caminho contrário ao da expulsão

Apesar da existência de barreiras rígidas entre o espaço físico da comunidade (considerado sagrado) e o mundo exterior (profano), elas não eram completamente intransponíveis. Ambas as direções podiam ser traçadas pelos indivíduos: tanto de dentro para fora – expulsão – quanto de fora para dentro – admissão. A admissão era uma prática comum na *Yahad*, tão importante que ocupará extensões consideráveis do texto de 1QS.⁹¹ Existem vários conjuntos em 1QS e CD que tratam da admissão. Segundo a divisão proposta por Charlotte Hempel, os textos que falam sobre a admissão são 1QS 1:16-2:25, 5:7c-9a,⁹² 5:20b-24a, 6:13b-23 e CD 15:5b-16:1.⁹³ De fato, a admissão parece ser uma das preocupações centrais das lideranças da comunidade. Isso ocorria porque essa era a última barreira em direção ao espaço sagrado; por isso, havia a

⁹¹ Não apenas os textos utilizados pela *Yahad*, mas outras fontes dão algum espaço para o assunto. Dois dos autores clássicos, Plínio e Josefo, falam sobre admissões entre os essênios. Ambos os relatos são muito interessantes. O de Plínio fala sobre grandes contingentes que eram admitidos em Qumran e o de Josefo descreve o processo de admissão com um número considerável de detalhes que apresentam grande similaridade com os de 1QS.

⁹² Hempel coloca a tese de que o trecho de CD 15:5b-16:1 (mais especificamente os vv. 15:5b-10b) teria influenciado o texto de 1QS 5:7c-9a. Ambas as perícopes falam sobre um juramento que deveria ser feito pelos postulantes e o “retorno à Lei de Moisés”, presentes na admissão (cf. 1999, pp. 70-73).

⁹³ As unidades que tratam da admissão na *Yahad* são bem mais extensas do que propõe Hempel. 1QS 1:16-2:25 começa a falar sobre a entrada na comunidade desde o v. 7 (ou mesmo do v. 1, se considerado a “introdução” ao assunto). Hempel apresenta 1QS 5:7c-9a, 5:20b-24a, 6:13b-23, como trechos separados. Entretanto, essas três perícopes podem ser consideradas como parte de uma só unidade. Nela, o compositor inicia falando sobre a admissão e faz algumas digressões (o trecho de 5:10-19, por ex., trata das regras separatistas), mas retoma o tema no final. O que a autora faz é selecionar os trechos mais específicos sobre a admissão.

necessidade de cuidados especiais ao lidar com essa etapa do trajeto.⁹⁴ Quando esse ponto era atingido, dava-se início ao “processo de admissão”. Por isso, temos certeza de que havia a possibilidade de um indivíduo se converter e participar do grupo; deixando de lado sua condição “impura” e tornando-se “puro” (segundo a concepção religiosa da comunidade).

Antes que o postulante pudesse adentrar ao espaço da comunidade, era feita uma “cerimônia de iniciação” (que apresentava características similares aos ritos de iniciação ou ritos de passagem realizados por diversos grupos religiosos ou associações). O texto de 1QS 1:16-24 colabora para compreender tal procedimento:

E todos os que entrarem na Regra da Comunidade estabelecerão uma aliança diante de Deus para cumprir tudo o que ordena e para não apartar-se de seu seguimento por nenhum medo, terror ou aflição, que suceda durante o domínio de Belial. Quando entrarem na aliança, os sacerdotes e os levitas bendirão ao Deus da salvação e a todas as obras de sua fidelidade, e todos os que entrarem na aliança dirão: “Amém, Amém”. *Vacat. Vacat.* Os sacerdotes contarão os atos justos de Deus em suas obras poderosas, e proclamarão todas as suas graças misericordiosas para com Israel. E os levitas contarão as iniquidades dos filhos de Israel, todas as suas transgressões culpáveis, e seus pecados durante o domínio de Belial.

Diferentemente do simbolismo expressado pelo texto, essas cerimônias constituíam um exame minucioso do candidato, que tinha como foco saber sobre seu arrependimento por seu modo de vida do passado e o real desejo de se associar ao grupo (... *quando entrar para estar diante dos Numerosos, serão interrogados sobre seus assuntos* [1QS 6:15-16]). Elas eram dirigidas pelas lideranças comunitárias, que expunham os princípios religiosos e as normas para o ingresso e a permanência entre o grupo. Ao final dessa exposição, ele deveria concordar dizendo *amém, amém* (1QS 1:20), e então era dada continuidade ao cerimonial.

Em outro momento da cerimônia de admissão (possivelmente secundário), o aspirante devia proclamar um “juramento”.

Todo o que entra no conselho da comunidade entrará na aliança de Deus em presença de todos os que se oferecem voluntariamente. Comprometer-se-á com um juramento obrigatório a retornar à lei de

⁹⁴ Ao se considerar a ênfase existente no processo de admissão em 1QS é possível concluir que todo o texto pode ter sido composto com o objetivo de apresentar as normas comunitárias primeiramente para os recém-chegados. Entre os trechos que falam sobre a admissão, existem algumas leis que parecem não se encaixarem no contexto, mas podem sim ser encaradas como fazendo parte do prisma admissional.

Moisés, com tudo o que prescreve, com todo o coração e com toda a alma, segundo tudo o que foi revelado dela aos filhos de Sadoc, os sacerdotes observam a aliança e interpretam a sua vontade, e à multidão dos homens de sua aliança que juntos se oferecem voluntariamente para a sua verdade e para caminhar segundo a sua vontade (1QS 5:7-10 [cf. CD 15:5-10]).

Com o auxílio de perícopes diversas, é possível saber que durante o cerimonial o postulante devia dizer que havia se arrependido das suas obras passadas durante o período em que esteve rendido ao *domínio de Belial* (1QS 1:18) – caso contrário, o processo admissional terminaria já nesse momento inicial, com sua recusa. O hino registrado em 1QS 1:24-2:17 retrata como o indivíduo demonstrava seu arrependimento. Segue sua introdução:

Agimos iniquamente, transgredimos,
pecamos, atuamos impiamente,
nós e nossos pais antes de nós,
enquanto caminhamos
contrariamente aos preceitos da verdade e justiça
[...] seu juízo contra nós e contra nossos pais;
porém ele derramou sobre nós a sua graça misericordiosa para todo o
sempre (1:24-2:1).

Após jurar *retornar à Lei de Moisés... com todo o coração e com toda a alma*, a participação do candidato na cerimônia se encerrava novamente com um duplo *amém* (1QS 2:18).⁹⁵ A última parte dessa etapa inicial era a discussão entre as lideranças comunitárias a fim de decidir se o postulante seria ou não incorporado à comunidade (difícil saber se isso era realizado em conjunto com o candidato). Se viesse a ser aprovado, ele seria imediatamente inscrito em um livro de acordo com sua *categoria*⁹⁶ e iniciava-se em seguida um processo pedagógico que visava a inculcação das doutrinas e normas comunitárias (cf. 1QS 6:14-16).

O fato de o indivíduo ter aderido às propostas da comunidade, não significava que teria liberdades plenas como qualquer outro membro que lá se encontrava por longa data. Ainda havia outras etapas a serem cumpridas, em um processo extenso de avaliação até que se alcançasse um grau que permitisse a participação plena em todos os

⁹⁵ É possível que houvesse outros hinos que fossem utilizados na cerimônia de admissão. Entretanto, o fato desse hino estar muito bem conectado ao contexto que trata das normas admissionais de 1QS 1-2, reforça a proposta de que ele era, no mínimo, um dos principais.

⁹⁶ A leitura da passagem de 1QS 6:8-11, que descreve como tinham de ser as reuniões dentro da comunidade, sugere que cada categoria representava um grau hierárquico diferente entre o grupo. Nessa reunião, os sacerdotes deveriam ser os primeiros a se sentarem, seguidos pelos anciãos (v. 8). O restante, *todo o povo* (*kol ha-'am*, v. 9), vinha por último. No entanto, não há indicativa de que o povo “comum”, que não participava das deliberações na comunidade, fosse subdividido em categorias diversas.

afazeres da comunidade. A iniciação era apenas o primeiro passo de uma de uma sequência que envolvia mais duas etapas fundamentais, que deveriam ser concluídas durante mais dois anos.

O que provava que o postulante ainda não podia ser considerado membro pleno na *Yahad* eram as restrições às quais ele devia se submeter. Durante seu primeiro ano, logo após a admissão parcial, ele ainda não era livre para tocar no alimento dedicado ao restante dos membros plenos da comunidade nem nos bens materiais coletivizados.

Se for incorporado ao conselho da comunidade, não toque o alimento puro dos Numerosos enquanto o examinam sobre seu espírito e sobre suas obras até que complete um ano inteiro; e que tampouco participe dos bens dos Numerosos (1QS 6:16-17).

Durante esse período, ele era iniciado no conhecimento “secreto” da comunidade. Ao final do primeiro ano de estágio, uma nova entrevista era feita (cf. 1QS 6:18) para decidir se ele poderia se manter entre o grupo.

Quando tiver completado um ano dentro da comunidade, serão interrogados os numerosos sobre seus assuntos, acerca do seu discernimento e de suas obras com respeito à lei. E se lhe cai a sorte de incorporar-se aos fundamentos da comunidade segundo os sacerdotes e a maioria dos homens da aliança, também seus bens e suas posses serão incorporados em mãos do Inspetor sobre as posses dos Numerosos (1QS 6:18-20).

Caso fosse considerado apto, poderia continuar seu estágio, com duração de mais um ano. Essa nova etapa começava com a instrução de ensinamentos mais aprofundados sobre os segredos da *Yahad*, além de um fato de extrema importância: ele teria seus bens socializados nessa fase (cf. 1QS 6:19 [*DSSR*]) – fato que possuía um efeito simbólico muito forte entre os membros da comunidade, considerado como um privilégio para o postulante.⁹⁷

Durante o segundo ano de estágio, o postulante ainda tinha de enfrentar restrições. A mais importante delas (e única claramente relatada) refere-se ao consumo

⁹⁷ Havia um rigor muito grande nas relações sociais dos membros da comunidade para com indivíduos fora dela, sobretudo quando havia troca ou comércio de bens de consumo. Os bens daqueles indivíduos que não pertenciam à comunidade eram considerados impuros. Eles eram considerados “condutores” da impureza do mundo profano e das pessoas impuras que nele habitavam (cf. 1QS 5:20, 9:7-9). Os postulantes que ainda não haviam alcançado esse grau do processo admissional não tinham seus bens socializados devido a não estarem completamente purificados. Por isso, ter os bens socializados significava muito mais do que usufruir de vantagens materiais dentro da comunidade. Antes, significava a aprovação espiritual e a comprovação de que o fiel fora completamente aceito dentro do espaço sagrado.

de líquidos em conjunto com outros membros da comunidade: *Que não toque a bebida dos Numerosos até que complete um segundo ano em meio aos homens da comunidade* (1QS 6:20-21). Ao final, após passar por mais uma inspeção, os postulantes podiam ser considerados membros plenos do grupo.

Quando estes (os postulantes) tiverem sido estabelecidos no fundamento da comunidade dois anos cumpridos em conduta perfeita serão separados como santos em meio ao conselho dos homens da comunidade (1QS 8:10-11 [cf. 6:21-23]).

O cumprimento de um período probatório não era exclusividade da *Yahad*. Outros grupos religiosos de períodos próximos dela (e outros ao longo da história) também obrigavam o iniciante a se submeter a um processo de admissão (em alguns grupos o período de estágio era ainda mais longo que o conhecido na *Yahad* [cf. WEINFELD, 1986, pp. 65-69]). Em geral, há uma relação próxima entre o “exame” de candidatos, período de “provação” e os “ritos de passagem”. Todos esses elementos podem ser encontrados entre grupos de estrutura rígida de difícil adesão (cf. WEINFELD, 1986, pp. 21-25). Destacando a proximidade cultural e ideológica, pode-se tomar como exemplo o processo de admissão da comunidade essênia conhecida por Josefo. Em *BJ*, ele, que se descreve como um postulante nessa comunidade, faz uma descrição que possui vários pontos em comum com as encontradas nos textos normativos da *Yahad*. O texto segue abaixo com uma divisão por tópicos.

Se alguém deseja entrar nesta facção, não é admitido imediatamente, mas para ele é prescrito o mesmo modo de vida que possuem, por um ano, enquanto ele continua excluído (...). E quando tiver dado evidências, durante esse tempo de que pode observar suas continências, ele se aproxima mais do modo de vida deles, e se torna participante das águas da purificação; ainda que não esteja admitido para viver com eles; mas após esta demonstração de continência, seu temperamento é testado por mais dois anos, e se parece ser digno, eles então o admitem em sua sociedade (2:137-138).

E antes que lhe seja permitido tocar no alimento comum a todos, ele é obrigado a fazer consideráveis juramentos; que em primeiro lugar irá exercer piedade para com Deus; e então, que irá observar a justiça acerca dos homens; e que não fará nenhum mal a ninguém, nem por sua própria iniciativa ou por comando de outros; que sempre odiará os ímpios e dará assistência aos justos (2:139).

e que se estiver como uma autoridade não abusará dela em nenhum momento; (...) que será eternamente um amante da verdade, e irá propor a si mesmo reprovar aqueles que falam mentiras; que irá manter suas mãos limpas de roubo, e sua alma de ganhos ilícitos (2:140-142).

A descrição josefiana do processo de admissão na comunidade essênia em que se iniciou possui elementos que se assemelham à relacionada a 1QS. Os pontos que poderiam ser considerados discordantes são de pouca importância; restringem-se apenas à ordem em que o processo acontecia (a primeira parte do texto é a que mais representa isso). Na comunidade essênia de Josefo, o período probatório é descrito com um ano a mais que na *Yahad*. A alimentação e o consumo de líquidos também ocupava uma posição simbólica central nessa comunidade. Como na *Yahad*, as refeições comuns recebiam significação religiosa. Entretanto, segundo a descrição josefiana, a comunidade essênia não permitia que o iniciante se reunisse com os outros no primeiro ano de estágio para as refeições; contudo, vencida essa etapa, participaria das refeições podendo consumir tanto alimentos sólidos quanto líquidos (em 1QS, os postulantes podiam usufruir do alimento líquido em conjunto com os membros plenos apenas depois de terminado o segundo ano de estágio).⁹⁸

A parte *b* harmoniza-se com um procedimento importante realizado na cerimônia de admissão: a pronúncia de juramentos. Josefo afirma que o juramento era parte fundamental do processo de admissão em sua comunidade. A palavra era dada ao postulante que proferia juramentos que tratavam da adesão aos princípios da comunidade. No hino admissional de 1QS 1:24-2:17 e nos trechos de 1QS 5:7-9 e CD 15:5-10 (que falam sobre a obrigatoriedade de um juramento na admissão), a aceitação dos preceitos comunitários é precedida por uma confissão, onde o postulante se proclamava arrependido por sua conduta passada. A parte final do texto fala sobre a possibilidade de ascensão dentro da hierarquia da comunidade essênia. Se um indivíduo fosse aprovado em todas as etapas do processo admissional, nada impediria que ele se tornasse um membro da classe dirigente da comunidade. Na *Yahad*, as lideranças não eram apenas “sacerdotais” (cf. 1QS 8:1; CD 10:4-5) – situação que pode ter se limitado às origens do grupo – (cf. SCHOFIELD, 2009, p. 73); mas, como é comum em grupos religiosos estritos, a moral alcançada no interior do grupo é o critério considerado para a ascensão hierárquica. Ao alcançar esse nível na comunidade conhecida por Josefo, o membro deveria proferir uma série de juramentos relacionados à virtude (que ainda que

⁹⁸ Josefo considerou algo que era muito importante também para *Yahad*, mas não foi exposto claramente pelos redatores de 1QS: os banhos rituais. Josefo colocou o consumo de líquidos, banhos rituais e rituais de pureza que envolviam o uso de correntes líquidas juntos, pois sabia o quanto essas práticas eram próximas (cf. GJ 2:138). A *Yahad* tratava disso com a mesma relevância. É pouco provável que suas lideranças restringissem o consumo de líquidos com os demais e permitissem, por outro lado, abluções em conjunto.

sigam o estilo narrativo josefiano, possuem paralelos concretos com as fontes 1QS e CD). A troca de nível na hierarquia era marcada por cerimoniais similares das realizadas no processo admissional, envolvendo novos juramentos. É provável que aqueles que exerciam a *autoridade* nessa comunidade fossem, além dos sacerdotes, indivíduos responsáveis por assuntos administrativos. Na *Yahad*, são conhecidas as figuras do *paqid* (cf. 1QS 6:14) e do *mebaqquer* (cf. 1QS 6:12, 20; CD 15:8, 11, 14; 9:18, 19, 22), responsáveis pelos assuntos referentes à admissão de neófitos e questões administrativas.⁹⁹

Algumas conclusões podem ser vislumbradas com a compreensão do processo de admissão. Para o candidato, o caminho que passava por essa barreira, localizada entre o mundo sagrado e o profano, era bastante pedregoso. O fato de o processo admissional ser a divisão central entre dois mundos diferentes obrigava a comunidade a estabelecer normas rígidas de entrada, considerando que, o que viesse de fora, poderia contaminar o estado de pureza interior. Durante o tempo em que o postulante era submetido às provas, ainda estavam presentes nele uma série de impurezas: comportamento, práticas e conhecimento próprios do mundo profano. Se tais características ainda fossem encontradas no candidato ao final de seu estágio, ele era obrigado a fazer o caminho de volta sem que tivesse maculado o interior da comunidade. Analisando por uma perspectiva exclusivamente social, o processo admissional se colocava como um longo teste que podia revelar se o indivíduo era mesmo merecedor, aos olhos do grupo, em participar de uma estrutura sociorreligiosa que se representava como uma entidade sagrada. Seu alto grau de rigor era inversamente equivalente à recompensa obtida ao final: a participação em uma instituição que garantiria sua salvação.

Uma vez dentro do grupo, o caráter especial apresentado pela instituição era repassado para a estrutura dos indivíduos, que se consideravam superiores ao restante

⁹⁹ Apesar de não ser consensual, a maior parte dos pesquisadores acredita que *paqid* e *mebaqquer* sejam palavras usadas para representar o mesmo indivíduo (cf. HEMPEL, 1999, p. 80). Os termos são usados como sinônimos e podem ser encontrados próximos um ao outro em 1QS 6 – o que demonstraria que o redator apenas usou outro nome para referir-se à mesma função (o termo *paqid* aparece uma única vez nos MQ). As referências ao *mebaqquer* são frequentes também em CD. Segundo Hempel, as funções do *mebaqquer* estavam relacionadas com a admissão de novos candidatos, assuntos financeiros e procedimentos judiciais (cf. 1999, p. 81).

que se encontrava integrado ao mundo decaído. Sivan, ao trabalhar com grupos religiosos estritos dentro de configurações sociais complexas (“culturas enclaves”), chama a fronteira simbólica criada nos limites desses grupos de *muralha da virtude*. Todos os aderentes revestem-se de um *status* moral que os colocam em uma posição superior que a do restante dos indivíduos que os cercam (cf. SIVAN, 2003, p. 33-34). Diversas associações e grupos religiosos do Mediterrâneo seguiam esse princípio. Weinfeld diz que *várias comunidades do período greco-romano mantinham um alto padrão de moral* (1986, p. 30).¹⁰⁰ A *muralha da virtude* estava presente também na *Yahad*. Contudo, como em outros grupos religiosos, ela não era intransponível. Seu deus (ou suas lideranças) havia aberto uma passagem para a redenção dos pecadores (ou manutenção do grupo), cuja via conduzia obrigatoriamente ao processo admissional.

O fato que mais nos interessa com essa análise do processo admissional é a sua relação de oposição e equivalência com a “saída de membros” (voluntária ou não). Os membros da *Yahad* se consideravam distintos, “iluminados”, “escolhidos”, “moralmente superiores”. A saída de indivíduos representava a perda do status moral alcançado nesse meio. Sobre isso, Sivan lança o seguinte questionamento: *Quem, senão os pervertidos desejariam cruzar o limite e se juntar aos desertores e aos excluídos maus?* (2003, p. 34). Saindo da comunidade, o *status* de superioridade era repentinamente retirado do indivíduo que se tornava, a partir daí, desprezível por seus antigos irmãos de fé.

A maior diferença entre a entrada e a saída da *Yahad* era a velocidade com que se realizavam os percursos. Como se pode depreender do processo admissional, a entrada era delongada, gradativa. A saída, pelo contrário, deveria ser realizada de maneira rápida, uma vez que a permanência do “profano” por mais tempo em espaço sagrado poderia “contaminar” o ambiente. As concessões feitas paulatinamente durante o processo admissional, como o convívio com os outros membros, a participação das reuniões, refeições e abluções em comum, eram instantaneamente retiradas. O convívio e o trabalho com membros do grupo eram terminantemente proibidos. Mais à frente, será considerado um registro que descreve uma “cerimônia de expulsão”. Durante a proclamação da sentença de expulsão pelas lideranças da *Yahad*, era realizada uma cerimônia que marcava a saída do transgressor. É possível que, nas cerimônias que

¹⁰⁰ Entre esses grupos, as recompensas imediatas também são de cunho moral. O exercício de funções em seu interior pode ser considerado como uma recompensa moral. A admissão e a ascensão hierárquica eram baseadas principalmente na estima às leis comunitárias. Quanto mais se mostrasse clara a obediência aos valores do grupo maior seria a possibilidade de ascensão.

marcavam o estágio final do processo admissional, houvesse a participação coletiva da comunidade (o que as aproximariam dos ritos de passagem celebrados por grupos diversos). A cerimônia de expulsão contava com a participação coletiva. Todos eram convocados para amaldiçoar o indivíduo que transgrediu os princípios do grupo e nesse momento era obrigado a se retirar (cf. 4QD^a frag. 11, vv. 17-18).

Com a conclusão do processo admissional, os indivíduos tornavam-se membros plenos da comunidade e deveriam ter conhecimento amplo de suas normas internas. Por isso, faz-se necessário agora vislumbrar seus principais conjuntos normativos, principalmente aqueles que ajudam a compreender em que medida e grau se utilizava a expulsão.

O Sagrado e o Profano: o separatismo sociorreligioso da Yahad como base da expulsão

Um dos principais fatores que esteve na base da prática da expulsão da *Yahad* refere-se ao separatismo instituído pelo grupo. É comum que grupos religiosos signifiquem os espaços físicos e as relações sociais pela base dualista sagrado/profano (cf. ELIADE, 1992, pp. 25-28). Na *Yahad*, o sagrado e o profano se apresentavam de maneira clara com os sentidos de *puro* e *impuro*. O espaço físico em que ela esteve presente estava intimamente relacionado com um universo espiritual bipartido. Ela estava inserida em um desses espaços e por isso seus pactuantes tinham de ter um comportamento social que estivesse de acordo com diretrizes criadas a partir desse espaço ocupado – obviamente, o *puro*. A *Yahad* representava isso em linguagem simbólica: os que eram partidários de suas verdades eram chamados de *filhos da luz* (*beney 'or*), enquanto aqueles que não aderiam aos seus preceitos eram considerados *filhos da escuridão* (*beney hosek*). Como é comum entre grupos religiosos exclusivistas, os *outros*, ou seja, aqueles que não estavam entre os pactuantes da *Yahad*, eram os que estavam na “escuridão”. Na construção de sua ideologia sociorreligiosa, a *Yahad* reproduziu as disposições celestiais para o plano secular. Se na geografia celestial a *luz* não tinha que ver com a *escuridão*, na terra, o que recebia o *status* de *puro* não deveria relacionar-se com o que era *impuro*.

Essa perspectiva sociorreligiosa não se resumia apenas à descrição do universo espiritual de forma metafísica, como encontrada nos seus textos religiosos. Pelo contrário, ela era colocada em prática em todos os aspectos possíveis – mais visíveis naqueles que compreendem o modo de agir de seus membros para com o mundo à sua volta.¹⁰¹ Assim, estes reinos celestiais possuem extensão física. O posicionamento terreno acompanha as representações supranaturais.

A reprodução do modelo celestial nas práticas sociais implicou diretamente em dois aspectos na *Yahad*: a relação dessa entidade física como uma estrutura coletiva diferenciada em uma sociedade hostil e o comportamento de seus pactuantes; indivíduos “especiais” por suas escolhas, dentro de um universo mais amplo e secular. O grupo deve ser entendido como um refúgio físico e espiritual presente em um mundo profano; a representação física mais importante do espaço espiritual que poderia se encontrar na terra. A conclusão de Eliade sobre a importância de um local sagrado serve de ajuda para entender esse princípio. Para ele, *a revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um ‘ponto fixo’, possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica* (1994, p. 27).

A *Yahad* substituiu o papel exercido pelo Templo de Jerusalém, local responsável pela ligação com o divino, tornando-se ela mesma uma “comunidade-Templo”. Este espaço foi construído com uma hierarquia comunitária, com locais próprios de reunião e com um sistema normativo direcionado que dava identidade distinta àquela coletividade. Quanto ao comportamento de seus membros, existia um direcionamento que visava tornar suas atitudes coerentes com a orientação dessa instituição quando se encontravam diante do que era puro ou impuro. No interior do grupo, por exemplo, bastava a submissão aos preceitos estipulados por seus dirigentes para que fosse mantida a pureza naquele espaço. Caso um indivíduo estivesse fora desse ambiente, distante dos limites da representação divina na terra, ele deveria carregar consigo um código regrador de condutas que permitisse sua estadia temporária dentro desse espaço sem que se maculasse. Seguindo estes princípios, ele poderia continuar puro mesmo estando fora de seu espaço sagrado.

¹⁰¹ É possível encontrar a mesma maneira de proceder com movimentos religiosos contemporâneos, sobretudo aqueles que possuem estrutura religiosa exclusivista. De acordo com suas escatologias, apenas os membros de seus grupos podem ser salvos. O resto, considerado “mundano”, está destinado à destruição no fim dos tempos ou “juízo final”. O comportamento de seus membros é orientado de acordo com regras rígidas, que limitam ao máximo suas participações em atividades fora da comunidade religiosa.

O resultado da divisão do espaço entre sagrado e profano resultou na criação de normas que delimitavam os limites de ambos. Com elas, era possível saber quais eram os limites estabelecidos aos filhos da luz e os do mundo profano, em que residiam os filhos da escuridão. Isso foi ilustrado simbolicamente na *Yahad* da seguinte maneira:

para buscar a Deus [com todo o coração e com toda a alma; para] fazer o que é bom e o que é reto em sua presença, como ordenou pela mão de Moisés e pela mão de todos os seus servos os Profetas; para amar tudo o que ele escolhe e odiar tudo o que ele rejeita; para manter-se distante de todo mal, e apegar-se a todas as boas obras; a justiça e o direito na terra, e não caminhar na obstinação de um coração culpável e de olhos luxuriosos fazendo todo mal; para admitir na aliança da graça todos os que se oferecem voluntariamente para praticar os preceitos de Deus, a fim de que se unam no conselho de Deus e caminhem perfeitamente em sua presença, de acordo com todas as coisas reveladas sobre os tempos fixados de seus testemunhos; para amar a todos os filhos da luz, cada um sendo o seu lote no plano de Deus, e odiar a todos os filhos das trevas, cada um segundo a sua culpa na vingança de Deus (1QS 1:1-11).

Na prática, os limites entre o sagrado e o profano eram definidos por leis. A característica central delas era o incentivo ao afastamento do que pertencia ao mundo profano, principalmente para com as relações interpessoais com indivíduos de fora da comunidade. Essa postura marca uma aparente contradição do grupo que deve ser brevemente considerada. O autoisolamento e a repulsa aos que não eram pactuantes parecem entrar em desconformidade com diversas partes dos MQ que falam sobre a demonstração de amor para com o próximo. Na verdade, o amor e a misericórdia divina – tão ressaltados nos textos que falam sobre a adesão ao grupo – eram condicionados por fatores ligados ao pertencimento; por isso, direcionados basicamente aos membros da irmandade. O texto abaixo auxilia para essa compreensão.

Que cada qual repreenda o seu próximo na verdade, na humildade, e no amor misericordioso para com o homem. *Vacat*. Que ninguém fale a seu irmão com ira ou murmurando, com dura [cerviz, ou com ciumento] espírito maligno, e que não o odeie [na obstinação] de seu coração, mas que o repreenda no dia para não incorrer em pecado por sua culpa (1QS 5:24-6:1 [cf. CD 7:1-3]).

O trecho parece ser uma exegese de Lv 19:16-18. O texto diz:

Não serás um divulgador de maledicências a respeito dos teus e não sujeitarás a julgamento o sangue do teu próximo. Eu sou Iahweh. Não terás no teu coração ódio pelo teu irmão. Deves repreender o teu compatriota, e assim não terás a culpa do pecado. Não te vingarás e não guardarás rancor contra os filhos do teu povo. Amarás o teu próximo como a ti mesmo.

Na consideração que o autor de 1QS faz sobre a passagem do Código da Santidade, é mantida a ordem de repreender o seu *próximo* (*companheiro* [DSSR]) *na verdade, na humildade e no amor misericordioso*. Quem era o *próximo*, para a *Yahad*, que poderia ser repreendido com base nessas virtudes? Essa orientação não foi retomada pelas lideranças da *Yahad* com o sentido similar ao do passado, que defendia o separatismo para com gentios. Ela foi direcionada primeiramente aos seus próprios compatriotas judeus. O Templo, símbolo da fé judaica, era dirigido por rivais da *Yahad*. Os MQ demonstram a aversão do grupo a toda sociedade que aceitara a monopolização patrocinada pelo Estado judaico e por outras correntes religiosas do período durante sua existência.¹⁰²

Mesmo que possa parecer contraditório para um grupo que seguia com força as tradições separatistas do passado, a *Yahad* abdicou da relação étnica em detrimento da assiduidade religiosa, encarando apenas a sua perspectiva como o único meio salvacionista. O restante do povo judeu negara suas verdades religiosas. A possibilidade de interação entre os judeus da *Yahad* foi limitada por suas barreiras religiosas. Esse princípio já existia e era colocado em prática pelos israelitas do passado bíblico em suas relações com estrangeiros desde a revelação de seu deus a Moisés, de que este era o povo escolhido. O que as lideranças da *Yahad* fizeram foi adotar o conceito de exclusivismo, adaptando-o à sua realidade sociorreligiosa (cf. 1QS 4:22-23). Nela, apenas eles eram o “povo escolhido”.

Em outra passagem de 1QS, podemos ver o mesmo princípio sendo rediscutido e ampliado.

... que faça o juízo de cada homem de acordo com o seu espírito; que incorpore cada um segundo a pureza de suas mãos, e que segundo sua inteligência o faça avançar. E assim será o seu amor, e assim o seu ódio. (...) Que não repreenda nem dispute com os homens da fossa mas que oculte o conselho da lei em meio aos homens da iniquidade. Que repreenda com conhecimento verdadeiro e com juízo justo os que escolhem o caminho, a cada qual segundo o seu espírito, segundo a disposição do tempo... E estas são as disposições de conduta para o Instrutor nestes tempos, sobre o seu amor e o seu ódio. Ódio eterno com os homens da fossa em espírito de segredo. Que lhes deixe os

¹⁰² Existem vários outros aspectos que podem ser considerados como contrastantes entre a *Yahad* e a sociedade judaica do período e, mais especificamente, as lideranças do Templo de Jerusalém. O texto 4QMMT, por exemplo, apresenta uma série de restrições acerca da “pureza” (na verdade, discordâncias ideológicas), que segundo o grupo remetente (possivelmente a *Yahad*), não eram respeitadas por aquela regência sacerdotal.

bens e o produto das mãos como um servo a seu amo e como o oprimido diante de quem o domina (1QS 9:15-18, 21-23).

Na opinião de Aharon Shemesh, expressões encontradas no texto levítico, como *irmão* (*'ahyka*), *teu povo* (*ben 'imak*) e *próximo* (*re'eka*), seriam termos utilizados para representar apenas seus companheiros de etnia e fé (1997, p. 224). Assim também na *Yahad*, os que estavam fora ou saíam do grupo não eram abrangidos pelo amor comunitário. Eles não eram considerados como *irmãos* ou pertencentes ao mesmo *povo*.

Como o texto sugere, os que escolhiam *o caminho*, ou seja, aderiam à mensagem advinda da *Yahad*, seriam tratados com amor entre seus pares. Ao contrário, para aqueles que não concordavam com os princípios da comunidade era reservado o *ódio*.

Esboçado como se configurava esse antagonismo, é possível compreender como foram criadas as normas separatistas. Elas podem ser encontradas nos livros normativos, principalmente em 1QS e CD. O trecho principal está no cap. 5 de 1QS:

Que pela aliança se comprometa a separar-se de todos os homens de iniquidade que caminham ¹¹ por caminhos de impiedade (cf. 1QS 9:19-21). Pois eles não são contados em sua aliança, já que não buscaram nem investigaram os seus preceitos para conhecer as coisas ocultas nas quais erraram ¹² por sua culpa, e porque fizeram com insolência as coisas reveladas; por isso se levantará a cólera para o juízo, para executar vinganças pelas maldições da aliança, para infligir-lhes castigos ¹³ enormes, para destruição eterna sem que haja um resto. *Vacat*. Que não entre nas águas para participar do alimento puro dos homens de santidade pois não se purificaram, ¹⁴ a não ser que convertam de sua maldade pois é impuro entre os transgressores de sua palavra. E que ninguém se junte a ele em seu trabalho ou em seus bens para que não o carregue ¹⁵ de pecado culpável; mas que se mantenha distante dele em todo assunto, pois assim está escrito: “Tu te manterás distante de toda mentira”. E que nenhum dos homens ¹⁶ da comunidade se submeta à sua autoridade em nenhuma lei ou norma. Que ninguém coma de nenhum de seus bens, nem beba, nem tome nada de suas mãos (cf. 4QMMT 6-8), ¹⁷ se não for por seu preço (cf. CD 13:15-16), pois está escrito: “Abstende-vos do homem cujo hálito está em seu nariz, pois em quanto pode ser estimado?” Pois aqueles que não são contados em sua aliança serão separados, eles e tudo o que lhes pertence (cf. CD 13:14). Que nenhum homem santo se apoie em nenhuma obra de ¹⁹ vaidade, pois são vaidade todos aqueles que não conhecem sua aliança.

Essas normas eram voltadas exclusivamente para os membros da comunidade, já que os que não haviam aderido à sua mensagem não se enquadravam em seu universo

bipolar.¹⁰³ Focavam disciplinar o comportamento social dos membros da *Yahad* em um contexto social maior que o comunitário, visando regradar as relações dos pactuantes na sociedade; ou seja, mediando o contado do “puro” (de seus pactuantes) com o “impuro” (mundo exterior). O estilo literário utilizado na perícopa descreve situações concretas misturando linguagem simbólica, poética e normativa. No entanto, o tema geral é o do separatismo.

A orientação encontrada nos vv. 13-14 possui um sentido inverso. Ela proibia a entrada daqueles que não pertenciam ao grupo para se lavarem ou se alimentarem com os pactuantes no interior da comunidade – *a não ser que convertam de sua maldade* (v. 14). Os banhos rituais e os alimentos eram de vital importância para a manutenção da pureza entre o grupo. Essa orientação coloca de maneira expressa a proibição de qualquer indivíduo adentrar aos limites físicos da comunidade e participar de suas práticas, sobretudo aquelas que representavam o que havia de mais simbólico: o que era líquido e o alimento sólido. O único meio que permitiria usufruto dos bens simbólicos era o processo de admissão. As portas da *Yahad* eram fechadas para todos aqueles que não tinham interesse em passar pelo estágio.

Entre os vv. 14 a 17 estão alguns pontos mais específicos que mostram situações concretas de que os membros da *Yahad* deveriam se abster. Eles se referem às relações interpessoais para com indivíduos de fora da comunidade. Nenhum pactuante deveria se juntar com eles *em seu trabalho ou em seus bens*. Caso esse princípio não fosse seguido, estariam automaticamente compartilhando da condição pecaminosa atribuída aos impuros. Já a norma *que nenhum dos homens da comunidade se submeta à sua autoridade em nenhuma lei ou norma* retrata uma posição bastante complexa; pois incide nos limites da autoridade civil da *Yahad* e do Estado asmoneu sobre seus membros. Os pactuantes eram incentivados a não reconhecerem as leis do Estado, mantendo obediência estrita às leis providas apenas das lideranças do grupo. A regra *que ninguém coma de nenhum de seus bens, nem beba, nem tome nada de suas mãos*, é um registro claro de que o separatismo era orientado para aspectos simples da vida

¹⁰³ É provável que a maior parte da população judaica não tivesse conhecimento das doutrinas reservadas aos membros da *Yahad*. Pelo fato de não haver proselitismo de suas ideias, o conhecimento do grupo não evadia suas fronteiras. Como veremos à frente, havia determinações que impediam seus membros de propagarem suas doutrinas. A experiência vivida por Josefo em sua comunidade essênica vai ao encontro disso. Mesmo deixando clara sua admiração pelos essênios, ele é bastante limitado em falar sobre a maneira de pensar da comunidade. Suas descrições têm como foco principal o comportamento social do grupo com o qual se envolveu.

cotidiana e não apenas para situações compostas. Ela pode ser comparada à propostas separatistas de correntes religiosas contemporâneas à *Yahad*. Shemesh atenta a uma passagem interessante da Mishná, que discute a relação de um judeu fiel com um *'am ha-'aretz* (literalmente, *povo da terra*). O redator mishnaico acreditava que uma pessoa justa que mantinha relações com um *'am ha-'aretz*, no que se refere à alimentação, estava sujeita a se tornar impura como ela (cf. 1997, p. 232). O fato de tal alimentação ser feita ou simplesmente tocada por alguém considerado impuro era suficiente para tornar toda a comida impura. Aquele que se juntava com um *'am ha-'aretz* em sua refeição não era digno de confiança, pois havia compartilhado de um momento sagrado à mesa de quem não era confiável.¹⁰⁴ Outra de suas considerações provém do *Livro dos Jubileus*. Uma das partes desse livro apresenta conselhos que teriam sido dados por Abraão a Jacó. Alguns deles são: *separar-se dos gentios... não comer junto deles e não realizar atos como os deles* (22:16). A conclusão de Shemesh é de que o conselho encontrado em *Jubileus* *proíbe não apenas a comida produzida por gentios mas mesmo a ação de comer com gentios e, ... de se associar com eles* (p. 235). De maneira similar ao que é encontrado nesse livro do período intertestamentário e ao pensamento rabínico da Mishná, o motivo alegado para a separação na *Yahad* era o de que aqueles considerados gentios poderiam declinar a condição espiritual dos judeus fiéis ao manter contatos muito próximos. Em *Jubileus* essa proposta é também demonstrada de maneira clara: *porque suas ações são decaídas, e seus caminhos são contaminados, e desprezíveis, e abominados* (22:16).¹⁰⁵ Com o que se pode depreender da leitura de 1QS e com base nesses exemplos de comunidades religiosas que partilhavam da mesma cultura, é possível concluir que situações simples da vida cotidiana com não-membros eram evitadas a fim de os pactuantes preservassem seu posicionamento religioso.

Considerando o posicionamento da *Yahad* naquela configuração social, é difícil acreditar que sua proposta separatista tenha sido aplicada em sua total concretude. A abdicação completa das relações sociais dentro daquela configuração poderia trazer

¹⁰⁴ Shemesh aponta uma diferença importante em sua comparação entre 1QS e a Mishná. Pelas normas rabínicas, aquele que era considerado puro poderia se juntar à refeição de um *'am ha-'aretz* desde que estivesse ciente que em seguida deveria purificar seu corpo e suas roupas. A visão adotada pela *Yahad* era mais rigorosa, proibindo expressamente tais situações.

¹⁰⁵ Tanto em 1QS quanto em Josefo, é possível encontrar descrições que demonstram que indivíduos que se encontravam em graus comunitários superiores não podiam participar da refeição daqueles ranqueados em nível inferior – ainda que pertencessem ao mesmo grupo. Existiam níveis que apresentavam maior santidade e por isso não poderiam se relacionar com aqueles que podiam ameaçar essa condição espiritual.

problemas significativos de ordem econômica que não tardariam em criar dificuldades para a vitalidade e manutenção do grupo. O complemento encontrado no v. 17 pode ajudar a entender como essa situação foi solucionada na *Yahad*. Qualquer relação teria de ser evitada *se não for por seu preço*. A *Yahad*, obviamente, possuía uma organização econômica para que pudesse se manter como uma estrutura coletiva por longa duração. Uma das formas encontradas foi a socialização dos bens dos recém-admitidos.¹⁰⁶ No entanto, isso não era uma solução permanente, já que tais doações certamente eram em espécie e não em víveres. Não é possível ter certeza se a produção autóctone de gêneros alimentícios era suficiente para a manutenção de todo o grupo. Ainda que fosse, é difícil conceber que pudessem produzir todos os outros objetos necessários para o bem estar. Considerando esses princípios e registros escritos, a conclusão que mais se harmoniza com os limites do separatismo na *Yahad* é a de que seus pactuantes podiam se relacionar com não membros desde que essas relações fossem compensadas financeiramente. Por mais que ela tenha optado por um relativo isolamento físico e incentivado seus membros a limitarem o contato com o mundo exterior, a necessidade de sobrevivência dos indivíduos não permitia o distanciamento completo das relações sociais existentes naquela configuração social.¹⁰⁷

É comum entre grupos religiosos separatistas a exploração dos bens gerais produzidos no “mundo” até o momento em que as representações da instituição não sejam ameaçadas. No caso da *Yahad*, o isolamento completo poderia resultar mesmo no fim da comunidade, já que as dificuldades em manterem uma economia essencialmente agrária eram grandes. Por isso, alguma porta teria de ser aberta (com muitas restrições!) para que fosse mantida a vitalidade do grupo. Alguns dos essênios de Josefo são descritos como atuantes na sociedade judaica de seus dias. A participação deles não esteve restrita ao meio rural (ou mesmo em local geográfico mais afastado, como o deserto) – local em que as redes de interdependência possuem menor consistência. Esse

¹⁰⁶ Josefo considera a importância da socialização dos bens da comunidade essênia que conheceu. Segundo ele, os essênios *não compram e não vendem nada entre eles, dando cada um o que tem ao que está necessitado; informam-se quanto tem, de tal maneira que cada um toma o que falta, ainda que sem dar nada em troca e sem esta troca todos têm liberdade de tomar de cada um o que parece ser necessário* (GJ 2:127).

¹⁰⁷ Grupos religiosos atuais também reconhecem a importância de manter a economia de suas comunidades, suavizando algumas regras separatistas. O grupo religioso Testemunhas de Jeová, por exemplo, é orientado por sua direção a não manter contato com aqueles que foram expulsos – mesmo quando são parentes de dentro do círculo familiar imediato (também não podem se sentar para a refeição com indivíduos expulsos). Entretanto, as relações comerciais com pessoas expulsas do grupo são permitidas.

fato sugere que eles, ainda que pudessem preservar ideais separatistas, tinham participação no cenário social (sobretudo em núcleos urbanos). A *Yahad* não permitia que seus membros se juntassem com os de fora em situações de entretenimento, trabalho, refeições; ou qualquer outra que pudesse ser evitada sem que houvesse prejuízo de seus membros ou que colocasse em risco as representações da instituição. Atividades como o comércio ou qualquer outra em que houvesse reposições financeiras eram permitidas.¹⁰⁸

A maior parte das regras encontradas em 1QS refere-se à normatização da vida social coletiva, ao processo admissional e à hierarquia comunitária. São poucas as passagens que, como o conjunto de 1QS 5:10-19, aludem à conduta dos membros fora do espaço comunitário. As normas separatistas tiveram um papel fundamental para a *Yahad*, direcionando a conduta dos pactuantes fora do ambiente comunitário e ajudando na criação da própria identidade da comunidade. Foram elas que ajudaram a definir aquela freguesia como não mais pertencente ao espaço profano outrora habitado e que estipularam as diferenças acerca de quem era o “nós” e os “outros”.

Os membros da *Yahad* eram cientes de que existia um mundo profano à sua volta. Em um momento ou outro, haveria a necessidade de abandonar o recinto sagrado e adentrar nesse mundo em que suas hostes sagradas não ofereceriam proteção. Grupos essênios que estavam em espaços urbanos eram mais acostumados a enfrentar situações que envolviam o contato com judeus “impuros” em sua vida cotidiana. Por seu posicionamento social, suas normas separatistas eram aplicadas com maior flexibilidade. Por sua vez, os grupos que optaram por maior isolamento geográfico tinham um controle mais rígido do relacionamento de seus membros com o mundo exterior. Ainda assim, mesmo os mais separatistas não conseguiam se desligar completamente da rede de interdependências daquela configuração social (principalmente no que se refere à economia).¹⁰⁹ O exemplo considerado acima, sobre

¹⁰⁸ Pelo viés espiritual da *Yahad*, relações com impuros que se limitavam ao aspecto econômico não eram encaradas como adesão do fiel ao mundo profano. Provavelmente, essa proximidade com o profano fazia com que seus membros fossem obrigados a se lavarem em banhos rituais quando terminado o contato, mas não significava que o fiel tinha perdido sua condição espiritual pura.

¹⁰⁹ É possível identificar a necessidade de contato da *Yahad* com o mundo externo em outros aspectos além do econômico. As admissões, tão ressaltadas em 1QS, são provas de que ela estava aberta àqueles que optavam por seu rigorismo religioso. Esses dois apontamentos ajudam a entender que essa

membros da *Yahad* não se relacionarem com os de fora *se não for por seu preço*, é de grande ajuda para provar que existia um espaço profano à sua volta; e que em algum momento haveria a intrusão do fiel em seu interior.

Como veremos à frente, as normas separatistas se aproximam bastante das normas expulsórias. Transgressores que eram expulsos da *Yahad* se encontravam na mesma condição sócio-espiritual daqueles os quais os membros fiéis deveriam se separar. Entende-se, portanto, que a expulsão foi uma medida punitiva rigorosa que rebaixava a condição espiritual dos ex-membros, colocando-os no mesmo nível dos impuros e dotando-os com as mesmas qualidades más dos filhos da escuridão – aqueles dos quais deveriam se separar. Assim, é importante entender o funcionamento do separatismo da *Yahad* para que se compreenda também a situação espiritual e social atribuída aos indivíduos que eram expulsos de suas fileiras e os limites existentes entre os pactuantes para com os expulsos.

A exclusão na Yahad (e não da Yahad)

Depois de exploradas algumas concepções acerca do processo de admissão e do separatismo da *Yahad*, as atenções podem se voltar agora para as normas que incidem exclusivamente na estrutura interna do grupo. Depois de cumpridas todas as etapas do processo admissional, o iniciado ainda não se fazia “livre” dentro da comunidade. Ele deveria seguir regras tão rígidas quanto as que considerou para sua admissão. Havia um sistema normativo rigoroso, criado para reger as relações sociais e a conduta dos indivíduos internamente.

A exclusão foi também um princípio adotado pela *Yahad*. Havia vários tipos de exclusões que privavam indivíduos de funções hierárquicas e locais sagrados no interior da comunidade. Outro tipo de exclusão, bastante singular por ser utilizada como punição, é encontrada nos códigos penais da *Yahad* (considerados abaixo). A exclusão de funções e locais atingia pessoas consideradas impuras e imperfeitas dentro do grupo.

comunidade tinha alguma interatividade com o restante do cenário social. O primeiro propõe o relacionamento com essênios de outros lugares. A julgar pelos comentários de Josefo, havia interação considerável entre os essênios de diversas localidades. Acerca das admissões, tal processo se encontra como um canal entre a comunidade e o meio externo. Por isso, inevitavelmente teria de haver o contato com o mundo exterior. Ambas assertivas não se relacionam com as normas de 1QS 5:10-19, antes, visam ressaltar as brechas identificáveis do contato entre a *Yahad* e o mundo exterior.

Para tanto, foram criadas normas de *pureza e perfeição*. Essas normas eram direcionadas aos membros que não se encontravam no estado de pureza e perfeição idealizado pelas lideranças da *Yahad*.

Em um livro normativo conhecido como *IQRegra da Congregação* (1QSa), uma espécie de “apêndice” de 1QS, podemos encontrar algumas indicações de que mesmo dentro da comunidade havia um regime estatutário excludente. Em 1:25-2:11, podem-se encontrar normas que restringem a participação de pessoas impuras ou imperfeitas de posições hierárquicas comunitárias e locais físico-espirituais. Em 2:3-9, está a parte principal do texto:

Que nenhum homem contaminado por alguma das impurezas de homem entre na assembleia destes; e todo aquele que estiver contaminado por elas, que não seja estabelecido em sua função em meio à congregação. E todo o que estiver contaminado em sua carne, paralisado em seus pés ou em suas mãos, coxo, cego, surdo, mudo, ou contaminado em sua carne com uma mancha visível aos olhos, ou o ancião cambaleante que não possa manter-se firme em meio à assembleia, estes não entrarão a ocupar o seu posto em meio à congregação dos homens famosos, porque os anjos de santidade estão em meio à sua congregação.

Apesar de parecer não haver divisão clara entre os excluídos por impureza ou imperfeição na perícope, o autor de 1QS aproxima os fatores em comum nesse trecho. Os vv. 3b-5a, falam sobre as interdições relacionadas à pureza, e os vv. 5b-9a, sobre pessoas que eram consideradas imperfeitas fisicamente.

A exclusão na Yahad: os impuros de 1QSa

A origem das normas de exclusão de impuros está fortemente ligada às tradições culturais presentes na sociedade judaica do séc. II a.C. O Código da Santidade, que trata das normas de pureza e privações aplicadas em acampamentos israelitas, é o texto que mais colabora para se entender como esses princípios foram utilizados na *Yahad*. Que impurezas seriam essas? Para o autor levítico, a lista é extensa. As mais enfatizadas referem-se a animais e pessoas mortas, animais considerados impuros (cap. 11), mulheres em situação pós-parto (cap. 12), doenças (cap. 13) e impurezas sexuais (cap.15). Segundo o texto bíblico, alguém ou algo que era taxado como impuro poderia transferir seu estado para outra pessoa ou até mesmo um objeto qualquer; como um

leproso que fosse tocado por outro homem (cf. Lv 13:45-46) ou um animal que morresse e contaminasse o solo em que caísse morto (cf. Lv 11:35).¹¹⁰

Ao lado do texto de 1QSa, existem outras passagens em outros textos dos MQ que falam sobre as restrições a impuros. Em 11QT 45, por exemplo, algumas das leis levíticas são reprisadas. O autor comenta que *aquele que tiver tido uma poluição noturna* (v. 7-8), *que se deitar com sua mulher e tiver uma ejaculação* (v. 11), que *aquele que não havia cumprido sete dias de cura de sua gonorreia* (v. 15), *todo o que estiver impuro pelo contato com um cadáver* (v. 17), *todo leproso e chagado* (vv. 17-18), deveriam se purificar de suas impurezas a fim de poderem entrar no Templo (cf. CD 11:18-20). Caso estas regras de purificação não fossem seguidas, eles automaticamente profanariam esse espaço sagrado.¹¹¹ No texto escatológico de *1QRegra da Guerra* (1QM), o autor prevê a futura guerra celestial sem a participação de pessoas que, mesmo estando do lado da luz, encontravam-se impuras. Para ele, *nenhum homem afligido por impureza em sua carne... sairá com eles para a guerra final contra as forças da escuridão* (7:4-5).¹¹² Em CD 12:15-18, o autor faz uma aplicação bastante interessante sobre a noção de contaminação:

E todas as madeiras e as pedras e o pó que estão contaminados com impureza de homem, por contaminação de azeite nelas, de acordo com sua impureza farão impuro a quem os toca. E todo utensílio, prego ou perno no muro que está com um morto em casa, será impuro com a mesma impureza que os utensílios de trabalho.

Por meio dessa rígida exegese, percebe-se que a *Yahad* reconheceu os mesmos critérios sobre a pureza adotados no texto bíblico e que ela também poderia ser transmitida.

¹¹⁰ Schiffman compara algumas das perspectivas normativas referentes à pureza na *YaSad* com as dos tanaítas. Ele conclui que tanto as lideranças da *Yahad* quanto os sábios tanaítas tinham uma maneira muito próxima em lidar com a contaminação. Os tanaítas *entendiam que uma pequena quantidade de líquido que estivesse impuro, pode tornar roupas, comida e bebida, ou recipientes impuros. No caso de alimentos sólidos, deve haver pelo menos uma quantidade do tamanho de um ovo a fim de tornar alguma coisa impura* (1983, p. 164).

¹¹¹ Ao que as evidências nos indicam, os membros da *Yahad* não ofereciam sacrifícios no Templo de Jerusalém por o considerarem uma instituição profanada. A *Yahad* se constituiu como uma comunidade-Templo, lugar sagrado que substituiu as ofertas sacrificiais dedicadas ao Templo pelo trabalho comunitário.

¹¹² No relato completo de 1QM (7:1-7), o autor coloca na mesma situação pessoas impuras e pessoas imperfeitas, todas reunidas em uma só categoria de excluídos. Em outras fontes, impuros e imperfeitos também são colocados como um só grupo (cf. 11QT 7:18, Lv 21:16-20).

Nos acampamentos israelitas do passado, indivíduos que se encontravam impuros deveriam ser excluídos do acampamento, como mostra o texto de Nm 5:1-3.

Iahweh falou a Moisés e disse: “Ordena aos filhos de Israel que excluam do acampamento todo leproso, todas as pessoas enfermas de corrimento ou todo aquele que se tornou impuro devido ao contato com um morto. Homem ou mulher, os afastareis e os colocareis fora do acampamento. Assim os filhos de Israel não contaminarão o seu acampamento, no qual eu habito no meio deles”.

Esse texto refere-se ao estágio em que o povo israelita vivia ainda em acampamentos. Neles, as pessoas que se encontravam em estado de impureza eram consideradas como possíveis vetores, podendo transportar suas impurezas para o acampamento e transformá-lo todo em algo impuro. Aqueles que eram afligidos por enfermidades (sobretudo contagiosas) eram obrigados a se retirar, para que não houvesse a contaminação de outras pessoas.

A medida mais utilizada entre grupos humanos do passado que não conheciam a cura para determinadas moléstias transmissíveis era o abandono do indivíduo contaminado em local isolado. Mesmo em estágios tardios da sociedade israelita, em que a maior parte da população estava dividida em agrupamentos humanos maiores como vilarejos ou cidades, as leis que se referem à exclusão de pessoas impuras continuaram a existir. Nesse ambiente, no entanto, elas podiam ser relativizadas – dependendo das circunstâncias. Isso se deu pelo fato de tais agrupamentos não corresponderem, em sua totalidade, a locais sagrados. Mesmo assim, alguns espaços continuaram a receber esse *status* mesmo estando no interior de cidades que não eram “sagradas”.¹¹³ No Templo de Jerusalém, estas normas continuaram a ser aplicadas de forma rígida, proibindo pessoas impuras de adentrarem em suas dependências.

Ao mesmo tempo em que o texto ajuda a entender as exclusões por impureza dentro da *Yahad*, nos traz uma questionamento importante: era, então, aos moldes

¹¹³ As leis que proibiam enfermos de permanecerem junto de aglomerados humanos foram criadas antes de quaisquer outras relacionadas à impureza. O texto bíblico mostra que isso começou num período bastante primitivo da sociedade israelita, quando ainda residiam em acampamentos. Como essas restrições foram significadas religiosamente, os locais em que esses aglomerados humanos estavam presentes foram considerados como espaços sagrados, em que tais pessoas não deveriam adentrar. A partir dessa base, foi criada uma ampla hierarquia de proibições que desenvolveu minúcias legalísticas (que podem ser observadas muito bem em períodos bastante distantes do que foram escritos os textos fundadores). Com o que se pode apreender de documentos dos sécs. II a.C. a I d.C., é possível concluir que com a consolidação de núcleos urbanos de maior densidade populacional, houve algumas mudanças significativas na aplicação desse modelo. As regulações a espaços sagrados mantiveram-se presentes, mas não abrangiam a totalidade dos núcleos populacionais.

conhecidos pelas Escrituras, vedada a permanência e a entrada de pessoas impuras dentro da comunidade? Não encontramos registros entre os MQ que mostrem pessoas sendo excluídas da comunidade ou que deixassem de ser aceitas por tais motivos. Tal procedimento seria similar à expulsão; aplicado não por motivos de desobediência, mas por condição física (-espiritual). As regras que tratam desse tipo de exclusão não apresentam indícios que provem que membros pudessem ser excluídos da comunidade por impureza. Também no processo admissional, não é possível encontrar alguma restrição à adesão ao grupo por tais motivos.

Em casos menos graves, aqueles que mantinham a pessoa impura por apenas alguns dias ou os que pudessem ser resolvidos apenas com um banho ritual, provavelmente não enfrentavam problemas maiores que os previstos. O impuro era colocado do lado de fora das dependências do assentamento, e assim que terminasse sua quarentena, poderia retornar após prévio exame. O mesmo procedimento devia ser feito para com candidatos à admissão. No caso daqueles que possuíam doenças contagiosas, sobretudo a conhecida lepra, certamente havia um rigor maior (cf. 4QMMT 64-68 [DSSR]).

A exclusão na Yahad: os imperfeitos de 1QSa

Na segunda parte do texto 1QSa 2:3-9, os vv. 5b-9a, trazem à tona outro grupo de excluídos, que podem ser agrupados pelo critério “perfeição/imperfeição”. Pessoas que não se encontravam em estado físico “perfeito” deveriam ser excluídas de determinadas atividades organizacionais e religiosas na comunidade. Esses indivíduos possuíam alguma deficiência física; eram coxos, cegos, surdos, mudos, doentes mentais ou mutilados.

No passado israelita, houve uma preocupação muito grande com pessoas atingidas por imperfeições físicas. O Código da Santidade, mais uma vez, é o que apresenta a base para se entender esse tipo de exclusão dentro da comunidade. O texto-chave é Lv 21:16-20, que diz:

Iahweh falou a Moisés e disse: Fala a Aarão e dize-lhe: Nenhum dos teus descendentes, em qualquer geração, se aproximará para oferecer o pão de seu Deus, se tiver algum defeito. Pois nenhum homem deve

se aproximar, caso tenha algum defeito, quer seja cego, coxo, desfigurado ou deformado, homem que tenha o pé ou o braço fraturado, ou seja corcunda, anão, ou tenha belida no olho, ou darto, ou pragas purulentas, ou seja eunuco.

O texto refere-se especificamente às restrições para aqueles que pertenciam à linhagem sacerdotal. Todos os que apresentassem algum desses problemas físicos, não poderiam assumir o sacerdócio ou deveriam ser excluídos da classe sacerdotal se afligidos no exercício do cargo. Os sacrifícios eram considerados santos e só poderiam ser oferecidos por pessoas em perfeito estado físico (cf. Dt 15:21).

A maneira de conceber as pessoas que não se encontravam em situação física perfeita foi trazida para dentro da *Yahad*. O modo com que os israelitas enxergavam o sacerdócio foi reproduzido sob uma organização social diferente. Em diversas passagens dos livros normativos, encontramos referências a uma classe dirigente, formada por sacerdotes e membros da comunidade. Segundo 1QS 8:1, essa classe era formada por *doze homens e três sacerdotes*. Em CD 10:4-5, há uma divergência com os números, mas um acréscimo importante que ajuda a entender sua composição e o próprio texto de 1QS 8:1. Nele, o número total de homens dentro do conselho era de dez, *quatro da tribo de Levi e de Aarão e seis de Israel*. Tanto os sacerdotes como aqueles escolhidos da comunidade deveriam estar aptos fisicamente para que fossem membros dessa classe. Caso contrário, seria negada sua entrada, ou, se já se encontrassem em exercício, seriam excluídos se afligidos por algo que os levasse à imperfeição. Assim como os impuros, os imperfeitos eram colocados não podiam desempenhar funções importantes na comunidade, ainda que não tivessem transgredido alguma norma.

As limitações sociorreligiosas impostas aos imperfeitos podem ser encontradas em outros textos além de 1QSa 2:3-9. Textos que possuem estilos literários diferentes deixam claras as restrições aos imperfeitos. Na passagem de 1QM citada acima, sobre os impuros que não podiam participar da “guerra final”, também estão presentes proibições aos imperfeitos. Coxos, cegos, paráliticos e *nenhum homem que tenha em sua carne uma tara indelével*, poderiam participar da guerra santa (7:4). Em CD 15:15-18, o *mebaqquer* era orientado a barrar a entrada de pessoas com deficiências físicas dentro da comunidade.

E ninguém que é estúpido ou demente deve entrar, e qualquer deficiente mental e insano, aqueles com olhos bastante fracos para ver, o coxo ou quem manca, ou a pessoa surda ou um menino em idade, a nenhum destes deve ser permitida a entrada na congregação, pois os santos anjos estão em meio a ela (*SE*).

Esse texto repete parte das restrições encontradas em 1QSa 2:3-9 e levanta uma questão importante: pessoas imperfeitas poderiam se tornar membros da comunidade? O texto citado de CD está no final de um conjunto que parece tratar da admissão no grupo. Se analisado sem nenhuma comparação com outros ele se torna de difícil compreensão. A principal conclusão seria a de que pessoas com imperfeição, como deficientes mentais, cegos (ou de *olhos bastante fracos para ver*), surdos, coxos ou mancos, não poderiam ser admitidos na comunidade-Templo, visto esse local físico ser inteiramente consagrado assim como o Templo de Jerusalém. No caso dos imperfeitos, no entanto, essas normas parecem incidir sobre recintos sagrados. Comparações com outras fontes fomentam essa conclusão. Aharon Shemesh faz comparações com listagens restritivas dos MQ com as existentes na literatura rabínica. Estas listagens encontradas entre os rabinos procuraram dar soluções a situações mais específicas, como por exemplo, para cegos de apenas um olho, os que tinham visão fraca, surdos de apenas um ouvido, coxo por apenas uma perna, incircuncisos e outros. Todos estes, segundo os rabinos, eram proibidos de adentrarem a recintos considerados sagrados (1997a, *passim*).¹¹⁴

Ao lado de impuros e imperfeitos teremos também *o ancião cambaleante* que não conseguia *manter-se firme em meio à assembleia*. A idade também era um fator que podia levar à exclusão. O fato dessa proibição estar ligada às imperfeições físicas nas passagens mais importantes dos MQ, sugere que as lideranças da *Yahad* acreditavam que a idade avançada também habitava o campo das imperfeições. Além de 1QSa 1:25-2:11, existem outros textos em que podem ser encontradas regulações à participação de idosos, como em CD:

E que ninguém de mais de sessenta anos ocupe a função de julgar a congregação, pois pelo pecado do homem foram encurtados os seus dias, e por causa da ira de Deus contra os habitantes da terra, ele decidiu retirar-lhes o conhecimento antes que se completassem os seus dias (10:7-10).

¹¹⁴ Como percebido por esse autor, os escritores rabínicos se utilizaram dos mesmos textos bíblicos para explicar quem e por quê deveria ser restrito. Segundo o ponto de vista rabínico, o texto bíblico era o ponto de partida para se chegar às respostas, mas as interpretações poderiam ir além do que estava escrito (cf. 1997a, p. 196).

O limite de idade para a participação nos assuntos da comunidade era de 60 anos. Nas exclusões de 1QSa 1:25-2:11 não há referência à idade em que os homens deixavam de ser aptos ou eram obrigados a se retirar da dianteira comunitária. Nesse texto de CD, é apresentada a idade exata e uma pequena exegese explicando as causas para essa restrição. Mais à frente, no mesmo livro, o conselho é repetido junto de um acréscimo: de que a idade mínima para participar na organização comunitária, para se tornar um *mebaqqer*, era de no mínimo 30 anos (cf. CD 14:6-8).¹¹⁵ A advertência dada àqueles que não haviam alcançado a idade considerada apropriada era de que *nenhum homem que seja um simples entraria no lote para ocupar uma função na congregação de Israel para a disputa ou o juízo, ou para desempenhar uma tarefa da congregação* (1QSa 1:19-20 [cf. 1QM 7:1-3]). Em 1QSa 1:12-19, também é ressaltada a idade apropriada para a admissão entre os maiores da comunidade, no entanto, aos 25 anos de idade o indivíduo já podia assumir algumas funções. O texto diz:

À idade de vinte e cinco anos entrará para ocupar o seu lugar entre os “fundamentos” da congregação santa para fazer o serviço da congregação. E aos trinta anos se aproximará para arbitrar disputas e juízos... segundo a decisão dos filhos de Aarão, os sacerdotes, e de todos os chefes dos clãs da congregação, segundo caia a sorte para ocupar o seu lugar nos serviços, para sair e para entrar diante da congregação. E segundo sua inteligência e a perfeição de sua conduta cingirá os seus rins para manter-se firme prestando o serviço designado em meio aos seus irmãos.

Pode-se concluir que, a idade era um dos mais importantes condicionantes para o exercício de cargos dentro da comunidade.

Apesar de não haver um registro claro, é certo que as mulheres também não estariam presentes entre as lideranças da comunidade. A citação que pode representar essa exclusão refere-se ao cenário apocalíptico, do já citado texto de 1QM 7. Nele, as mulheres são excluídas de participação na futura guerra contra o mundo profano (vv. 3-4).

¹¹⁵ Em 1QSa 1:12-19, também é ressaltada a idade apropriada para a admissão entre os maiores da comunidade, no entanto, aos 25 anos de idade o indivíduo já podia assumir algumas funções. O texto diz: *À idade de vinte e cinco anos entrará para ocupar o seu lugar entre os fundamentos da congregação santa para fazer o serviço da congregação. E aos trinta anos se aproximará para arbitrar disputas e juízos... segundo a decisão dos filhos de Aarão, os sacerdotes, e de todos os chefes dos clãs da congregação, segundo caia a sorte para ocupar o seu lugar nos serviços, para sair e para entrar diante da congregação. E segundo sua inteligência e a perfeição de sua conduta cingirá os seus rins para manter-se firme prestando o serviço designado em meio aos seus irmãos.*

A *Yahad* era representada e reconhecida entre seus pares como uma instituição física sagrada. O fato de esse ser um espaço que propôs substituir o Templo de Jerusalém reforça ainda mais seu caráter religioso. Segundo o texto de Nm 5:1-3, Israel, à época dos acampamentos, considerava o espaço em que eram construídas suas tendas como sagrado, porque *eu (Javê) habito no meio deles*. Com a instituição do Templo, determinados espaços foram considerados sagrados, proibidos para os impuros e imperfeitos. O texto de Lv 21:16-20, deixa claro que, mesmo pessoas pertencentes à linhagem sacerdotal que tivessem deformidades, não deveriam atuar em certos espaços sagrados. Como a *Yahad* seguia esses princípios de exclusão, poder-se-ia chegar à conclusão de que a comunidade não permitia a admissão ou a permanência de pessoas em condições de impureza ou imperfeição (no caso dos impuros, por exemplo, se for considerado o princípio da “contaminação”, a comunidade inteira poderia se tornar impura com a entrada ou permanência de um indivíduo impuro). De fato, essa opinião já foi considerada no início dos estudos dos MQ. Um dos primeiros e mais renomados pesquisadores da legislação da *Yahad*, Jozéf T. Milik, acreditou que essa perícopes tratava da interdição à entrada na comunidade (cf. SCHIFFMAN, 1985, pp. 380-381). Outros depois dele, como Forkman, tiveram a mesma conclusão (1972, p. 76).¹¹⁶

Pessoas em situação de impureza ou imperfeição, não eram vistas necessariamente como transgressoras. Ao mesmo tempo em que elas não condiziam com a matemática divina da criação humana, de um deus que é perfeito, que cria o homem à sua imagem (cf. Gn 1:26-27)¹¹⁷ e exige dele a perfeição (*Perfeito serás, como o SENHOR teu Deus* [Dt 18:13, ACF {cf. Gn 17:1}]), também não podiam ser enquadradas entre os filhos da escuridão caso estivessem dispostas a ter seus passos guiados pelos princípios religiosos do grupo. Por mais que a totalidade do espaço físico ocupado pela *Yahad* fosse considerado sagrado, as restrições não atingiam a entrada e permanência de indivíduos imperfeitos nas dependências da comunidade. As pessoas que eram afligidas por alguma impureza deveriam ser excluídas pelo tempo necessário, mas depois estariam livres para voltar ao convívio coletivo.¹¹⁸ No entanto, dentro da

¹¹⁶ Forkman, ao ampliar o conceito de expulsão (abarcando, sobretudo, com a exclusão), acreditava que pessoas imperfeitas eram expulsas da *Yahad*.

¹¹⁷ Lançando as bases do princípio teológico *imago Dei*, de que o homem foi criado à imagem e à semelhança do deus dos hebreus.

¹¹⁸ Discussões similares a essa estiveram presentes nos textos rabínicos. Em alguns momentos, encontram-se a proibições apenas a áreas específicas no interior do complexo do Templo. Em outros momentos, toda a área do Templo é considerada como proibida a impuros e imperfeitos. Situações mais

comunidade esses indivíduos eram totalmente excluídos de competências relacionadas à organização coletiva, como dos cargos exercidos pelos indivíduos conhecidos, como o *mebaqqer* (*paqid*), o “Instrutor”, ou mesmo o sacerdócio. A direção da comunidade-Templo, da mesma maneira como a tradição israelita exigia, deveria ser exercida por pessoas no mais perfeito estado de pureza e condição física.

O espaço físico ocupado pela *Yahad* possuía restrições semelhantes às feitas àqueles impedidos de entrar nas dependências sagradas do Templo de Jerusalém. À luz das citações do texto escatológico de 1QM e das restrições normativas encontradas em CD 15:15-18, pode-se entender que o texto-chave, o de 1QSa 1:25-2:11, refere-se aos excluídos da direção da comunidade e não aos que eram excluídos dela – o que significaria a expulsão ao invés da exclusão.

Os *filhos de Israel* (CD 14:5) eram membros plenos da *Yahad*, mas com o *status* de pessoas “comuns”. Haviam passado com êxito pelo processo admissional e podiam desfrutar do convívio social com todos os outros membros. Aqueles que não se enquadravam nos ideais de pureza e perfeição do grupo, entretanto, não eram considerados aptos a ingressar em qualquer nível hierárquico da comunidade.¹¹⁹ Como a ascensão hierárquica simbolicamente levava o fiel a um nível mais próximo de seu deus, ele deveria estar em estado pleno de pureza e perfeição. Shemesh faz uma observação interessante sobre os textos usados pela *Yahad*. Ao final das restrições, encontra-se a frase *ki' mal'aki codex 'im tzava'utem/be-'etzatem* (1QSa 2:8-9, CD 15:17 e 1QM 7:6), que, com alguma variação ao final, pode ser traduzida como *pois os santos anjos estarão em meio a ela* (1997a, p. 194).¹²⁰ 1QSa e CD defendem a presença angélica dentro da comunidade. O texto escatológico de 1QM, diz que anjos estariam acompanhando suas hostes em direção à batalha celestial (cf. Dt 20:4).¹²¹ Schiffman,

rígidas também serão consideradas, como a proibição destes a estarem presentes em toda a área do Monte do Templo (cf. SHEMESH, 1997a, *passim*).

¹¹⁹ Como algumas passagens sugerem, os impuros, após terem retomado sua condição de pureza, não eram impedidos de ingressar na hierarquia da comunidade ou podiam retomar a posição em que se colocavam na hierarquia do grupo em que se encontravam antes de serem afligidos por alguma impureza. No caso dos imperfeitos, essa possibilidade era inexistente.

¹²⁰ Forkman já havia considerado a questão da presença angélica entre o grupo antes da maioria dos pesquisadores atuais (cf. 1972, p. 76).

¹²¹ Essa perspectiva adotada pela comunidade não é inovadora. Em Sl 82:1, o salmista declara que *Deus se levanta no conselho divino, em meio aos deuses ele julga* (grifo meu). Já havia dentro da sociedade israelita a ideia de sacralidade de espaços físicos e de que eles deveriam ser ocupados apenas por pessoas perfeitas. No já citado texto de 11QT 45:12-14, é feita uma exortação similar. Aqueles que estivessem em situação de impureza ou imperfeição, não deveriam adentrar à cidade porque *eu, YHWH, habito em meio aos filhos de Israel para todo o sempre* (v. 14).

outro pesquisador que se deteve com a questão da exclusão na *Yahad*, traça comparações com os excluídos por impurezas e imperfeições de outros grupos religiosos do séc. I d.C.¹²² A forma como esses grupos refletiram as normas levíticas pode ajudar a compreender como as pessoas que se encontravam nessas categorias sofreram restrições em seus grupos religiosos. Com essa base, Schiffman conclui que as pessoas impuras e imperfeitas na *Yahad* não podiam participar da *moshav ha-rabim* (cf. 1QS 6:8, 11, 7:12, 15), ou *reunião dos numerosos* (ou *sessão dos membros gerais* [DSSR]) – o momento máximo dentro da comunidade. Nas palavras de Schiffman,

... aparentemente, na vida diária da seita, aqueles que foram impuros ou desqualificados por razões de deformidade física não tinham permissão para entrarem na assembleia sectária, a *moshav ha-habim*. Tais pessoas, entretanto, poderiam ser membros da seita... (1985, p. 385).

Assim como a Lei israelita proibia pessoas impuras e imperfeitas de assumir o sacerdócio no Templo de Jerusalém e de estarem presentes em seus recintos sagrados, também a *Yahad* restringia a entrada dessas pessoas no espaço físico em que ocorriam suas reuniões.¹²³

O sistema de exclusões praticado pela *Yahad* dava origem a um seletivo grupo de pessoas. Após todas as exclusões, o que sobrava eram indivíduos *homens*, entre 30 e 60 anos, *fisicamente e mentalmente perfeitos e livres de enfermidades*. Os que não se enquadravam nesses aspectos poderiam ser membros do grupo, mas não estavam aptos para exercer qualquer cargo dirigente.

O modo com que *Yahad* lidou com interdições relacionadas ao corpo nos leva automaticamente a uma reflexão antropológica. O talento, a virtude, ou alguma outra qualidade que alguém pudesse possuir, definitivamente não suplantavam os critérios de pureza e perfeição – que estavam mesmo acima da moral. As habilidades poderiam ser consideradas, desde que se cumprisse com esses requisitos. Em outras culturas, por

¹²² Em Purity and perfection: exclusion from the council of the community in the *Serekh ha-'Edah*. In: AMITAI, Janet. *Biblical archaeology today: proceedings of the international congress on Biblical Archaeology*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1985.

¹²³ Uma grande sala nas dependências de Qumran foi considerada por De Vaux (e outros arqueólogos posteriores) como sendo a “sala de reuniões”. Nessa sala seriam realizadas as *moshav ha-rabim*. A maior parte dos arqueólogos concorda que essa sala não era utilizada apenas para reuniões do conselho, mas também como local em que se realizavam as refeições comunais (adjunto à essa sala existe uma “dispensa”, local em que foram encontrados os inúmeros objetos em cerâmica utilizados para refeições. Há também um *miqveh* na entrada – o que colabora com a ideia de que eram realizados banhos rituais antes das refeições [cf. 1QS 5:13]). É muito provável que, também durante as refeições comunais, impuros e imperfeitos fossem excluídos.

exemplo, as deformidades eram encaradas de maneira mais radical. Os gregos, conhecidos por sua reverência à perfeição física, eliminavam crianças nascidas com alguma deformidade por as considerarem como “castigo divino”.¹²⁴ Cada uma dessas sociedades teve condicionantes particulares que propiciaram a criação de tabus ligados ao corpo humano. As tradições culturais israelitas serviram como base para a composição do modelo de exclusão de pessoas impuras e imperfeitas para a *Yahad*. Aqui, contudo, não é possível ir fundo nessa discussão. Basta saber que essas interdições estiveram presentes de maneira rígida entre grupos religiosos na sociedade judaica dos sécs. II a.C. a I d.C., criando padrões de classificação e exclusão.

As normas separatistas e de exclusão de impuros e imperfeitos não descrevem punições em caso de desobediência. Significaria isso que transgressões nesses campos não eram penalizadas? Grupos religiosos pequenos e rígidos, na observância de suas práticas sociorreligiosas, têm como uma de suas características mais marcantes a devoção às lideranças do grupo. Os casos omissos são sempre decididos por aqueles que tomam a dianteira entre o grupo; seja por apenas um indivíduo (em casos de submissão a uma figura apenas – o fundador do grupo) ou a um corpo especial no topo da hierarquia. Entre grupos religiosos de tradição bíblica, ainda que os textos antigos sejam costumeiramente evocados, a tomada de decisões parte exclusivamente de suas lideranças. Na *Yahad*, havia uma liderança composta por sacerdotes e homens da comunidade, responsáveis por exprimir os juízos acerca das questões normativas (cf. 1QS 8:1-4). Por isso, é muito provável que, mesmo que não haja descrição de alguma punição nessas normas, o descumprimento delas acarretaria em punições.

Os códigos penais da Yahad

Diferentemente das normas separatistas e de pureza e perfeição, existiam normas que indicavam claramente que indivíduos dentro da *Yahad* podiam ser punidos caso viessem a infringi-las. Em meio aos textos normativos utilizados pelo grupo, foram

¹²⁴ Podemos até aproximar o modo israelita de se pensar a estética humana do grego. Neles, o corpo é valorizado pela perspectiva do sagrado. A maneira como os deuses eram pensados, com toda a sua perfeição, era o modo que se reproduzia a estética dentro da sociedade. Por isso, aqueles que não se enquadravam nesta escala, eram marginalizados de alguma maneira.

encontrados códigos penais, que, diferentemente de outros conjuntos normativos, são bastante objetivos e trazem consigo punições aplicadas para as infrações. As *normas de conduta* registradas nesses códigos eram dirigidas a todos os membros da comunidade, mesmo àqueles que ocupavam cargos na hierarquia comunitária. Todas estas normas de conduta eram ao mesmo tempo preventivas e punitivas. As penalidades variavam de acordo com a infração, com a reincidência e com a ciência do fato. A quebra de uma dessas normas poderia ser penalizada basicamente com três tipos de punição: a redução de alimentos, a exclusão ou a expulsão da comunidade – todas descritas de maneira clara nos códigos penais da *Yahad*.

O código penal mais completo e bem conservado é o encontrado em 1QS 6:24-7:25. As normas encontradas nesse código são bastante particulares. Por ser o conjunto normativo que abarca quase todas as normas de conduta dentro da comunidade, é ele quem pode dar as melhores respostas sobre como foi pensado o campo judiciário e como eram aplicadas as punições por desvios de conduta na *Yahad*.¹²⁵ Entre as punições encontradas em seus códigos penais, fez-se presente a “expulsão” – penalidade ainda não conhecida na Palestina do séc. II a.C. e sem precedentes nos códigos penais tradicionais conhecidos até esse período.

Abaixo, está disposto o código penal de 1QS seguindo o texto hebraico da *DSSR*.¹²⁶ A tradução do texto para o português é da responsabilidade do presente autor.¹²⁷ A tradução ignorará a disposição original do manuscrito e disporá as normas

¹²⁵ A construção desse tópico não seria possível sem a leitura daqueles que são as maiores referências nos estudos do campo normativo dos MQ, a saber, Lawrence Schiffman, Aharon Shemesh, Charlotte Hempel e Joseph Baumgarten. Sem a consideração dos trabalhos deles as conclusões apresentadas aqui dificilmente seriam alcançadas (os textos em que esses autores trabalham especificamente com os códigos penais são SCHIFFMAN, Lawrence H. *The sectarian Penal Code*. In: *Sectarian law in the Dead Sea Scrolls: courts, testimony and the Penal Code*. Chico: Scholars Press, 1983. HEMPEL, Charlotte. *The Penal Code reconsidered*. In: MARTÍNEZ, Florentino (et al). *Legal Texts and Legal Issues: proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*. Leiden: Brill, 1997. SHEMESH, Aharon. *The scriptural background of the Penal Code in the Rule of the Community and Damascus Document*. *DSD*, Leiden, v. 15, n. 2, pp. 191-224, 2008. BAUMGARTEN, Joseph M. *The Cave 4 Versions of the Qumran Penal Code*. *JJS*, Oxford, v. 43, n. 2, pp. 268-76, 1992).

¹²⁶ As folhas em que se encontra o código penal no livro de 1QS foram encontradas em bom estado. Tal fato ajudou a identificar a introdução desse código penal no livro CD (14:18-22 [encontrado em uma *genizah* de uma sinagoga no Cairo]) e em outros fragmentos encontrados na c. 4 (que foram traduzidos posteriormente e publicados na *DJD*). Entretanto, algumas palavras tiveram que ser reconstruídas devido a pequenas falhas no texto. Aqui, serão seguidas as reconstruções da *DSSR*. Tanto o texto hebraico como a tradução só especificarão as reconstruções em alguns casos (como fazem outros autores), visando maior legibilidade.

¹²⁷ A tradução em português do texto de Martínez será deixada de lado por não corresponder muito bem ao original hebraico. Essa tradução possui algumas falhas no trecho correspondente ao código penal de

seguindo a estrutura interna de cada uma, por sua introdução e conclusão.¹²⁸ Entretanto, no texto hebraico, é acrescentada uma numeração sobrescrita, correspondente ao início de cada uma das normas, para que o leitor possa usar o texto para comparações.

Col. 6

- 24 - ואל המשפטים אשר ישפטו במ במדרש יחד על פי הדברים¹ אם ימצא במ איש אשר ישקר
25 - בהון והואה יודע ויבדילהו מתוכ טהרת רבים שנה אחת ונענשו את רביעית לחמו² ואשר ישוב את
26 - רעהו בקשי עורפ ודבר בקוצר אפים לפרוע את יסוד עמיתו באמרות את פי רעהו הכתוב לפנוהי
27 - והו שיעה ידו לוא ונאנעש שנה אחת ומובדל³ ואשר יזכיר דבר בשם הנכבד על כול ה [...]

Col. 7

- 1 - ואם קלל או להבעת מצרה או לכול דבר אשר לו [...] הואה קורה בספר או מברכ והבדילהו
2 - ולוא ישוב עוד על עצת היחד⁴ ואם באחד מן הכהנים הכתובים בספר דבר בחמה ונענש שנה
3 - אחת ומובדל על נפשו מן טהרת רבים ואם בשגגה דבר ונענש ששה חודשים⁵ ואשר יכחס במדעו
4 - ונענש ששה חודשים⁶ והאיש אשר יצחה בלומשפט את רעהו בדעהא ונענש שנה אחת
5 - ומובדל⁷ ואשר ידבר את רעהו במרום או יעשה רמיה במדעו ונענש ששה חודשים⁸ ואם
6 - (vacat) ברעהו (יתרמה) ונענש שלושה חודשים⁹ ואם בהון היחד יתרמה לאבדו [...] ושלמו [ב...]
7 - ברושו (vacat)
8 - ואם לוא תשיג ידו לשלמו ונענש (ששים יום)¹⁰ ואשר יטו [...] לרעהו אשר לוא [...] משפט ונענש ששה חודשים (שנה אחת)
9 - וכן לנוקם לנפשו כול דבר¹² ואשר ידבר בפיהו דבר נבל שלושה חודשים¹³ ולמדבר בתוכ דברי רעהו

1QS. Várias palavras importantes foram traduzidas com o significado muito distante do original hebraico. Outra questão importante refere-se à ordem dos versículos no cap. 7. No manuscrito, há uma lacuna considerável, logo em seguida ao v. 7. A *DJD* a identifica como dois espaços: o primeiro é o restante da linha que está em branco em seguida à primeira (e única) palavra do v. 7 e o segundo é um espaço maior, que corresponde a mais ou menos três linhas, deixado em branco pelo copista (é difícil precisar qual o motivo que o teria levado a fazer isso). Entretanto, ambos não são considerados como versículos. A tradução de Martínez considera os dois espaços como sendo versículos: 8 e 9. O resultado disso é que, se comparado à versão da *DJD*, a tradução de Martínez apresenta dois versículos a mais – o que definitivamente colabora para que haja alguma confusão entre as traduções em um primeiro momento. Em uma tradução posterior, de responsabilidade do mesmo autor (*SE*, 1997), ele reconsidera sua classificação.

¹²⁸ O texto em hebraico tem como capítulos as colunas e os versículos como linhas. Como era comum nos textos hebraicos antigos, não havia a divisão entre os capítulos e versículos como conhecemos hoje.

- 10 - עשרת ימים¹⁴ ואשר ישכוב וישן במושב הרבים שלושים ימים¹⁵ וכן לאיש הנפ [...]. ר במושב הרבים
- 11 - אשר לוא בעצה וחנם עד שלוש פעמים על מושב אחד ונענש עשרת ימים ואם יז [...] פו
- 12 - ונפטר ונענש שלושים יום¹⁶ ואשר יהלך לפני רעהו ערום ולוא היה אנוש ונענש ששה חודשים
- 13 - ¹⁷ ואיש אשר ירוק אל תוך מושב הרבים ונענש שלושים יום¹⁸ ואשר יוציא ידו מתחת בגדו והואה
- 14 - פוח ונראתה ערותו ונענש שלושים יום¹⁹ ואשר ישחק בסכלות להשמיע קולו ונענש שלושים
- 15 - יום²⁰ והמוציא את יד שמאולו לשוח בה ונענש עשרת ימים²¹ והאיש אשר ילכ רכיל ברעהו
- 16 - והבדילו שנה אחת מטהרת הרבים ונענש²² ואיש ברבים ילכ רכיל לשלח הואה מאתם
- 17 - ולוא ישוב עוד²³ והאיש אשר ילון על יסוד היחד ישלחוה ולוא ישוב²⁴ ואמ על רעהו ילון
- 18 - אשר לוא במשפט ונענש ששה חודשים²⁵ והאיש אשר תזוע רוחו מיסוד היחד לבגוד באמת
- 19 - וללכת בשרירות לבו אמ ישוב ונענש שתי שנים ברשונה [...] לוא יגע בטהרת הרבים
- 20 - (vacat) [רבים] ובשנית לוא יגע [בטהרת] הרבים אחר כול אנשי היחד ישב ובמלואת
- 21 - לו שנתים ימים ישאלו הרבים (vacat) על דבריו ואם יקרבהו ונכתב בתכוננו ואחר ישאל אל המשפט
- 22 - [...] כול איש אשר יהיה בעצת היחד [...] על מלואת עשר שנים²⁶
- 23 - (vacat) [...] (vacat) ושבה רוחו לבגוד ביחד ויצא מלפני
- 24 - הרבים ללכת בשרירות לבו לוא ישוב אל עצת היחד עוד²⁷ ואיש מאנשי היחד אשר יתערב
- 25 - עמו בטהרתו או בהונו אשר הרבים והיה משפטו כמוהו לשלחו¹²⁹

Tradução

- 1- E estas são as normas pelas quais serão julgados os casos na *Yahad*. E se for encontrado entre eles alguém que mentir cientemente acerca de capital, ele será excluído da pureza dos numerosos por um ano e será punido a um quarto de seu alimento.
- 2- E aquele que replicar o seu companheiro com rudeza ou desafiadoramente, rejeitando a instrução e rebelando-se contra as ordens de seu companheiro inscrito em maior grau, tem usurpado sua autoridade; ele será punido com a redução de seu alimento e excluído do alimento puro por um ano.
- 3- E aquele que mencionar uma palavra por cima do nome venerável em voz alta, [se em ...] amaldiçoando ou tomado pela ira momentânea ou qualquer outra coisa que se [...], ou enquanto se estiver lendo um livro ou bendizendo (orando), será expulso e não voltará ao conselho da *Yahad* novamente.

¹²⁹ Algumas considerações sobre o texto original são bem-vindas. Umas poucas palavras do manuscrito foram apagadas propositalmente pelo escritor, como em 7:1, 20 e 22, representadas no texto por espaços entre chaves. Alguns *vacat*, espaços vagos, foram deixados propositalmente pelo escritor, como em 7:21, 23. Em outros trechos, como em 7:8, há o acréscimo de palavras acima da linha do texto (subentende-se que o autor tenha esquecido as palavras na sequencia exata, colocando-as acima das palavras seguintes por falta de espaço na linha).

- 4- E se alguém fala com ira contra os sacerdotes inscritos no livro, será punido com redução de alimento por um ano e será separado do alimento puro dos numerosos, mas se falou inadvertidamente será punido em alimento reduzido por seis meses.
- 5- E quem mente com conhecimento será punido em alimento reduzido por seis meses.
- 6- E aquele que cientemente acusa seu companheiro sem poder provar, será punido em alimento reduzido por seis meses e será separado do alimento puro.
- 7- Aquele que fala com seu companheiro desonestamente ou pratica fraude com conhecimento será punido em alimento reduzido por seis meses.
- 8- Porém, se (*vacat*) é pego de surpresa em fraude por seu companheiro, será punido em alimento reduzido por três meses.
- 9- E se o capital da *Yahad* for desviado ou perdido [...], a soma deverá ser paga [...] de seus próprios fundos. (*vacat*) (*vacat*) E se não conseguir pagá-los, será punido em alimento reduzido por sessenta dias.
- 10- E qualquer um que sem motivo guarde rancor contra seu companheiro, será punido em alimento reduzido por seis meses (um ano).
- 11- E o mesmo se aplica para quem se vingar de uma pessoa em qualquer assunto.
- 12- E aquele que falar com sua boca palavras tolas: três meses.
- 13- E quem fala em meio às palavras de seu companheiro enquanto em reunião: dez dias.
- 14- E aquele que se deita e dorme na reunião dos numerosos: trinta dias.
- 15- E o mesmo se aplica àquele que abandona a reunião dos numerosos sem permissão, sem motivo,¹³⁰ por mais de três vezes em uma reunião. Ele será punido em alimento reduzido por dez dias. Mas se eles estiverem de pé para orar quando ele sair, será punido em alimento reduzido por trinta dias.
- 16- E aquele que caminha nu em frente ao seu companheiro, a menos que esteja doente, será punido em alimento reduzido por seis meses.
- 17- E o homem que cuspir em meio à reunião dos numerosos será punido em alimento reduzido por trinta dias.
- 18- E aquele que tirar para fora sua “mão” (pênis) de dentro de sua roupa, ou se está usando uma vestimenta que permita ver sua nudez, será punido em redução de alimentos por trinta dias.
- 19- E aquele que gargalhar será punido em alimento reduzido por trinta dias.
- 20- E o homem que gesticula com a mão esquerda será punido em alimento reduzido por dez dias.
- 21- E o homem que difamar o seu companheiro será separado por um ano da refeição pura dos numerosos e será punido em alimento reduzido.
- 22- E aquele que difamar os numerosos será expulso do meio deles e não voltará novamente.
- 23- E o homem que murmura contra o ensinamento secreto (*fundamentos* [TQ]) da *Yahad* será expulso e não mais voltará.
- 24- Mas se murmura contra seu companheiro sem poder provar as acusações, será punido em alimento reduzido por seis meses.
- 25- E o homem que desviar seu espírito do ensinamento secreto da *Yahad*, abandonando a verdade e caminhando pelas inclinações de seu coração, se retornar, será punido em alimento reduzido por dois anos. Durante o primeiro ano não poderá tocar no alimento puro dos numerosos (*vacat*). Durante o segundo ano, não poderá tocar no alimento puro (líquido) dos numerosos. Deverá estar ranqueado abaixo de todos os homens da *Yahad*.

¹³⁰ Há um problema envolvendo a tradução da palavra חֶת (chet). Após a conjunção *ve*, a primeira letra não é clara, podendo ser traduzida como *chet* ou *he*. Tampouco os outros manuscritos que também possuem essa norma, encontrados na caverna 4, a saber, 4QS^c col. 1, v.7, 4QS^e frag. 5, v. 4 e 4QD^a frag. 10, col. 2. v. 6-7, colaboram para a tradução, já que foram reconstruídos com base no texto de 1QS. Em *DSSR*, *chet* é colocado como sendo a letra provável. Vermes (*CDSSE*) e Wise (*DSSNT*) também seguem esse sentido, resultando na tradução “motivo” ou “desculpa”. Martínez considera essa letra como sendo *he*, o que altera a tradução para “cochilar”. Sua tradução da frase é: ... *sem permissão, ou cai no sono até três vezes durante uma reunião* (v. 11). A reconstrução utilizada aqui é a presente em *DSSR*, que segue o texto da *DJD* (vol. 1), considerando a letra duvidosa como *chet*.

Quando se completarem dois anos, ele será interrogado (*vacat*) sobre todos os seus assuntos. Se for aceito, será incorporado e inscrito de acordo com sua categoria, e depois tomará parte nas decisões.

- 26- Porém, todo homem que esteve no conselho da *Yahad* [...] por dez anos completos (*vacat*) que volta seu espírito, abandona a *Yahad* e deixa os numerosos, caminhando segundo as inclinações de seu coração, não mais retornará ao conselho da *Yahad*.
- 27- E o homem pertencente à *Yahad* que se envolve com ele em sua pureza ou em seus bens que [...] os numerosos, sofrerá o mesmo: que seja expulso.

Visando tornar cada uma dessas normas mais “aparentes”, proponho abaixo uma construção diferente. Essa proposta quebra a relação existente entre algumas normas, dando introdução e conclusão bastante claras. Exclui os pontos que não são centrais, mantendo apenas a infração e a punição – estrutura básica da norma. Essa maneira sintetizada de expor cada uma delas facilita em muito a compreensão de seu foco. A introdução da maior parte delas é bastante simples, começando com *e aquele que...* (*ve-’axer...*), encontrada em 6:25, 27; 7:3, 5, 8, 9, 10, 12, 13, 14. É ela que será utilizada na construção virtual formulada abaixo.¹³¹ No meio estará a infração – sempre diferente – e ao final a(s) penalidade(s).

- 1- *E aquele que mentir conscientemente sobre capital será excluído das refeições por um ano e terá seu alimento reduzido a um quarto.*
- 2- *E aquele que se revoltar/rebelar contra as ordens de seu superior deverá ser excluído das refeições por um ano e terá seu alimento reduzido.*
- 3- *E aquele que profanar o nome divino será expulso.*
- 4- *E aquele que resmungar de maneira premeditada contra um sacerdote, será excluído por um ano e terá seu alimento reduzido por um ano. Se sem premeditação, terá seu alimento reduzido por seis meses.*
- 5- *E aquele que mentir com conhecimento terá seu alimento reduzido por seis meses.*
- 6- *E aquele que acusar seu companheiro de pecado sem que possa provar, terá seu alimento reduzido por um ano e será excluído das refeições por um ano.*
- 7- *E aquele que enganar ou fraudar seu companheiro com conhecimento terá seu alimento reduzido por seis meses.*
- 8- *E aquele que for pego fraudando terá seu alimento reduzido por três meses.*

¹³¹ As fórmulas iniciais das outras leis não possuem muita diferença. Em 7:16 é usado *ve-’ix* (*o homem – que também pode ser relativizado*). Em 7:4,10-11,13,15,17,18; vemos *’ix ’axer* ou *ha-’ix ’axer* (*homem que ou o homem que* [esta segunda contanto apenas com o acréscimo do objeto direto]). As introduções mais diferentes são as encontradas em 7:9 (*ve-lamedaber* [*e quem fala...*]) e 7:15 (*ve-hamotzi’* [*e o homem que...*])). Essas fórmulas não são comuns, mas são conhecidas na introdução de cláusulas normativas existentes na Bíblia Hebraica, com destaque à primeira, *ve-’axer*, utilizada como pronome relativo.

- 9- *E aquele que desviar dinheiro da comunidade, deverá pagar com seu próprio dinheiro. Caso não consiga pagar, terá seu alimento reduzido por sessenta dias.*
- 10- *E aquele que guarda rancor terá seu alimento reduzido por seis meses (um ano).*
- 11- *E aquele que se vingar com suas próprias mãos, terá seu alimento reduzido por seis meses.*
- 12- *E aquele que falar tolamente terá seu alimento reduzido por três meses.*
- 13- *E aquele que interromper a fala de seu companheiro na reunião dos numerosos terá seu alimento reduzido por dez dias.*
- 14- *E aquele que se deitar e dormir na reunião dos numerosos terá seu alimento reduzido por trinta dias.*
- 15- *E aquele que sair da reunião dos numerosos sem permissão e sem motivo por mais de três vezes, terá sua comida reduzida por dez dias. Se estiverem orando quando sair terá seu alimento reduzido por trinta dias.*
- 16- *E aquele que caminhar nu na presença de um companheiro terá seu alimento reduzido por seis meses.*
- 17- *E aquele que cuspir durante a reunião dos numerosos terá seu alimento reduzido por trinta dias.*
- 18- *E aquele que deixar ver seu pênis ou sua nudez terá seu alimento reduzido por trinta dias.*
- 19- *E aquele que der uma gargalhada terá seu alimento reduzido por trinta dias.*
- 20- *E aquele que gesticular com a mão esquerda durante uma conversa terá seu alimento reduzido por dez dias.*
- 21- *E aquele que difamar seu companheiro será excluído das refeições comunaes por um ano e terá seu alimento reduzido por um ano.*
- 22- *E aquele que difamar os numerosos será expulso.*
- 23- *E aquele que murmurar contra o ensinamento secreto (doutrina, fundamento) da comunidade será expulso.*
- 24- *E aquele que murmurar contra um companheiro e não pode provar as acusações, terá seu alimento reduzido por seis meses.*
- 25- *E aquele que se desviar da doutrina da comunidade, mas depois se arrepender e voltar, será ranqueado abaixo de todos os outros e terá seu alimento reduzido por dois anos.*
- 26- *E aquele que tiver pertencido à comunidade por dez anos e se desviar (apostatar), deverá ser impedido de retornar. Se estiver dentro, deverá ser expulso.*
- 27- *E aquele que se envolver com alguém expulso ou com ele compartilhar seu alimento e seus bens (ou os dos numerosos), também será expulso.*

A maneira com que foram classificadas as infrações desse código penal leva à um total de 27 normas.¹³² Sua classificação não é fácil devido à maneira como estão dispostas no texto. Uma leitura desatenta poderia desperceber a punição dada a uma

¹³² Esse total é diferente do enumerado por Metso. Ela acredita que as normas correspondam ao total de 26 (cf. 1997, p. 125). Shemesh também considera que sejam 27 no total (no entanto, a divisão que o autor faz é diferente da proposta aqui [cf. 2008, p. 193]). Algumas infrações são bastante difíceis de serem separadas por parecem estar tratando do mesmo assunto. Esse problema foi enfrentado aqui nas normas 7-11, 18, 26-27.

infração devido à alteração da ordem infração/penalidade (*e.g.*, norma 11, que se aproveita da punição da norma anterior) ou ela poderia se tornar confusa por possuir algum fator agravante na infração (como a norma 15). Existem, também, outros problemas que não se referem à redação do texto, mas sim à integridade da escrita. Na norma 10 (7:8), por ex., o redator nos legou um problema que é interpretado de maneiras diversas. A punição para essa infração é transcrita na mesma linha do restante do texto, como sendo *ve-ne'enax xexah hodexim* (*alimento reduzido por seis meses*). No entanto, ela foi sobrescrita em um segundo momento com a duração de *'ehat xanah* (*um ano*). Estes são exemplos que não estão ligados ao conteúdo das normas, mas podem, de alguma maneira, interferir nas interpretações.

Há várias maneiras que podem ser utilizadas para se considerar o conteúdo desse código penal. A que será utilizada aqui foca a disposição das normas no texto. Com isso será possível particularizar cada uma das infrações; ajudando a delimitar sua gravidade e a relação com a pena aplicada.

Desde o início dos estudos de 1QS, muitas questões foram levantadas sobre a ordem das normas de seu código penal. A busca a essa resposta pairou sobre uma possível lógica na criação dessas normas (e ao fim, se havia mesmo uma relação entre essa unidade para com o texto completo de 1QS). Sobre isso, Schiffman demonstra a seguinte opinião:

A ordem a qual as transgressões são apresentadas é ... significativa. As mais sérias infrações estão no começo e no final (*particularmente as que têm como punição a expulsão*). Isso era, sem dúvida, para aumentar a impressão para o novo membro, então ele compreenderia a seriedade do que ele estava jurando (1983, p. 157).

Schiffman chega a essa conclusão devido a análise do contexto envolvendo esse conjunto. O autor acredita que o código penal era direcionado ao processo admissional, sendo inteiramente recitado para e pelo postulante em algum momento da adesão. Embora seja convincente a ideia de que esse código penal estivesse relacionado com a iniciação de postulantes, é difícil encontrar algum sentido na colocação de Schiffman para explicar a disposição das normas. Para Metso, essas normas *parecem ser organizadas em uma ordem bastante casual* (1997, p. 125). De fato, seria muito improvável encontrar entre estes documentos, estilos literários que tratassem de assuntos normativos à maneira como são atualmente. A opinião de Licht é a que mais

respeita esse princípio. Para ele, *a ordem das normas é mais ou menos aleatória. Embora haja uma tendência em posicionar infrações similares em proximidade, isso não se desenvolve em um sistema categórico* (LICHT, apud SHEMESH, 2008, p. 196).

Dentre as 27 normas do código penal de 1QS, é possível encontrar temas comuns entre algumas que se encontram próximas. Com base nas infrações é possível reuni-las em pequenos grupos. As normas iniciais desse código certamente são as que menos colaboram para isso. Entre as regras 1 e 12, pode-se notar uma mistura maior de temáticas. Elas estão baseadas em assuntos financeiros (1, 8-9),¹³³ na hierarquia da comunidade (2 e 4) e na regulação da conduta entre os indivíduos (5-7 e 10-12 – essas, da maneira como se apresentam no texto, são as que mais apresentam proximidade com assuntos bíblicos). A norma 3 é bastante peculiar devido a ser a única entre todas que não está relacionada com as questões sociais da comunidade. Devido a sua singularidade temática e por ser uma norma expulsória, ela será considerada no momento apropriado.

Entre os subgrupos que podem ser propostos, o que apresenta entrosamento mais evidente é o que abarca com as infrações relacionadas às reuniões comunais. Antes de traçar algumas considerações sobre as particularidades desse conjunto, entretanto, é necessário elucidar os problemas envolvendo a norma 17. Ela, que proíbe *cuspir em meio a reunião dos numerosos*, é considerada pelos pesquisadores como sendo um acréscimo posterior ao código penal de 1QS. A prova disso está em outros manuscritos (não tão bem conservados como 1QS); o 4QD^a (ou 4Q266) e o 4QD^e (ou 4Q270), que possuem trechos de uma versão do código penal (considerada mais antiga que a de 1QS). Em 4QD^a (que será considerado detalhadamente abaixo), o texto base, equivalente às normas 10 a 21 do código penal de 1QS, foi conservado. No entanto, nessa versão a norma 17 simplesmente não existe. Ela teria sido acrescentada junto ao código penal de 1QS em um momento posterior, por um copista da comunidade (certamente uma das lideranças) que conhecia o funcionamento das reuniões. Esse acréscimo ao código penal de 1QS é confirmado também por 4QD^e. Nesse manuscrito sobreviveram as normas 16 a 22, correspondentes ao código de 1QS. A proibição a *cuspir em meio a reunião*, todavia, é inexistente nele. O copista cometeu um equívoco

¹³³ Esse era um tema de importância vital para a *Yahad*. Shiffman tomará o fato de a primeira norma estar relacionada à questão financeira como evidência de que todo o código penal estava presente entre os juramentos do processo de admissão (cf. 1985, p. 157).

ao inserir essa norma no lugar errado. Se ela proibisse “cuspir na comunidade”, estaria em harmonia com as normas seguintes, que têm como meta o comportamento exemplar dentro de seus espaços físicos. Entretanto, após sua leitura das normas de conduta aplicadas às reuniões, o autor se equivocou, colocando-a entre a 16 (*caminhar nu*) e a 18 (*tornar visível partes íntimas*) – normas que estão intimamente relacionadas pelo seu conteúdo. A inserção deveria ter sido feita entre a 15 e a 16 – final do grupo das que falam sobre a reunião dos numerosos e início do conjunto das que tratam da conduta exemplar na comunidade. Dessa maneira, seriam dois pequenos blocos com normas que possuíam focos muito bem relacionados: da norma 13 a 15 (como de fato era na versão mais antiga do código penal, evidenciado em 4QD^a e 4Q^e) e da 16 a 20.

Da norma 13 a 17 (com exceção da 16), as punições são direcionadas exclusivamente aos que cometiam alguma infração durante o momento em que se realizavam as reuniões da comunidade. A expressão *moshav ha-rabim* está presente nas normas 14-15 e 17. Falar *em meio às palavras de seu companheiro*, como visto na norma 13, significava que, o indivíduo que presidia a reunião ou o que recebia a oportunidade para falar por um instante, não deveria ser interrompido por mais ninguém durante esse momento (cf. GJ 2:132).¹³⁴ Fora do código penal, há uma perícopes que descreve em detalhes como eram regradas as discussões durante as reuniões da comunidade:

Que ninguém fale em meio ao discurso de seu próximo, antes que seu irmão tenha terminado de falar. E que tampouco fale antes de alguém cuja categoria está inscrita antes da sua. Aquele que for interrogado, falará por seu turno. E na reunião dos Numerosos que ninguém diga nada sem a aprovação dos Numerosos. E se aquele inspeciona os Numerosos retém o que tem algo a dizer aos Numerosos porém não está na posição do que interroga o conselho da comunidade, que se ponha este homem de pé e diga: “Eu tenho algo a dizer aos Numerosos”. Se o permitirem, que fale (1QS 6:10-13).

Na seleção feita pelo redator do código penal, essa orientação foi sintetizada e tornou-se uma norma punitiva.

As normas seguintes, *dormir* (14), *abandonar* (15) ou *cuspir em meio à reunião dos numerosos* (17), foram também criadas para reger a conduta em um local físico

¹³⁴ A indicação de que era proibido falar em meio às palavras do companheiro *enquanto em reunião*, não está presente de forma escrita nesta norma. Sigo aqui a reconstrução da *DJD*, que associa (muito corretamente) essa descrição ao local físico das normas seguintes, direcionadas claramente às suas reuniões.

durante um momento especial, ocorrido no interior da comunidade (cf. WEINFELD, 1986, p. 71).¹³⁵ As reuniões não eram simples encontros. Elas tinham caráter cúlrico, encaradas como substitutas das cerimônias nacionais realizadas no Templo de Jerusalém. Nesse momento, a distância para com a figura divina era reduzida; sentida de maneira mais intensa apenas naquele momento e espaço físico. Sua sacralidade era tão acentuada que restringia pessoas consideradas impuras e imperfeitas de participarem.¹³⁶

As normas 16 a 20 (com exceção da 17) possuem como meta principal a reprovação à indivíduos por comportamento inapropriado dentro da comunidade. Esse grupo é formado por quatro normas, que visam corrigir atos considerados inapropriados para aquele tipo de ambiente. As normas 16 e 18 fazem proibições relacionadas à exposição do corpo nu. Na tradição bíblica, a nudez é considerada como sinônimo de “vergonha” (cf. Gn 3:20-23; Hab 2:15), mas não há uma lei clara que a proíba.¹³⁷ A norma 19, que fala sobre *gargalhar* (ou *rir estupidamente* [TQ]), reforça a ideia de que este era um ambiente dedicado exclusivamente à adoração, em um estilo que se aproximaria da prática monástica cristã dos primeiros séculos da era comum. Qualquer

¹³⁵ O bloco seguinte, que abrange as normas 16 a 20, trata também sobre questões relacionadas à conduta inapropriada, fora do local de reunião, mas dentro da comunidade. É claro que qualquer outro mau comportamento realizado durante as reuniões da comunidade seria punido de igual maneira. O sentido inverso já não permite uma afirmação categórica. As normas 14 e 15, não existiriam se não existissem as reuniões comunitárias – por isso devem ser excluídas dessa proposta. A 13 talvez pudesse ser estendida para outros momentos. A mais provável de todas é a 17, por se aproximar dos preceitos relacionados à pureza.

¹³⁶ Levanto uma hipótese, acerca das normas relacionadas às reuniões comunais, que pode ter alguma relevância. Considerando apenas o conteúdo textual juntamente pela perspectiva de que as lideranças da *Yahad* passaram a se firmar em um segundo momento da história do grupo, após a morte do Mestre da Justiça (essa proposta foi defendida por Vermes [e outros]). Tem como base a substituição da expressão *numerosos* [encontrada em 4QS^b e 4QS^d] por *filhos de Sadoc* no trecho de 1QS 5:7-10. Os manuscritos 4QS^b e 4QS^d são cópias de S que representam um estágio de redação mais antigo que 1QS. Na composição de 1QS, o escriba teria feito essa substituição com base na consolidação de seu círculo na liderança da comunidade [cf. 1997, pp. 137-166]), é possível concluir que as normas relacionadas às reuniões podem ter sido definidas e acrescentadas aos textos em momentos posteriores. Essas leis representariam um estágio mais evoluído no campo normativo – fato que estaria relacionado com a tomada da dianteira da comunidade por um grupo em seu interior (os *filhos de Sadoc*) que passou a regular os campos mais importantes da comunidade. No caso do código penal de 1QS, haveria bem mais coerência entre a ordem de suas normas se da norma 12 fôssemos diretamente para a 16 (retirando também a 17, que já teve sua particularidade considerada). Essa hipótese coloca em harmonia tanto o conteúdo das normas como a prática de inserção de leis posteriores em códigos penais da antiguidade, sobretudo quando estavam relacionados a interesses classistas.

¹³⁷ A nudez é normalmente ligada às condutas sexuais proibidas dentro da sociedade israelita (cf. Lv 18:6-19). É possível que, antes de alguns apedrejamentos feitos entre judeus, o acusado fosse despidido antes de ser lapidado (com a intenção de mostrar aos espectadores a associação entre o pecado e a punição com a “vergonha” [nudez e desonra] do indivíduo). O apedrejamento de Estevão traz luz sobre isso (cf. At 7:55-59). Essa prática foi herdada por cristãos e muçulmanos, principalmente quando a acusação estava relacionada a crimes sexuais.

ato que chamasse a atenção do coletivo e que não estivesse ligado a algum evento religioso deveria ser coibido (cf. WEINFELD, 1986, p. 61).

A norma 20 é um ótimo exemplo que mostra como muitas normas foram criadas de acordo com situações sociais específicas. Diversos grupos humanos primitivos, principalmente aqueles que habitaram locais com recursos hídricos escassos, tiveram o contato físico com objetos e outros indivíduos regrado devido às necessidades fisiológicas. Uma das duas mãos deveria ser usada para higienização, enquanto a outra ficaria responsável pelas atividades mais “nobres”, como o contato com alimentos e pessoas. Como a porcentagem de pessoas destros é maior, a mão direita acabou se tornando a “natural”, adotada para fazer as atividades que viriam a ser classificadas como “puras”. À outra, a esquerda, foram legadas as responsabilidades consideradas “impuras”. A *Yahad* se situava em ambiente físico com poucos recursos que pudessem auxiliar na higiene pessoal de seus membros. Por isso, essa maneira de proceder foi utilizada entre o grupo com demasiada importância. A prova disso é a norma 20, que proibia até mesmo o uso de gestos com a mão esquerda durante uma conversa entre dois ou mais indivíduos. Não há registro de alguma norma que proíba o uso da mão esquerda em outras situações sociais, como em algum momento em que tivessem que lidar com o alimento ou quando houvesse o contato físico com alguém. Contudo, devido à necessidade de normas referentes à higiene num ambiente como esse e a forte ênfase do grupo sobre a pureza, é certo que elas se faziam presentes em suas relações sociais. Essa norma foi criada como uma proibição ainda mais rígida, obrigando que a mão do indivíduo sequer ficasse visível aos olhos de um companheiro que o escutava como forma de respeito. Ainda hoje, em alguns países árabes, estender a mão esquerda para cumprimentar outra pessoa é considerado um ato ofensivo.¹³⁸

Esse pequeno conjunto é o que possui as normas mais atípicas entre todas as do código penal. Não há base bíblica sólida que possa ser apontada como contribuinte para

¹³⁸ Nos registros bíblicos é possível encontrar uma teologia associada à direita e a esquerda. O texto de Ecl 10:2 concentra bem essa ideia: *O coração do sábio está à sua direita, mas o coração do tolo está à sua esquerda* (ACF). Vários outros textos indicam o quanto o lado direito está relacionado às virtudes, enquanto que o esquerdo detém sozinho todo o universo ligado à maldade, ao decaído e ao impuro (cf. verbete *right and left* em *JE*, disponível em <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12757-right-and-left>, último acesso: 01/06/2014). Jesus de Nazaré teria usado esse mesmo simbolismo binário na explicação de seu Retorno e Julgamento Final. Ele *porá as ovelhas à sua direita e os cabritos à sua esquerda* (Mt 25:33), e *em seguida, dirá aos que estiverem à sua esquerda: Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e para os seus anjos* (v. 41). Na tradição corânica, o Julgamento Final é baseado nos mesmos princípios (56:1-46). Em virtude desse simbolismo criado entre direita e esquerda, não foi incomum o preconceito contra canhotos em sociedades com estas religiões.

a criação de suas normas. Provavelmente, essas infrações eram também consideradas comportamentos inapropriados em ambientes com maior aglomeração humana na Palestina, contemporâneos à comunidade. Nas cidades, no entanto, não havia punições em forma de leis conhecidas. Antes, eram reprimidas pelo comportamento social. Na *Yahad* foram criadas normas bem elaboradas para a repressão a tais comportamentos. Sua estrutura social pequena em ambiente diferenciado potencializou a criação de normas como essas.

Na parte final do código penal de 1QS, das normas 21 a 27, o autor retoma o tema da injúria (utilizado em algumas normas no início) e aplica-o novamente à relação entre os indivíduos da comunidade (21 e 24) e, com considerável ênfase, à existência da própria comunidade (22-23, 25-27). Essas normas são, como a 3, bastante particulares por conterem a pena de expulsão (exceto as normas 21, 24 e 25). Todas serão esboçadas em conjunto à frente.

Shemesh propõe uma alternativa que explicaria a origem das infrações do código penal de 1QS. Em um de seus últimos trabalhos (2008), ele sugere que esse código possui como base de sua redação uma parte do Código da Santidade, encontrado em Lv 19:11-18 (que fala sobre como proceder nos “santos” acampamentos israelitas), o cap. 23 de Dt – pertencente ao Código Deuteronomico – e a narrativa da rebelião de Coré, Datã e Abiram, descrita em Nm 16-17. Em sua opinião, as primeiras 15 normas teriam relação clara com Lv 19:11-18 (incluindo algumas semelhanças no uso de vocabulário). O código de Lv teria sido utilizado pelo grupo por possuir mandamentos que podiam ser úteis dentro de um regime comunitário estrito, com normas que tratam, por exemplo, sobre o furto (cf. 19:12), perturbação a indivíduos (cf. 19:17) e a vingança (cf. 19:18). De fato, as semelhanças são consideráveis e por mais que a ordem das normas não seja a mesma e as palavras colocadas como paralelas entre os dois textos possam ser questionadas, as proximidades temáticas são bastante evidentes. Não à toa que a maior parte dos pesquisadores retorne ao livro de Lv (especialmente ao conjunto de 19:11-18) para traçar paralelos com as normas da *Yahad*.¹³⁹ O cap. 23 de Dt, destaca a santidade

¹³⁹ Para o autor, a base levítica teria influenciado também as normas que tratam da “reunião dos numerosos”. Sua explanação, entretanto, não é convincente ao tratar dessas normas. A mudança de foco entre a parte inicial do código e esse pequeno bloco é bastante acentuada. A maneira como esse código é considerado aqui, atribui essas normas como particulares à comunidade, mais devedoras ao tipo de

do local físico ocupado pelos israelitas. Nesse espaço sagrado eram selecionados os tipos de pessoas que poderiam entrar, de acordo com o seu grau de perfeição. Segundo Shemesh, esse capítulo de Dt teria dado origem às normas 16-20 do código penal comunitário. Elas possuem como foco a modéstia entre os indivíduos e são bastante rígidas; proibindo atitudes como “gargalhar” e “gesticular com a mão esquerda” dentro das dependências da comunidade. Por último, os caps. 16-17 de Nm, teriam sido a influência para a criação das normas restantes do código penal. Eles tratam da “difamação” contra as lideranças dos israelitas e teriam sido usados pela *Yahad* para a formação das normas sobre a difamação contra as lideranças do grupo. O registro conta que Coré, Datã e Abiram *encheram-se de orgulho* (16:1) e *ajuntaram-se, pois, contra Moisés e Aarão* (16:3). O final do relato diz que os murmuradores foram mortos junto com tantos outros que haviam se posicionado contra Moisés e Aarão. Essa teria sido, para Shemesh, a narrativa que inspirou as infrações que condenavam a rebeldia na *Yahad*.

Caso pudesse ser confirmada a proposta desse autor, de que as infrações do código penal encontrado em 1QS tivessem sido criadas partindo de um estudo de códigos penais e narrativas bíblicas, as questões envolvendo a estrutura social do grupo teriam menor peso na formulação desse código penal comunitário, uma vez que ele teria sido devedor a uma ordem de infrações já existente do qual seu autor teria apenas se apropriado e reescrito ao seu estilo (o que se aplica principalmente ao uso das normas levíticas). Demonstraria, também, um poder de criatividade baixo em lidar com questões judiciais – algo contrário ao que se observa entre grupos religiosos pequenos, de estrutura interna rígida, que disputam o monopólio da salvação das almas. Ao contrário disso, o que podemos perceber é que a *Yahad* teve grande autonomia na criação de seu sistema normativo, fato evidenciado pela criação de normas particulares ao tipo de estrutura social instituída (distanciando-se das tradições bíblicas) e pelas penalidades utilizadas – principalmente a expulsão. Pelo modo com que essas normas são consideradas aqui, o que pode ser mais bem aproveitado da proposta de Shemesh é

organização social adotado que à tradição bíblica. Até a norma 12 (como aqui dividido), a proposta de Shemesh encontra harmonia. Esse primeiro bloco é bastante diferente pela variedade de temáticas e pela maneira como as normas estão dispostas. Parecem mesmo ter sido compostas com base em um estudo diferente – o que poderia explicar a presença da norma 3, bastante peculiar se comparada ao restante.

a parte que ele relaciona o código penal da *Yahad* ao Código da Santidade, por compartilhar de temas culturais comuns àquelas sociedades.¹⁴⁰

Após algumas considerações sobre o que a *Yahad* considerava como sendo ato infracional, faz-se necessário analisar suas penalidades. As inovações patrocinadas pelo grupo no campo judiciário são ainda mais evidentes nas punições do que nas infrações; uma vez que, se há alguma possibilidade de as infrações compartilharem das tradições culturais do passado, ela simplesmente não existe no caso das punições.

As punições mais comuns no código penal de 1QS (e também nos outros) são: redução de alimentos (*ne'enax* [נענש]), exclusão/separação (*havdil* ou *muvdal* [מובדל, ללוא ישוב עוד + הבדיל, לשלח]) e expulsão (*lixleah* ou *havdil* + *lo' yaxuv* 'od [ללוא ישוב עוד + הבדיל, לשלח]). Na norma 9, que fala sobre desvio de capital da comunidade, era aberta a possibilidade de reposição (*xilem* [שלם]) antes que se concretizasse a punição.¹⁴¹ Ser impedido de participar das deliberações da comunidade (norma 25) – o que representa a perda de privilégios hierárquicos – muito provavelmente era também um tipo de punição.

A mais utilizada entre essas punições é *ne'enax*. O uso dela nos códigos penais não é de fácil compreensão. A tradução da palavra é *ser punido*, mas não há indicação a que tipo de punição ela se referia. Apenas na norma 1, a mais clara entre todas, a palavra *ne'enax* está ligada à redução do alimento para 1/4 (*ve-ne'enax 'et ravi'it lahmo*). No entanto, nenhuma das outras normas em que há essa palavra existe um complemento especificando que tipo de pena ela representaria. O fato de a primeira norma indicar a palavra *ne'enax* associada à redução de alimentos é tido como determinante para alguns pesquisadores, que acabam por considerar todas as ocorrências da palavra no texto como punição por *alimento reduzido* (ou tradução

¹⁴⁰ Outras propostas de outros autores lidam com as temáticas que poderiam ter influenciado na criação das infrações dos códigos normativos comunitários. Entretanto, não implicam na ordem das normas. Elas teriam sido organizadas exclusivamente de acordo com a intencionalidade do autor.

¹⁴¹ Uma norma interessante é encontrada no código penal de 4QD^c frag. 7, col 1, vv. 11-12 (presente também em 4QD^b, frag. 9, col 6, vv. 3-4). Diz: *E aquele que toma sua comida contrário à lei deve devolvê-la ao homem de quem a tomou (DSSR)*. Não há uma punição específica para quem tomasse a comida pertencente a outra pessoa. No entanto, era aberta uma possibilidade bastante similar à da norma 9 do código penal de 1QS – a devolução. Por meio dessa norma, entende-se que a possibilidade de devolução de posses furtadas ou roubadas se fazia presente na comunidade (cf. CD 9:10-15).

aproximada).¹⁴² Outros autores são mais reservados ao afirmarem que punição ela representaria, abrindo espaço para outras possíveis penitências.¹⁴³ Para o presente autor, entretanto, não há dúvida de que ela se refira à redução de alimentos. Essa conclusão é reforçada com o auxílio de outro documento. Em 4QSD (conhecido também como 4Q265 ou *4QRegras Miscelâneas*), existem normas que estão presentes no código de 1QS. O texto está bastante fragmentado e não pode ser lido em sua totalidade. Ainda assim, das normas que se podem identificar, algumas delas complementam a palavra *ne'enax* com *mahatzit lachmo*, resultando na fórmula *punido em metade do alimento*.¹⁴⁴ Outras normas que estão em torno dessas não possuem esse complemento. Apenas indicam que o infrator deveria ser “punido”. Entretanto, é difícil acreditar que o autor estivesse se referindo a alguma outra punição, usando essa mesma palavra, que não fosse a redução de alimentos.¹⁴⁵

Ter a alimentação reduzida não significava ser impedido de comer com o restante dos membros. O infrator continuaria se alimentando com os outros nas refeições cúlticas durante todo o período de sua penitência, fosse ela de apenas 10 dias, período mínimo previsto no código penal de 1QS, ou de 6 meses, período máximo (sem estar em conjunto com a pena de exclusão).

Comparada às outras penalidades, essa era a que tinha menor impacto na moral e na espiritualidade dos transgressores. Eles ainda poderiam participar normalmente das refeições cúlticas e das cerimônias religiosas diversas.

¹⁴² Os pesquisadores de gerações mais antigas, principalmente, são mais categóricos em afirmar que *ne'enax* representa a redução de alimentos. Licht, por ex., considera que a redução em 75% do alimento se estende a todas as normas que possuem essa punição (cf. BAUMGARTEN, 1992, p. 273). Forkman (cf. 1972, p. 58) e Schiffman (cf. 1985, p. 160-161) tem a mesma opinião. Mesmo que alguns pesquisadores tenham questionado essa proposta em décadas mais recentes (cf. BAUMGARTEN, 1992, p. 274; METSO, 1997, p. 126), ela ainda continua a ser a mais aceita (cf. GILLIHAN, 2012, p. 384). Entre as traduções mais conhecidas dos MQ, é possível encontrar ambas as tendências. Em *DJD*, *ne'enax* é traduzida como *punição em alimento reduzido*. Em Tov e Wise (*DSSNT*) ela é vertida como *rações reduzidas*. Já em Martínez (tanto em *TQ* [1995] como em *SE* [1997]) e Vermes (*CDSSE* [1997]), a palavra é traduzida apenas como *penalizado*.

¹⁴³ Metso, que aborda superficialmente essa problemática, conclui que qualquer definição *permanece questionável*. Ademais, *não existem outras explicações disponíveis* (1997, p. 126). Baumgarten compartilha desse ceticismo, mas sua base é falha. Ele se apoia no manuscrito 4QSD, frag. 4 i, vv. 9-10. A reconstrução que ele faz dessas linhas o leva a crer que o indivíduo era punido por não participar nas deliberações da comunidade (cf. 1992, p. 271). Sua tradução foi revista por ele mesmo na publicação oficial do documento em *DJD* 35 (1999).

¹⁴⁴ As normas de 4QSD que possuem esse complemento são equivalentes às 2, 7 e 19 do código penal de 1QS. Em outra, a infração não pôde ser identificada, mas a penalidade *punido em metade de seu alimento* está legível.

¹⁴⁵ Outra ocorrência que gerará discussões acerca dessa penalidade está relacionada a porcentagem em que esse alimento era reduzido. Em 4QSD, ela se refere a metade do alimento. Em 1QS a redução era maior, de 75%.

Caso a infração cometida fosse considerada de gravidade mediana, a punição *ne'enax* não era suficiente para compensar o delito (cf. SHEMESH, 2002, p. 45). Havia a necessidade de se aplicar uma punição mais rígida. Essa era conhecida como *havdil* ou *muvdal*, palavras que são comumente traduzidas como *exclusão* ou *separação*. No código de 1QS, ela é menos comum que a redução de alimentos, mas mais que a expulsão. Está presente nas normas 1, 2, 4, 6, 21 e 25.

Exclusão e “punição” (*ne'enax*) são penalidades distintas (cf. SHIFFMAN, 1985, p. 160). Algumas das normas do código penal de 1QS previam até um ano de exclusão. Como essa pena era utilizada junto da redução de alimentos, o resultado final era uma pena mista que afastava o infrator das refeições comunitárias (e outros momentos importantes) e reduzia suas rações diárias.¹⁴⁶

A gravidade da pena de exclusão é atestada pela maneira com que ela se apresenta na escala punitiva nos códigos penais. Ela só era utilizada quando se esgotavam as possibilidades da aplicação de *ne'enax*.¹⁴⁷ O tempo de duração da exclusão é mais constante do que a pena de redução de alimentos. Quase todas as normas que penalizavam com exclusão tinham duração de um ano. A exceção é a norma 25, que por sua particularidade temática, foge ao padrão do restante dos códigos. Nela não está presente nenhuma das duas palavras usadas para representar a exclusão, mas o seu contexto deixa claro que o infrator não deveria tocar no alimento enquanto sua reiniciação, que se estendia por dois anos, não fosse concluída dentro da comunidade.

Assim como *ne'enax*, a pena de exclusão também possui alguns problemas relacionados ao seu sentido. Algumas das normas em que há a exclusão, não há indicação alguma do que se estaria excluindo. Isso ocorre com as normas 2 e 6. O verbo *muvdal* é a última palavra e não há nenhuma outra em conjunto que ajude a especificar o tipo de exclusão. As outras normas que possuem essa punição têm como complemento a palavra *taharat*. A maior parte das traduções a vertem como *alimento*

¹⁴⁶ É possível considerar a gravidade das infrações utilizando-se das penalidades aplicadas. Os fatores ligados às penalidades, como o número de penas mistas e o tempo da penitência, revelam quão graves eram as transgressões. Com exceção das normas expulsórias, as infrações mais graves são as que possuem as penas mistas de redução de alimentos e exclusão, todas com duração de um ano. São elas: 1, 2, 4, 6, 21, 25 (esta última era aplicada em situações mais particulares que as anteriores).

¹⁴⁷ As normas que possuem as penalidades exclusão e redução de alimento, não registram períodos diferentes para cada uma delas. Em 4QD^a, essas diferenças existem em algumas normas. Tendo por base apenas o texto de 1QS, presume-se que a penalidade de redução de alimentos vigorasse durante todo o tempo em que a exclusão estivesse sendo cumprida.

puro ou *refeição pura*. Por si só, sua tradução é *pureza*. Dessa maneira, uma tradução mais literal da fórmula *veiavdilehu mitok taharat rabbim*, como encontrada na norma 1, seria *será excluído da pureza dos numerosos*.¹⁴⁸ Essa tradução amplia as possibilidades referentes a seu significado com a mesma proporção em que dificulta sua identificação exata. Ser *excluído da pureza* poderia significar, além do alimento, os banhos rituais ou alguma outra atividade social ou objeto açambarcado pelo conceito de pureza da comunidade.

Como observou Metso, a palavra *taharat* é usada na literatura rabínica

para se referir a artigos ritualmente puros, e particularmente para alimento puro, mas é provável que a palavra deveria ser entendida aqui em sentido cúllico mais amplo, incluindo não apenas as refeições comuns, mas também os banhos rituais da comunidade (1997, p. 126).

A ampliação de seu sentido para outros elementos abarcados pelo conceito de pureza não é equivocado. Contudo, como admitido pela autora, o uso da palavra *taharat*, na legislação judaica, refere-se principalmente ao alimento puro (cf. *EJ*, 2007, p. 750, v. 16). Em 1QS 6:16, há uma citação que colabora muito em favor dessa assertiva. Esse texto fala que durante o primeiro ano do processo admissional, os postulantes não poderiam *tocar na pureza dos numerosos* (trad. minha [*lo igge'a be-taharat ha-rabbim*]). A palavra *igge'a* (יגג), da maneira como se encontra na frase, é mais bem entendida como *tocar* ou *provar*, o que seu uso mais provável refere-se mesmo a alimentos. Essa mesma construção está presente duas vezes na norma 25, tratando do procedimento adequado para com aqueles que retornavam à comunidade. Lida por esse viés, a palavra *taharat* nessa norma pode ser traduzida como *não tocar no alimento sólido e não tocar no alimento líquido*.

Não poder tocar no alimento puro não significava que o infrator ficasse sem se alimentar. O alimento considerado puro era o que estava presente nas refeições cúlticas do grupo. Os textos de 1QS 2:17-22 e 6:2-6, já considerados anteriormente, fazem uma descrição clara da santidade do momento em que se realizavam as refeições comunais e da santificação do alimento (*o sacerdote estenderá sua mão por primeiro para abençoar as primícias do pão e do mosto* [6:5-6]). Por isso, aqueles que eram punidos com a exclusão do alimento puro eram, também, automaticamente afastados das

¹⁴⁸ Não há consenso sobre o sentido dessa palavra entre as traduções dos MQ. É comum encontrá-la, nos textos traduzidos, vertida de maneiras diferentes em passagens que possuem o mesmo sentido que no código penal de 1QS (para considerações adicionais, confira GILLIHAN, 2012, pp. 317-324).

refeições comunais.¹⁴⁹ Este parece ser o objetivo principal dessa punição: privar os infratores do momento coletivo diário mais importante dentro da comunidade. Eles eram obrigados a comer isoladamente, e, nesse local, sua alimentação, além de reduzida, não tinha o mesmo significado que teria se estivessem no local e momento em que eram realizadas as refeições cúlticas.¹⁵⁰ Essa era a diferença central para com a redução de alimento, uma vez que a exclusão atingia, de maneira mais dura, a moral do infrator. Fora daquele ambiente e momento ritualizados o ato de se alimentar não recebia significação religiosa. Como esse era um momento de comunhão com o sagrado, a ausência do indivíduo infrator representaria um grande débito para com o grupo e com sua própria espiritualidade.¹⁵¹

Alguns pesquisadores consideraram a pena de exclusão pela ótica da expulsão. Por esse viés, ao invés de exclusão, existiria uma *expulsão temporária*. O primeiro a propor isso foi Forkman (1972). Outros pesquisadores posteriores, como Schiffman (1985) e Weinfeld (1986) também seguiram essa linha. Por esse viés, a expulsão do grupo é considerada como uma *expulsão definitiva* (Schiffman usa a expressão *expulsão total* ou *expulsão final* [cf. 1985, p. 168]). Esse modelo se aproximaria das punições de exclusão conhecidas do Judaísmo Rabínico, que afastavam o transgressor da comunidade por um determinado espaço de tempo e permitia o seu retorno quando finalizado o período de penitência. A proposta desses autores, no entanto, não é utilizada aqui. O motivo para tanto é a consideração do objeto de que se exclui. A prática da expulsão, com as características que tinha, não se assemelha ao modelo da exclusão como penalidade. Os códigos penais da *Yahad* não falam sobre uma expulsão parcial da *comunidade*. Só se podia expulsar do grupo. Por outro lado, só se excluía de

¹⁴⁹ A *DJD* faz o acréscimo *comendo sozinho* à penalidade da norma 4.

¹⁵⁰ Segundo Eckhardt, as refeições na *Yahad* não tinham caráter religioso. Para ele, não existem argumentos sólidos que provem características rituais nas refeições comunais. Pelo contrário, a maneira como se sentavam à mesa, com os membros mais importantes à frente, é evidência de que esse era um ato que estava ligado à sua estrutura hierárquica. As evidências apontariam, segundo o autor, para a legitimação da autoridade sacerdotal da comunidade descrita em 1QS (cf. ECKHARDT, Benedikt. *Meals and politics in the Yahad: a reconsideration. DSD*, Leiden, v. 17, n. 2, 2010). Da proposta desse autor, a parte social está em acordo com as considerações aqui presentes. Esta, entretanto, expande a significação das refeições comunitárias para o campo religioso.

¹⁵¹ Não há descrições no código penal ou em 1QS que deixem claro que, além de ser excluído das refeições cúlticas, o infrator também era separado de reuniões ou celebrações realizadas pela comunidade. A julgar pelo rigorismo, é provável que sim. Certamente, não poder participar de encontros de orientação religiosa, mesmo que estes não envolvessem o alimento sagrado, era uma punição. Estes eventos tinham grande importância e podiam ser negados aos infratores. O foco dado à exclusão nesse código penal, no entanto, tem como base as refeições comunais.

algo dentro do grupo. Não há registros que mostrem pessoas sendo excluídas da comunidade por um determinado período de tempo.

Uma tentativa específica para explicar a criação das penas de redução de alimentos e exclusão pode ser dada com base no posicionamento social adotado pelo grupo. A alimentação é a fonte da vida. Falar de sua importância é certamente desnecessário. Entretanto, quando lidamos com um assunto como esse se referindo às sociedades antigas do Oriente Próximo, há certamente algo mais para se comentar. Grupos humanos pequenos que habitavam em áreas escassas em recursos alimentares davam significância muito maior à alimentação do que outros que estiveram presentes em regiões geográficas mais abastadas em víveres. Sua importância fez com que a maior parte desses grupos criasse uma série de simbolismos e ritos relacionados tanto para com o alimento quanto para a prática alimentar. Para a *Yahad*, o alimento não era apenas considerado sagrado pelo ponto de vista espiritual, mas também precioso. O alimento produzido (ou adquirido) pelo grupo era chefiado por suas lideranças. Não existia alguma fonte provedora de alimentos que não fosse reconhecida e que não passasse por suas mãos ao adentrar aos limites comunitários. Alimentos coletados, que fossem provenientes de ambientes não reconhecidos, podiam ser consumidos, mas não teriam significação espiritual.¹⁵² As regras que restringiam o contato com o mundo exterior, proibiam os membros da comunidade de se alimentarem com os de fora – por estarem sujeitos a impureza de seu alimento. Ou seja, havia um monopólio acerca da distribuição do alimento no interior da comunidade. Como o controle do alimento e do cerimonial envolvendo as refeições estava sob o comando de suas lideranças, ele se tornou um dos meios mais objetivos para punir infratores na *Yahad*. Se o alimento era o que havia de objeto físico mais valioso em uma comunidade em que todos os bens eram socializados, então era ele o que podia ser tirado ou afastado.

Em 4QD^c frag. 7, col 1, vv. 11-12, está presente uma norma que ressalta a importância do alimento entre o grupo. Ela diz: *E aquele que toma sua comida contrário à lei deve devolvê-la ao homem de quem a tomou (DSSR)*. Essa norma se coloca como uma interdição específica sobre o furto de alimentos dentro da comunidade. O fato de ter sido criada uma lei para coibir possíveis problemas relacionados à posse indevida de alimento demonstra o quanto ele era valioso. Como

¹⁵² O que não significa que esse sistema pudesse ser burlado em situações particulares.

demonstrado por Weinfeld, comunidades helenísticas com características sociais similares às da *Yahad*, utilizavam, em sua maioria, penalidades pecuniárias para punir seus associados (1986, p. 41). Diversas sociedades antigas do Oriente Próximo impunham penas financeiras para compensar delitos diversos. Nos códigos penais da *Yahad*, ao contrário, não há registros de penalidades dessa natureza (o que não significou a abdicação do dinheiro pela comunidade [cf. MURPHY, 2002 pp. 153-155]). Para a manutenção de seu *modus operandi*, o alimento tinha importância muito maior que o dinheiro (cf. WEINFELD, 1986, p. 46).¹⁵³

A hierarquia era de grande importância para a manutenção da ordem comunitária. Uma das punições foi criada em torno dela: o rebaixamento de pessoas de graus hierárquicos. No código penal de 1QS, há pouca evidência do uso dessa punição. A norma 2 deixa saber que havia um *companheiro inscrito em maior grau*, que possuía *autoridade* para instruir e dar ordens. Isso prova que havia diferentes graus e que cada um desses tinha uma importância, mas não dá indicações sobre punições relacionadas a eles. A norma 25 é mais clara quanto a isso. Um indivíduo, arrependido por abandonar o grupo poderia retornar; mas seria obrigado a encarar a reiniciação, similar ao processo de admissão. Ele tinha seu alimento reduzido por dois anos e era separado das refeições comuns pelo mesmo período. Além de receber essas punições, ele deveria ser *ranqueado abaixo de todos os homens da Yahad*. Só depois de cumprido esse período é que ele poderia *tomar parte nas discussões dos preceitos da comunidade* (DSSR [cf. 1QS 6:3-4, 8-11]).

Outros textos de 1QS descrevem os critérios envolvendo a degradação de membros transgressores:

E os inscreverão na Regra, cada qual diante de seu próximo, de acordo com o seu discernimento e suas obras, de maneira que cada qual obedeça o seu próximo, o pequeno ao grande. E seu espírito e suas obras deverão ser examinados ano após ano a fim de promover a cada um de acordo com o seu discernimento e a perfeição de seu caminho, ou de degradá-lo segundo as suas faltas (5:23-24).

¹⁵³ Gillihan faz uma comparação com unidades do exército romano. Aqueles que falhavam em suas atribuições eram punidos com a redução de seu alimento (ou eram separados do regimento [cf. 2012, p. 391]).

Esse texto, que fala sobre o processo admissional, mostra que havia uma hierarquia e que dela os indivíduos poderiam ser promovidos ou degradados de acordo com sua conduta (cf. 1QS 6:8-9). Em uma perícopes bastante particular, a de 1QS 8:19-9:2 (que engloba um conteúdo bastante similar ao da norma 25), a redução da participação é descrita da seguinte maneira: ... *e que se lhe aplique (ao transgressor) a norma: Que não julgue ninguém e que não se lhe peça nenhum conselho durante dois anos completos* (8:24-25). Isso prova que a participação nas deliberações do grupo só podia ser exercida por quem se encontrava ranqueado em determinado grau. Vista como um privilégio, a participação poderia ser retirada caso um indivíduo cometesse uma transgressão.

É muito provável que durante o período que um membro pagava alguma penitência ele também era excluído da participação nas deliberações que competiam ao seu grau comunitário. Caso a infração cometida fosse considerada de baixo grau, é provável que ele retornasse ao mesmo nível em que se encontrava antes de ser sentenciado. Nas mais sérias, como visto na norma 25, ele teria de recomeçar sua vida comunitária no mais baixo grau. Não sem razão, o processo enfrentado pelo readmitido era idêntico ao de um postulante que se iniciava na comunidade.

Uma proposta social para a origem das punições dos códigos penais da Yahad

As punições na *Yahad* foram criadas tendo como base elementos presentes entre o grupo e na relação dele para com a configuração social daquele momento. Com base na estrutura social do grupo, determinados tipos de punição não eram possíveis de serem aplicadas devido as suas próprias limitações estruturais e sociais. Por exemplo, como poderia haver a compensação por um delito sendo que os indivíduos tinham suas posses coletivizadas? Como visto acima, as relações comerciais de membros da *Yahad* com pessoas de fora não eram expressamente proibidas (desde que tivessem *seu preço*). Contudo, quando tais bens ou dinheiro adentravam aos limites comunitários eles eram prontamente coletivizados. Dessa maneira, diferentemente de outros grupos e associações, a compensação com bem pessoais ou dinheiro era inexistente.¹⁵⁴ Outra

¹⁵⁴ A norma 9 traz consigo uma informação que traz dúvidas acerca da coletivização completa das posses entre o grupo. Se alguém, de alguma maneira, perdesse algum bem da comunidade, o valor teria de ser pago *de seus próprios fundos* (cf. 1QS 6:19-20). Isso sugere que poderia haver propriedade privada entre

situação que incidiu sobre a criação de penalidades na *Yahad* – tão ou mais importante quanto sua estrutura interna – (delimitando quais e como deveriam ser aplicadas) refere-se ao seu posicionamento na configuração social da Judeia do séc. II a.C. Houve uma seleção acerca das penalidades que poderiam ser aplicadas em seu interior, mas isso só pôde ocorrer devido seu posicionamento na rede de interdependências daquela sociedade. Castigos físicos, similares aos encontrados nos códigos penais bíblicos, não estiveram presentes no rol das punições comunitárias (o que pode ser mais bem percebido nas infrações mais graves, punidas com expulsão). Com essa posição social e limitações impostas, pode-se entender que o que podia ser usado para penalização no grupo era o que possuía maior valor físico e simbólico. As instituições mais importantes, que podiam ser revertidas de alguma maneira a ponto de serem utilizadas como recurso para as penalidades, eram o alimento (considerado “sagrado”), a participação social, os privilégios relacionados ao grau comunitário e, por fim, a própria comunidade (que gerou a pena de expulsão). Cada uma delas tornou-se o prisma pelo qual foram criadas as penalidades na *Yahad*. Eram elas que poderiam ser retiradas caso houvesse desobediência dos fiéis.

Na *Yahad*, os pactuantes aderiram aos ideais comunitários de maneira voluntária. Acreditavam que aquele era mesmo o veículo utilizado por Javé para trazer refrigério e a tão esperada salvação naqueles dias de grande tensão. Valorizavam avidamente todas as instituições e atribuições internas; além, é claro, da permanência dentro do grupo. Por isso, qualquer uma dessas punições tinha um impacto pessoal muito forte. Elas não se colocavam apenas como repreensões formais, realizadas de maneira particular, que visassem a correção da indisciplina social ou espiritual. Pelo contrário, eram visíveis e reconhecíveis a todos os indivíduos no interior do grupo.

O efeito causado nas pessoas que sofriam tais penalidades pode ser mais bem compreendido através da comparação com alguns grupos religiosos contemporâneos, sobretudo aqueles de tradição bíblica que são de difícil adesão e possuem estrutura interna rígida. Entre estes, existem punições que foram criadas sobre esta mesma perspectiva utilizada pelos criadores do código penal, ou seja, de impedir ou retirar o

os membros do grupo. Na opinião de Weinfeld, *o uso da propriedade na seita era comunal, mas os proprietários mantinham a posse real* (1986, p. 41). A conclusão que se depreende disso é que, se as posses comunais pertencentes ao infrator fossem suficientes para pagar a perda por ele cometida, seus bens seriam tomados e passariam a ser propriedade real da comunidade, mas ele era isento de penalidade. Caso seus bens não equivalessem ao total perdido, deveria ser aplicada punição.

contato do fiel com o que é considerado vital dentro do grupo. Punições similares às existentes na *Yahad*, como a exclusão de atividades em conjunto ou de participação em cultos, o rebaixamento de grau e mesmo a expulsão, podem ser encontradas entre eles. Ser rebaixado de grau, por exemplo, podia ser encarado como sinônimo de decréscimo da espiritualidade por seus pares, já que isso demonstrava que o sentenciado não se encontrava compatível ao nível em que estava até aquele momento. Outro exemplo, o da exclusão, proporcionava um conflito pessoal muito grande para o pecador. Enquanto todos da comunidade estavam reunidos, participando dos rituais característicos, o errante era obrigado a se manter isolado. Durante esse momento, ele estava ciente de que todos os outros estavam juntos em comunhão com o sagrado – com exceção de si mesmo. Sua posição era motivo de vergonha frente ao grupo e, é possível que, em alguns casos, ele fosse discriminado por seus pares.

As diferentes versões dos códigos penais da Yahad

A leitura do código penal de 1QS faz saber que essa unidade não possui a mesma natureza literária do restante do texto. Não muito tarde nas pesquisas de 1QS, os especialistas chegaram à conclusão de que seu código penal foi criado com base em um estudo diferente e somado ao restante do texto durante sua escrita. Isso foi confirmado a partir da publicação de textos fragmentários da c. 4 que contêm trechos desse mesmo código. Na edição 18 da série *DJD* (1996), foram publicados uma série de fragmentos considerados como pertencentes ao livro CD. Estes são conhecidos pela sigla 4QD^(a-h). Outro importante documento é o 4QSD, traduzido por Baumgarten em uma edição posterior da *DJD* (35 [1999]) com o nome *regras miscelâneas*.¹⁵⁵ O que chama a atenção nesses manuscritos é (1) a existência de códigos penais com normas não conhecidas no código penal de 1QS e (2) diferenças existentes em algumas normas que são comuns a 4QD e 4QSD para com as de 1QS.¹⁵⁶

¹⁵⁵ A tradução de 1QS é bastante antiga, publicada na primeira edição da *DJD*, em 1955, sob a responsabilidade de Milik. O fato de esse texto ter sido traduzido antes dos manuscritos da c. 4 colaborou para a conclusão de que o código penal de 1QS fosse um texto único dessa natureza, sem relação com qualquer outro MQ. Após a publicação dos textos fragmentários da c. 4, houve a necessidade de reconsiderar as conclusões consolidadas anteriormente acerca do processo de criação das normas dos MQ.

¹⁵⁶ Os textos de 4QD não puderam ser reconstruídos por inteiro devido ao seu estado fragmentário. No documento 4QSD, por ex., são inteligíveis apenas quatro de onze normas existentes no texto.

A tradução desses documentos renovou em muito o interesse pelas questões normativas da *Yahad* a partir de então. Com as análises do conteúdo desses manuscritos, a maior parte dos pesquisadores concluiu que suas normas pertencem a um código penal mais antigo que o de 1QS.¹⁵⁷ Desse momento em diante, com a possibilidade de comparação entre o material textual, foi aberto um caminho para a busca da “pré-história” do código penal. A procura por esse manuscrito “Q”, para alguns pesquisadores, trouxe também uma possibilidade concreta para se entender a evolução do campo judiciário e até mesmo o desenvolvimento histórico-social da *Yahad*.¹⁵⁸ Assim, seria possível criar uma escala temporal que permitisse elucidar os estágios mais remotos do grupo formador da *Yahad*, aclarar em que período essas normas teriam sido criadas e quais situações teriam sido vivenciadas pelo grupo durante esse processo (cf. HEMPEL, 1997, *passim*).

Muitos pesquisadores dedicaram parte de seu trabalho ao estudo da evolução textual dos livros normativos da *Yahad*, sobretudo 1QS. Livros inteiros e capítulos de livros foram escritos tendo como base os textos de 4QD, 4QS e 1QS, visando elucidar as variações textuais existentes entre eles. O objetivo aqui não é esse. É ressaltado apenas as mudanças em algumas normas, o acréscimo de normas e as diferenças na aplicação das penalidades. Isso basta para confirmar que, ainda que tivéssemos códigos penais, a “letra da lei” poderia não ser considerada de maneira estrita já que era submetida ao capital simbólico exercido pelas lideranças do grupo.

A primeira consideração que pode ser feita quando se comparam esses textos refere-se à ordem das normas. Nos códigos de 4QD e 4QSD, algumas delas não se dispõem seguindo a mesma ordem encontrada no de 1QS. Isso provaria que as normas do código penal de 1QS teriam sido manipuladas às mãos de seu redator, já que os

¹⁵⁷ Os manuscritos 4QD são datados como posteriores a 1QS. Entretanto, evidências internas desses manuscritos sugerem que eles representam um período redacional anterior a 1QS. Além dos textos 4QD, existem os 4QS (^{a-j}); cópias de 1QS encontradas na c. 4 que também apresentam mudanças na estrutura do texto. Esses manuscritos também são considerados, em sua maioria, como sendo anteriores a 1QS (cf. SCHOFIELD, 2009, pp. 2-7). Assim como os manuscritos 4QD, os 4QS são utilizados para provar que houve uma “evolução” textual e normativa entre eles e 1QS e que elas representariam também fases diferentes da comunidade.

¹⁵⁸ Segundo Hempel, esse código encontrado nos manuscritos 4QD representa as normas do grupo “mãe”, que estaria na base de fundação da *Yahad*. A autora acredita que a criação desse gênero não se deve à comunidade de 1QS e sim a um grupo “originário” que teria legado à *Yahad* um grupo maior e mais bem consolidado. As provas disso seriam as modificações posteriores feitas pelo círculo de 1QS (“*Yahad*”) em seu código penal, como o acréscimo de infrações, mudanças em algumas penalidades e, com base em outros textos de 1QS, a substituição do nome *rabbim* por *beney tzadoq* (filhos de Sadoc) – o que demonstraria uma revisão dos textos de acordo com uma liderança comunitária diferente (cf. 1997, pp. 342-348; 2003, p. 77).

outros códigos, mais antigos, representariam com maior “fidelidade” o código penal “original”. As comparações que trazem resultados mais interessantes, no entanto, estão relacionadas aos acréscimos e mudanças de conteúdo entre os códigos. Por isso, é fecundo comparar um desses com o de 1QS. Sugiro o maior e mais antigo deles, 4QD^a frag. 10, col. 1, vv. 14-15 - col. 2 vv. 1-15.

- 14- E aquele que mentir cientemente acerca das propriedades será excluído da pureza¹⁵⁹
- 15- por um ano e punido em sessenta dias. E aquele que fala com seu companheiro desonestamente [...]
- 1- duzentos dias e punido por cem dias. E se ele carrega malícia em um assunto capital ele não deve retornar
- 2- novamente. E aquele que acusa seu companheiro sem conselho deve ser excluído por um ano e punido por
- 3- seis meses. E aquele que falar com sua boca palavras tolas deve ser punido por vinte
- 4- dias e excluído por três meses. E aquele que interrompe e perturba a fala de seu companheiro
- 5- deve ser punido por dez dias. E aquele que se deita e dorme na reunião dos numerosos
- 6- deve ser excluído por trinta dias e punido por dez. E o mesmo se aplica àquele que abandona
- 7- a reunião dos numerosos sem permissão, por mais de três vezes em uma reunião,
- 8- deve ser punido por dez dias; mas se eles estiverem de pé para orar quando ele sair, ele deve ser punido por trinta
- 9- dias. E aquele que caminha nu em sua casa na presença de seu companheiro, ou fora num campo na presença
- 10- do povo, deve ser excluído por seis meses. (*vacat*) E aquele
- 11- que tirar para fora sua “mão” (pênis) de dentro de sua roupa, ou se está usando uma vestimenta que permita ver sua nudez, deve ser excluído por trinta
- 12- dias e punido por dez. E aquele que levanta sua voz em uma tola gargalhada deve ser excluído por
- 13- trinta dias e punido por quinze dias. E quem gesticula com sua mão esquerda
- 14- deve ser punido com dez dias. Aquele que difamar o
- 15- seu companheiro será separado da pureza por um ano e punido por (?) meses.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Sigo a tradução da *DJD* para esse texto. Nela, os tradutores não fazem o acréscimo “alimento reduzido” à penalidade *ne ‘enax*. Por si só, o texto não traz indícios específicos sobre que tipo de punição era representada por essa palavra – diferentemente do que ocorre em 1QS e 4QSD. O estado fragmentário do texto tampouco colabora. Quanto à exclusão, apenas a primeira linha do frag. 10, col. 1 e a última linha da col. 2 (que correspondem respectivamente às normas 1 e 21 do código penal de 1QS) há a palavra *taharat* (presente aqui como *taharah*), usada para representar o alimento puro. É preferível, nesse caso, seguir a tradução exata das palavras.

¹⁶⁰ Como sugerido pelo Prof. Dr. Edgard Leite, coloco em nota o texto hebraico para eventuais comparações. Ele foi extraído de *DJD* 18 (1996, p. 74). Foi reconstruído por Baumgarten, baseado em transcrições de Milik (as reconstruções do texto serão ignoradas). Alguns trechos são paralelos a outros encontrados em 4QD^c e 4QD^d. Segue o texto:

14- והאיש אשר ישקר בממון והוא יודע והבדילוהו מן הטהרה

Esse é o mais antigo entre os manuscritos 4QD, datado em *c.* 100-50 a.C. (cf. METSO, 2004, pp. 318-319).¹⁶¹ O frag. 10 é quase que por inteiro equivalente a 1QS 7:8-16, correspondendo às normas 12-21 (com exceção da 17).

As normas 13, 15-16 e 20 de 1QS são iguais em ambos os documentos. São comuns por possuírem a mesma penalidade (*ne'enax*) com a mesma duração. As normas 1 e 21, que possuem as duas penalidades mais utilizadas, também são análogas. No entanto, em 4QD^a é especificado o período de punição (*ne'enax* [o que não ocorre em 1QS]). Na norma 1, ela é de 60 dias. Na 21 é impossível saber devido ao estado do manuscrito (só se podem ler as palavras anterior e a posterior ao tempo de penitência). Entre as normas 12, 14, 18-19; inquestionavelmente comuns a ambos os documentos, nenhuma possui a pena de exclusão em 1QS. No manuscrito 4QD^a, por sua vez, ela é usada em todas essas. O período das punições (*ne'enax*) em 1QS também é menor.

As normas que apresentam maiores particularidades seguem a mesma tendência em 4QD^a. A norma *e aquele que acusa seu companheiro sem conselho deve ser excluído por um ano e punido por seis meses*, é um tanto obscura se se procura assemelhá-la à alguma norma do código de 1QS. Por possuir algumas palavras em comum, a que mais se aproxima dela é a norma 6. Assim como as normas 1 e 21, destacadas acima por registrarem um período específico para cada uma de suas punições, essa também faz distinção entre elas e aponta períodos diferentes para cada uma.

Não isenta de problemas é a norma *e aquele que fala com seu companheiro desonestamente [...] duzentos dias e punido por cem dias*. A primeira metade dela está

-
- 15- שנה אחת ונענש ששים יום ואשר ידבר את רעהו במרום
 - 1- מאתים ימים ונענש מאה יום ואם בדבר מות ינטור ולו ישוב
 - 2- עוד ואשר יצחה את רעהו שלו בעצה והובדל שנה אחת ונענש
 - 3- ששה חודשים ואשר ידבר בפיהו דבר נבל ונענש עשרים
 - 4- יום והובדל שלושה חודשים ואשר ידבר בתוך דברי רעהו ופרע
 - 5- ונענש עשרת ימים ואשר ישכב וישן במושב הרבים ה
 - 6- והובדל שלושים יום ונענש עשרת ימים וכן לאיש הנפטר
 - 7- אשר לו בעצת הרבים והנם שלוש פעמים על מושב אחד
 - 8- ונענש עשרה ימים ואם יזקפו ונפטר במושב ונענש שלושים
 - 9- יום ואשר יהלך לפני רעהו ערום בבית או בשדה הלך ערום לפני
 - 10- הבריות והובדל ששה חודשים (*vacat*) ואשר
 - 11- יוצא את ידו מתחת בגדו והואה פוח ונראתה ערותו והובדל שלושים
 - 12- יום ונענש עשרה והשסוחק בסכלות להשמיע קולו והובדל
 - 13- שלושים ונענש חמשת עשר ימים והמוציא את ידו השמאלית
 - 14- לשח בה ונענש עשרה ימים והאיש אשר ילך רכיל
 - 15- ברעהו והבדילוהו מן הטרהרה שנה אחת ונענש (?) חודשים

¹⁶¹ As datações do livro de 1QS giram em torno de 100-75 a.C. (cf. METSO, 1997, p. 13-14).

na linha final do frag. 1. Há traduções em que essa linha simplesmente não é presente, devido ao estado deteriorado do texto.¹⁶² Pela reconstrução de Baumgarten, ela pode ser identificada como sendo a norma 7 do código penal de 1QS, graças à fórmula *ve- 'axer idaber 'et re 'ehu bamarom*. A primeira penalidade dessa norma também é afetada por problemas com o manuscrito. Não é possível atestar que tipo de pena tinha a duração de *duzentos dias*. Contudo, a julgar pela constância desses códigos, a possibilidade de que ela tenha sido qualquer outra que não a exclusão é ínfima. Comparando-a com sua correspondente em 1QS, essa norma possui uma pena a mais (ambas registradas em dias ao invés de meses).

Por fim, a infração *se ele carrega malícia em um assunto capital*, é a única em que é possível encontrar a pena de expulsão nesse documento. Essa norma não está presente em 1QS e em nenhum dos 4QD. Como será observado à frente, as infrações que recebem a expulsão como penalidade possuem uma lógica diferente, por isso devem ser trabalhadas de outra maneira.

O que chama a atenção na comparação entre estes dois documentos é que algumas infrações que são comuns a ambos possuem punições com rigores diferentes. Em 4QD^a, a maioria das normas possui uma penalidade a mais. Nos manuscritos 4QD^e e 4QSD, as normas que possuem as mesmas penalidades de 4QD^a seguem o mesmo padrão. Outras, que são encontradas apenas em 4QD^e ou 4QSD e possuem paralelos em 1QS, também são mais rigorosas em suas punições.

Muitas questões já foram levantadas acerca da existência de códigos penais diferentes na *Yahad*. Por que códigos penais mais antigos continuaram a ser copiados dentro da comunidade mesmo depois de terem sido feitas mudanças em seus conteúdos?¹⁶³ Que punições eram aplicadas para os transgressores, as mais rígidas (4QD) ou as mais lenientes (1QS)? Muitas outras questões poderiam ser levantadas. Contudo, devido à ausência de material, é possível que a maior parte delas provavelmente permaneça sem resposta.

¹⁶² Como a *SV* de Martínez.

¹⁶³ O mesmo ocorreu com os manuscritos 4QS (cf. SCHOFIELD, 2009, p. 6).

Sem propor respostas específicas sobre essas mudanças, como já arriscado por outros pesquisadores,¹⁶⁴ pode-se destacar, antes de tudo, a postura do grupo como entidade autônoma salvacionista. A *Yahad* tinha considerável autonomia no campo normativo para a criação de leis e penalidades – independentemente de possuírem ou não raiz bíblica. Suas lideranças, que detinham o capital simbólico e o poder de manipulação dos bens de salvação, delinearão com liberdade os limites dos indivíduos. Quando necessário, inseriram novas normas de acordo com novas situações vivenciadas. As penalidades possivelmente mantiveram-se as mesmas por toda a vida da comunidade (já que eram limitadas por sua estrutura social e pela configuração da sociedade em que o grupo estava inserido), mas, como sugerem os textos, podiam variar em rigor (o que possivelmente não ocorria com a pena de expulsão).

Como tantos outros grupos religiosos estritos, a *Yahad* tinha lideranças que eram reconhecidas como divinamente orientadas e possuíam grande economia de capital simbólico. Não é incomum, em tais grupos, que as deliberações de seus conselhos sejam mais valorizadas que registros escritos (material que pode diminuir o poder e a liberdade das lideranças). Ainda que não estivessem por escrito, outros atos considerados infracionais, que pudessem brotar no interior da *Yahad* de acordo com situações particulares, eram coibidos com determinações diretas de suas lideranças.

Considerações sobre a formação do campo normativo da Yahad

Na historiografia dos MQ, são encontradas duas tendências que tratam da origem das normas da *Yahad*: uma as considera como baseadas na tradição religiosa-cultural e outra como próprias de uma coletividade com características sociais rígidas. Até um período recente, em que os estudos dos MQ não haviam se alargado entre pesquisadores das ciências sociais, a primeira opção foi mais utilizada. Os estudos teológicos se fizeram presentes com força, mas as abordagens que envolvem perspectivas sociais foram escassas. Isso é refletido em algumas pesquisas que não dão

¹⁶⁴ Por exemplo, o grande erudito bíblico, Józef T. Milik, nos primeiros estudos sobre a legislação de 1QS, propôs que o fervor da comunidade havia diminuído com o tempo (cf. 1959. pp. 83-93). Depois dele, outros autores seguiram a mesma linha de pensamento, discutindo que “estágios” seriam representados por estas mudanças com o passar das décadas e quais suas características – geralmente, seguindo uma linha contínua em direção a uma postura mais leniente (cf. BAUMGARTEN, 1992, p. 268).

respostas satisfatórias sobre as relações sociais da comunidade para com a sociedade judaica do período. Certas questões são ininteligíveis se consideradas apenas pelo viés religioso, mas poderiam ser mais bem elucidadas se associadas à realidade da inteira sociedade.¹⁶⁵ Um dos pioneiros na análise social das leis da *Yahad*, sobretudo do código penal de 1QS, foi Moshe Weinfeld. Para ele, essas leis não possuíam relação com o universo religioso judaico e sim com a postura social adotada pela comunidade. Após considerar outros códigos organizacionais, de conduta e normativos de associações, “guildas” e “seitas” do período helenístico-romano, ele conclui que: *A evidência fornecida nesse estudo mostra que as regras de organização da seita de Qumran não possuem relação com ideais judaicos específicos* (1986, p. 71).¹⁶⁶ Em períodos mais recentes, sobretudo após a publicação completa dos MQ e sua ampla disponibilização para o mundo acadêmico, várias pesquisas têm se utilizado de ferramentas das ciências sociais.

As lideranças responsáveis pela formulação do campo normativo da *Yahad* residiram em um ambiente com características particulares: espaço físico pequeno, povoado e de relativo afastamento social. Suas normas, sobretudo as de seus códigos penais, foram pensadas de maneira a permitirem a manutenção de uma coletividade em um ambiente com tais características. Era necessário que se estabelecessem regras de convívio que preservassem a sociabilidade nesse ambiente e que salvaguardassem as representações simbólicas do grupo.

Por seus códigos penais e os outros conjuntos normativos considerados nesse capítulo, pode-se concluir que a maior parte do que era considerado ato infracional nessa comunidade era o que ameaçava o bem estar coletivo, a organização estrutural interna, a existência física da comunidade, e também a transgressão às leis bíblicas. Nos códigos penais comunitários, eram poucas as normas que se referiam especificamente a

¹⁶⁵ De fato, a natureza e o número de fontes existentes sobre a sociedade judaica desse período, favorece o estudo que foque perspectivas religiosas. Muitos desses estudos são de grande competência. A tentativa de Shemesh em atribuir as infrações do código penal a estudos de narrativas e dos códigos penais bíblicos é deveras interessante. A maneira com que relaciono as infrações, inclusive, concorda em alguns aspectos com a parte em que ele propõe como sendo de inspiração levítica. O que é questionado aqui é a falta de recursos propostos por outras ciências humanas. A desconsideração de princípios metodológicos das ciências sociais no campo normativo da *Yahad*, por exemplo, têm resultado na conclusão de que sua construção ocorreu com parca independência, sem que fosse concorrente religiosamente e opositora ao monopólio jurídico do governo asmoneu. Muitas de suas normas não são encaradas como oriundas de um grupo religioso autônomo que pensou a si próprio e se criou dentro do ambiente que habitava.

¹⁶⁶ Weinfeld faz, com esse comentário, uma crítica a um trabalho de Schiffman, que dizia que *essas normas foram criadas para cumprir ideais inerentes na Bíblia* (1986, p. 71).

questões religiosas, uma vez que a maior parte delas já estava presente nos códigos penais bíblicos. Suas regras foram elaboradas para regular as relações existentes no interior do grupo e dele para com o meio externo. Algumas delas misturam bases diferentes; seja a estrutura organizacional adotada, a cultura ou a religião, mas todas elas foram significadas religiosamente entre o grupo.¹⁶⁷

A *Yahad* se considerava como o verdadeiro Israel, o único meio salvacionista existente. Como esse foi o veículo escolhido por Javé para concretizar sua promessa, foi-lhe outorgada, em conjunto, a liberdade necessária para que ela pudesse lidar com suas disposições no mundo em que se encontrava. Vários exemplos dessa autonomia podem ser encontrados nos MQ. No campo teológico, as pesquisas indicaram um número considerável de doutrinas (pouco ou bastante evoluídas) exclusivas ao grupo. Essa liberdade é encontrada também em outros campos, principalmente o normativo; que lida com questões importantíssimas relacionadas à organização e a existência da comunidade. O grupo teve autonomia suficiente para criar leis seguindo suas próprias disposições. As mais específicas, principalmente, só poderiam surgir com aquela estrutura social assumida e naquele tipo de ambiente em que a comunidade residiu. Isso é muito claro pelas normas encontradas nos códigos penais do grupo.

As penalidades criadas pela *Yahad* são a prova mais clara de sua autonomia no campo judiciário. Se algumas infrações podem ser consideradas como fruto da exegese bíblica, isso definitivamente não ocorre com as penalidades. Elas tinham uma relação íntima com as representações do grupo. Pelo grau de severidade de cada uma delas pode-se entender o valor do objeto violado. As restrições foram extraídas de objetos diferentes, o que demonstra que cada um deles possuía uma importância particular, responsável por gerar níveis específicos de interdição e punição.

A mais importante instituição era a própria existência física da comunidade. Nenhuma das instituições internas poderia ser mais importante do que a própria estrutura sócio-espiritual que as abrigava. Assim, como percebido por seus códigos penais, ela mesma serviu como prisma para a criação de sua punição mais severa – a

¹⁶⁷ De fato, algumas normas um tanto “esdrúxulas”, como *não cuspir* ou *não rir estupidamente*, parecem não reter algum grau de sacralidade. Poderiam ser consideradas apenas como regras de comportamento. Entretanto, é muito difícil que a comunidade as encarasse dessa maneira. Qualquer uma dessas infrações, se cometidas dentro da comunidade, estariam sendo realizadas dentro de um território considerado sagrado. De qualquer maneira, a punição estaria sendo aplicada por má conduta em local espiritual.

expulsão. Como a comunidade se promovia como o único veículo de salvação entre seus pactuantes, essa possibilidade era algo que podia ser-lhes tirada em caso de graves transgressões. Essas considerações introdutórias sobre as normas e punições existentes na *Yahad* são fundamentais para que se compreenda de maneira clara que tipo de estrutura sociorreligiosa e qual cenário social foi responsável por permitir a criação de uma penalidade como a expulsão. Sem essa base, seria difícil vislumbrar o nascimento de um procedimento punitivo tão inovador para um grupo social naquele período histórico.

Capítulo 3

A substituição da violência física pela violência simbólica

É interessante que se esquadrinhe, primeiramente, como a expulsão era concebida no interior da *Yahad*. O uso dela era encarado por seus membros exclusivamente pelo ponto de vista religioso e a justificativa para sua aplicação era dada por meio de sua perspectiva dualista. Elucidado o ponto de vista religioso, pode-se alcançar um estrato menos explícito, em que se pode ver a função social da expulsão dentro dessa comunidade. Por fim, a parte mais ousada será a busca pelo nascimento da expulsão nessa comunidade. Essa última etapa só é possível de ser alcançada se relacionarmos intimamente as fontes produzidas pelo grupo com a sociedade em que ele esteve inserido. Para tanto, serão utilizados os princípios sociológicos de Norbert Elias, que, mais do que posicionar um grupo social entre as redes de relação de uma determinada sociedade, propõe os limites aos quais os indivíduos estão submetidos.

A di/visão do espaço espiritual e a expulsão

As normas expulsórias encontradas nos livros normativos da *Yahad* apresentam um grau de complexidade social muito maior do que o restante existente em seus códigos penais. Diferentemente das que estão relacionadas apenas com sua organização interna, que possuem como foco o comportamento dos indivíduos – como em uma associação ou grupo de naturezas diversas –, as normas expulsórias estão relacionadas com a existência física do grupo e sua posição naquele cenário social. Elas compõem uma “muralha simbólica” que se encontra no limiar de dois espaços diferentes, considerados pela comunidade como sagrado e profano (cf. SIVAN, 2003, p. 33-37).

Na cosmovisão da *Yahad*, os espaços sagrados e profanos, fossem eles espirituais ou físicos, não poderiam ser harmonizados. Para que fosse possível a separação dos elementos ligados a esses dois espaços, era necessário converter suas representações em normas, responsáveis por criar uma rígida separação e delimitação espiritual e física das fronteiras da comunidade e direcionar a conduta de seus pactuantes. Nesse último caso, por exemplo, a maneira dualista incorporada pelos membros do grupo, fazia com que, mesmo quando estavam em espaços profanos, seu comportamento fosse orientado por princípios ligados ao que era considerado sagrado pelo grupo.

Se o dualismo era um paradigma central para a *Yahad*, é possível concluir que em seu interior – visto inteiramente como um espaço sagrado – não poderia haver algo que pertencesse ao mundo profano. As barreiras simbólicas não permitiam que seus elementos adentrassem ao espaço sagrado da comunidade. Isso colocaria em xeque a saúde da entidade e minaria as estruturas que a sustentavam. O processo de admissão, por exemplo, procedimento que era efetivado no limiar entre os dois mundos, demonstra o quão difícil era a penetração para o espaço sagrado. Ele impunha ao postulante uma série de exigências rígidas que definitivamente não seriam cumpridas por alguém que não possuísse grande interesse em abdicar do mundo em que vivia e se tornar um membro do grupo. Todo esse processo era realizado sob minuciosa observação, com o objetivo de se certificar de que esse indivíduo abrisse mesmo mão de sua “velha personalidade”, representante do mundo profano o qual outrora pertencia. Dessa maneira, o mal era barrado ao tentar adentrar na comunidade.

Ainda que as barreiras de contenção do mal fossem bastante efetivas para a manutenção da pureza na *Yahad*, elas não eram suficientes para afastar todas as possibilidades de existência do profano. Havia também a possibilidade de que elementos pertencentes ao mundo profano emanassem dentro do próprio espaço sagrado. As descrições encontradas nos MQ mostram que havia preocupação com o pecado originado no interior da comunidade. Se essa possibilidade fosse inexistente, não haveria leis internas que punissem pessoas por desvios. Os códigos penais são os exemplos mais bem acabados dessa preocupação. Quais medidas eram tomadas quando atos considerados pertencentes ao universo profano eram cometidos dentro de seu local sagrado, em sua própria comunidade-Templo? Como considerado anteriormente, a principal medida era a penalização dos indivíduos que ultrapassavam suas barreiras morais. A expulsão, mais do que qualquer outra penalidade criada em seu interior, visava manter a ordem e eliminar a possibilidade de nascimento e permanência do mal dentro daquele espaço.

O confronto ao sagrado devia ser coibido para que o caos, transfigurado do modelo celeste para o nível comunitário, não fosse instaurado. Nesse nível, podiam ser criadas medidas concretas, para corrigir as deturpações da ordem. A expulsão foi a mais importante delas, utilizada para acabar com conflitos acentuados com o sagrado. O hino que descreve o processo de admissão, presente em 1QS, pode ajudar a entender esse ponto de vista religioso da *Yahad*:

¹ E os sacerdotes abençoarão todos
² os homens do lote de Deus
 que caminham perfeitos em todos os seus caminhos e dirão:
 “Que vos abençoe com todo o bem
³ e que vos guarde de todo o mal.
 Que ilumine vosso coração com a inteligência de vida
 e vos agracie com conhecimento eterno.
⁴ Que eleve sobre vós o rosto de sua graça
 para paz eterna”.
 E os levitas amaldiçoarão todos os homens
⁵ do lote de Belial. Tomarão
 a palavra e dirão:
 “Maldito sejas por todas as tuas ímpias obras culpáveis.
 Que te entregue (Deus) ao terror,
⁶ em mãos aos vingadores de vinganças.
 Que faça cair sobre ti a destruição
 pela mão de todos os executores de castigos.
⁷ Maldito sejas sem misericórdia,
 pelas travas de tuas obras,
 e sejas condenado
⁸ à obscuridade do fogo eterno.
 Que Deus não tenha misericórdia quando o invocares,
 nem te perdoe quando expires tuas culpas.
⁹ Que ele erga o rosto de sua ira para vingar-se de ti,
 e não haja paz para ti
 na boca dos que intercedem”.
¹⁰ E todos os que entrarem na aliança dirão depois dos que abençoam e
 os que amaldiçoam: “Amém, Amém”.
¹¹ *Vacat.* E os sacerdotes e os levitas continuarão dizendo:
 “Maldito pelos ídolos que seu coração venera
¹² quem entra nesta aliança
 deixando diante de si seu tropeço culpável
 para cair nele.
¹³ Quando escuta as palavras desta aliança,
 felicita-se em seu coração dizendo:
 ‘Terei paz,
¹⁴ apesar de que ando na obstinação de meu coração’.
 Porém seu espírito será destruído,
 o seco com o tímido, sem perdão.
¹⁵ Que a ira de Deus e a cólera de seus juízos
 o consumam para destruição eterna.
 Que se lhe peguem todas
¹⁶ as maldições desta aliança.
 Que Deus o separe o mal,
 e que seja cortado do meio de todos os filhos da luz
 por apartar-se do seguimento de Deus
¹⁷ Por causa de seus ídolos e de seu tropeço culpável.
 Que ponha o seu lote entre os malditos para sempre” (2:1-17).

A primeira parte do hino retrata a divisão cósmica concebida pela *Yahad* (vv. 1-10). São dois os lados, cada um com seu quinhão: aqueles que haviam aderido a ela receberiam bênçãos, enquanto os que permanecessem entre o *lote de Belial*, maldições (cf. ARNOLD, 2006, pp. 67-69). Na segunda parte (vv. 11-17), é demonstrado que o

princípio aplicado para com esses deveria ser o mesmo para com membros que se voltassem contra a comunidade: *Que Deus o separe o mal, e que seja cortado do meio de todos os filhos da luz por apartar-se do seguimento de Deus.*

Esse hino é um dos exemplos que apresenta, de maneira clara, como a prática da expulsão foi concebida pela lógica dualista da *Yahad*. Na prática, esse viés religioso sob o qual a expulsão era considerada era também o mesmo usado para justificar o porquê de indivíduos serem expulsos. A ameaça à estrutura social da comunidade e o desafio ao corpo de especialistas responsável pela reprodução eram dissimulados, ficando de maneira explícita apenas o discurso religioso. Os esclarecimentos dados ao expulsando eram puramente religiosos, baseados na doutrina do dualismo.

Que tipo de atitudes, uma vez cometidas dentro da *Yahad*, eram consideradas como pertencentes ao mundo profano? Para que essa questão seja respondida, é necessário que se faça uma análise do que ela considerava como motivo para expulsão. Com isso, é possível ir além de seu dualismo; alcançando nada menos que as raízes histórico-culturais e as questões sociais ligadas à prática da expulsão. Mais ainda: considerando as causas que levavam à expulsão na *Yahad* em um cenário social mais amplo, é possível depreender os motivos que estiveram envolvidos na criação dessa prática durante o processo histórico-social que se transcorria na sociedade judaica da segunda metade do séc. II a.C., período que corresponde às primeiras décadas de existência da *Yahad*.

Considerações sobre as normas expulsórias

Basicamente, as descrições mais objetivas sobre a expulsão na *Yahad* são provenientes de seus códigos penais. Um deles, o código penal de 1QS, considerado anteriormente, possui parte dos registros sobre a prática da expulsão.¹⁶⁸ Além do código

¹⁶⁸ Com o objetivo de facilitar as considerações, as normas expulsórias do código penal de 1QS serão dispostas novamente.

de 1QS, existem os de 4QD, que também possuem algumas normas expulsórias particulares.¹⁶⁹ Todas elas serão analisadas agora em conjunto.

- 1QS 7:18-19¹⁷⁰ (norma 22)

ואיש ברבים ילכ רכיל לשלח הואה מאתם ולוא ישוב עוד

E aquele que difamar os numerosos será expulso do meio deles e não voltará novamente.

- 1QS 7:19¹⁷¹ (norma 23)

והאיש אשר ילון על יסוד היחד ישלחהו ולוא ישוב

E o homem que murmura contra o ensinamento secreto da *Yahad* será expulso e não mais voltará.

- 4QD^e, frag. 7, col. 1, v. 11¹⁷²

והאיש [אשר ימאס] א[ת משפט הרבים ויצא ו]לא ישוב עוד

E o homem que despreza a lei dos numerosos deverá partir e não retornar novamente.

- 1QS 7:24-26¹⁷³ (norma 26)

כול איש אשר יהיה בעצת היחד [...] על מלואת עשר שנים (vacat) [...] ושבה רוחו לבגוד ביחד ויצא מלפני הרבים ללכת בשרירות לבו לוא ישוב אל עצת היחד עוד

Todo homem que esteve no conselho da *Yahad* [...] por dez anos completos (vacat) que volta seu espírito, abandona a *Yahad* e deixa os numerosos, caminhando segundo as inclinações de seu coração, não mais retornará ao conselho da *Yahad*.

- 1QS 7:26-27 (norma 27)

¹⁶⁹ Os textos em hebraico de 4QD são extraídos da *DSSR*. Com exceção da norma de 4QD^a, frag. 10, col. 2, vv. 1-2 (traduzida para o inglês por Baumgarten), a tradução de todas as outras são de responsabilidade do presente autor.

¹⁷⁰ Encontrada também em 4QD^e frag. 7, col. 1, vv. 6-7 e 4QD^b frag. 6 a-e, vv. 2-3.

¹⁷¹ Encontrada também em 4QD^b frag. 6 a-e, vv. 3-4.

¹⁷² Encontrada também em 4QD^b frag. 9, col. 6, vv. 1-2.

¹⁷³ Encontrada também em 4QS^e col. 2 (frags. 2 a i, 2 b-d), vv. 5-7.

ואיש מאנשי היחד אשר יתערב עמו בטהרתו או בהונו אש[ר] הרבים והיה משפטו כמוהו לשל[ח]ו [

E o homem pertencente à *Yahad* que se envolve com ele em sua pureza ou em seus bens que [...] os numerosos, sofrerá o mesmo: que seja expulso.¹⁷⁴

- 4QD^a, frag. 10, col. 2, vv. 1-2

ואם בדבר מות ינטור ולו ישוב עוד

E se ele carrega malícia em um assunto capital ele não deve retornar novamente.

- 1QS 6:27-72¹⁷⁵ (norma 3)

ואשר יזכיר דבר בשם הנכבד על כול ה [] ואם קלל או להבעת מצרה או לכול דבר אשר לו { } הוא קורה בספר או מברכ והבדילו ולוא ישוב עוד על עצת היחד

E aquele que mencionar uma palavra por cima do nome venerável em voz alta, [se em ...] amaldiçoando ou tomado pela ira momentânea ou qualquer outra coisa que se [...], ou enquanto se estiver lendo um livro ou bendizendo, será expulso e não voltará ao conselho da *Yahad* novamente.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Existem outras passagens que descrevem a mesma obrigação para com os que eram expulsos, mas com alguma variação textual. Isso ocorre com 1QS 8:23-24, 4QS^b col. 9 (frag. 4), vv. 8-13, e em 4QD^a frag. 11, vv. 14-16 (cf. CD 20:6-8).

Em suas considerações, Baumgarten (1992) e Shemesh (2002, 2008) não trataram esse trecho como sendo uma norma específica. A maior parte dos pesquisadores o enxerga apenas como a continuação da norma anterior. De fato, o autor do código penal trata de uma temática comum entre as normas 25 e 27 (que pode ser ainda mais estendido, começando com a norma 21). A maneira como considerado aqui, entretanto, leva em questão a descrição de um ato diferenciado, que é específico e recebe uma punição por isso. O foco da norma é impedir a convivência (ou qualquer outro tipo de relação) de um membro ativo com outro que tenha sido expelido.

¹⁷⁵ Encontrada também em 4Q261 frag. 4a-b, vv. 1-4.

¹⁷⁶ Alguns pesquisadores consideram a expressão '*etzat ha-Yahad* (עצת היחד), traduzida normalmente por *conselho da comunidade* (TQ) ou *partido da Yahad* (DSSR), represente um grupo especial dentro da comunidade. Essa conclusão advém, sobretudo, da leitura de 1QS 8:1-2, que diz: *No conselho da comunidade haverá doze homens e três sacerdotes, perfeitos em tudo o que tiver sido revelado de toda a lei, para praticar a verdade, a justiça, o juízo, o amor misericordioso e a conduta humilde...* (ver a problematização feita por Metso sobre essa passagem em 2006, pp. 231-232). De fato, havia um grupo de sacerdotes, em companhia de membros escolhidos da comunidade, que detinha atribuições judicativas, legislativas e executivas (Josefo também faz a descrição a um "tribunal" entre os essênios da comunidade à qual se iniciou [cf. GJ 2:145]. Para descrições mais aprofundadas sobre as funções desse grupo em Qumran, confira WEINFELD, 1986, p. 16-19). No entanto, existem evidências mais claras que apontam para outra direção. Em outras passagens, é clara sua aplicação à inteira comunidade (autores mais antigos, como Forkman (1972, p. 50), já haviam esboçado essa opinião [veja a extensa discussão de Metso em Whom does the term *Yahad* identify? In: HEMPEL, Charlotte. LIEU, Judith M. *Biblical traditions in transmission: Essays in honour of Michael Knibb*. Leiden: Brill, 2006]). Ela está presente em algumas normas que possuem a penalidade de expulsão – o que ajuda a definir seu sentido. Ser impedido de "retornar ao conselho da comunidade" era o mesmo que não poder regressar à *Yahad*.

- 4QD^e, frag. 7, col. 1, vv. 12-13¹⁷⁷

ו[אשר יקרב לזנות] לאשתו אשר לוא כמשפט ויצא ו[ל]וא ישו[ב] עוד

E aquele que se aproxima para fornicar com sua esposa, contra a lei, deve partir e não retornar novamente.

- 4QD^e, frag. 7, col. 1, vv. 13-15

ואשר ילון על האבות] ישלח [מן העדה ולא ישוב] [ואם על האמות ונענש עשר] ת [ימים כי אין לאמ]ו[ת רוקמה בתוך העדה

E aquele que murmura contra os pais deve ser expulso da congregação e não mais voltará, mas se murmurar contra as mães, deverá ser penalizado por dez dias, uma vez que as mães não possuem a mesma autoridade dentro da congregação.

- 1QS 8:21-23

כול הבא בעצת הקודש ההולכים בתמים דרכ כאשר צוה כול איש מהמה אשר יעבר דבר מתורת מושה ביד רמה או ברמיה ישלחו מעצת היחד

Todo o que entrar no conselho de santidade dos que andam no caminho perfeito como foi ordenado, qualquer deles que transgredir uma palavra da lei de Moisés presunçosamente ou por negligência, será expulso do conselho da *Yahad* e não retornará de novo.

Essas são as descrições mais claras sobre a prática da expulsão nos MQ.¹⁷⁸ Elas se apresentam em forma de leis, mostrando a infração e a punição. Se esses registros não existissem, poderia haver dúvida sobre a existência real dessa prática na *Yahad*. Passagens que não se colocam de forma objetiva, como as que estão englobadas pelo dualismo do grupo, poderiam ser retratadas como descrições simbólicas relacionadas à divisão do cosmos e distanciadas de uma prática real. Com exceção da norma *qualquer deles que transgredir uma palavra da lei de Moisés presunçosamente ou por negligência*, todas as outras estão presentes nos códigos penais comunitários. Esse fato contribui para a certeza da existência real dessa prática, uma vez que suas normas descrevem claramente o ato infracional e a punição de expulsão.

¹⁷⁷ Encontrada também em 4QD^b frag. 9, col. 6, vv. 4-5.

¹⁷⁸ Outras listagens contendo apenas normas expulsórias podem ser encontradas com Forkman (1972, p. 46), Weinfeld (1986, pp. 41-42), Shemesh (2002, p. 70) e Gillihan (2012, p. 219).

Pode ser sugerida uma divisão entre essas normas com base em seu foco. Parte delas foi criada visando coibir a rebeldia de membros da *Yahad* contra suas próprias representações. Elas discorrem sobre temas associados à desobediência e à apostasia. As infrações são exclusivas às representações da *Yahad* e não possuem relação com temas comuns à sociedade judaica do período. Por seu grau de exclusividade, essas normas são as que mais bem se enquadram com a perspectiva de grupo marginal, agremiação, associação ou comunidade religiosa utópica. As normas restantes, ao contrário, não discorrem sobre temas particulares a essa comunidade. Elas possuem paralelos com tradições antigas e apresentam como a *Yahad* as repensou pelo tempo em que seus códigos penais foram redigidos. São elas que permitem entender com melhor clareza a configuração social que serviu de base para a origem da expulsão. Ambos os grupos nos auxiliam a compreender as várias facetas existentes na prática da expulsão, como a liberdade de criação no campo normativo e de interpretação das tradições legais antigas.

Normas expulsórias

Temas exclusivos à <i>Yahad</i> (comunitários)	Temas conhecidos pela tradição bíblica e sociedade (nacionais)
• <i>difamar os numerosos</i> • <i>murmurar contra o ensinamento secreto</i> • <i>desprezar a lei dos numerosos</i> • <i>voltar-se e abandonar a Yahad</i> • <i>envolver-se com alguém expulso</i> • <i>carregar malícia em um assunto capital</i>	• <i>profanar o nome divino</i> • <i>fornicar com a esposa contra a lei</i> • <i>murmurar contra os pais</i> • <i>transgredir uma palavra da lei de Moisés presunçosamente</i>

A existência de normas expulsórias com temáticas diferentes força uma série de questionamentos que devem ser colocados a cada uma delas de maneira particular. As que possuem temas exclusivos ao grupo podem ser consideradas primeiramente.

Seguindo essa ordem sugerida, a primeira norma expulsória a ser considerada será *difamar os numerosos*. Deixar claro quem eram os numerosos é fundamental para entender o direcionamento dessa norma. Ela trata da difamação contra os *rabbim* (רבים)

[*numerosos*]). Essa palavra é bastante comum em 1QS, usada para representar toda a coletividade, tanto a instituição quanto seus filiados.¹⁷⁹ Essa norma não se refere a ofensas entre indivíduos no interior da comunidade. Para isso, havia normas específicas, como a norma 21, anterior a ela no código penal de 1QS. Também, essa norma não pode ser considerada como destinada a indivíduos de fora do grupo, que não fossem pactuantes da comunidade. A pena de expulsão só podia ser aplicada a alguém de dentro. Quando o repúdio à instituição e seus membros parte de indivíduos que não pertencem ao grupo, a visão dualista de comunidades religiosas exclusivistas absorve os ataques sem grandes dificuldades: é um ataque do mal contra o bem, já previsto em suas perspectivas escatológicas. O mundo exterior é tido como corrupto e por isso suas determinações não devem afetar o grupo. Os indivíduos que as promovem são simplesmente ignorados. O mesmo não acontece quando o ataque parte de indivíduos do próprio grupo.¹⁸⁰

O objetivo das lideranças de um grupo religioso ao criar normas que condenem a rebeldia é manter a coesão e o controle do corpo coletivo, ao mesmo tempo em que se mantém como empresa de salvação reconhecida para sua clientela. A difamação da *Yahad* por seus membros era considerada como apostasia. Caso algum membro difamasse os *numerosos*, estaria atacando sua existência concreta. Diferentemente de uma contestação vinda de fora, essa estaria nascendo dentro do espaço sagrado por parte de um membro do grupo. Esse indivíduo, conhecedor da revelação legada exclusivamente ao grupo, rompe com o equilíbrio interno a partir do momento em que ataca seus próprios pares. Depois de aceitar a mensagem sagrada, ele nega que o caminho proposto por essa instituição seja o correto, atacando a legitimidade do discurso religioso e seu monopólio da salvação. Qual foi a medida escolhida para lidar com casos dessa natureza? Em situações de difamação contra os *numerosos*, era impossível harmonizar o posicionamento religioso da comunidade com aquele tomado pelo infrator. Por isso, os que difamavam seus irmãos deviam ser expelidos da

¹⁷⁹ Segundo Hempel, a expressão “os *numerosos*” é o termo favorito para a comunidade de 1QS (1997, p. 343). Essa palavra também é encontrada em CD, mas sua ocorrência é menor. Nesse texto, o termo preferido é ‘*edah*’ (עדה), traduzido normalmente como *congregação*. Tal fato é usado por alguns pesquisadores para explicar que estes textos foram redigidos por círculos diferentes.

¹⁸⁰ É possível que, devido ao grau de exclusivismo do grupo e a maneira pela qual interpretava a religião, os ataques às representações da *Yahad* tenham sido constantes. Ela se colocou como uma empresa de salvação em meio a outras, compartilhando um espaço em que havia concorrência. Outras empresas de salvação também reivindicavam legitimidade no campo religioso e atacavam suas concorrentes – a *Yahad* mesmo parece ter sido literalmente perseguida e não apenas difamada. A intensa produção literária da *Yahad* é uma prova de sua luta para se sobressair frente a outros grupos.

coletividade. Essa era a medida mais apropriada a ser tomada para com aqueles que se voltavam contra seus irmãos de fé e a instituição que os acolhera.

Os motivos que levavam um pactuante a se voltar contra a *Yahad* eram, certamente, os mesmos encontrados em grupos religiosos rígidos contemporâneos. É possível que os casos de difamação partissem de indivíduos que viam suas esperanças na comunidade esgotadas. Outra possibilidade é de que essa norma fosse um “alerta” contra membros que se sentiam injustiçados com algum julgamento desfavorável do corpo dirigente. Com ela, a vingança era impossibilitada, pois, caso se concretizasse, a medida retroativa adotada seria de extrema severidade. Em qualquer caso, punir com severidade a difamação contra correligionários, que compartilhavam dos mesmos bens de salvação, era uma maneira de proteger a instituição como um todo.

A apostasia é a forma mais incisiva de contestação para com valores religiosos. Ela surge no interior do grupo, no local mesmo em que esses valores são compartilhados e recebem reconhecimento. O agente que promove a contestação é um dos indivíduos integrantes desse espaço. O discurso religioso é produzido por um corpo de produtores especializado. Ele legitima o poder ao mesmo tempo que monopoliza a interpretação dos bens de salvação. Qualquer interpretação diferente é combatida por ser considerada também herética. Ela ameaça, além do discurso, o poder legitimado e o consumo da ortodoxia entre a clientela (cf. BOURDIEU, 1999, pp. 38-40).

A *Yahad* considerava a difamação contra ela um ato de apostasia. Suas ideologias religiosas eram protegidas da heterodoxia por leis mais específicas. Isso é evidenciado com as normas *murmurar contra o ensinamento secreto da Yahad* e *desprezar a lei dos numerosos*. Ambas foram formadas de uma base comum, onde o conjunto doutrinal e as leis comunitárias apresentavam sua maior relação. A primeira delas é traduzida por Martínez como *murmurar contra o fundamento da comunidade*. O *ensinamento secreto* ou *fundamentos* representava o que havia de mais valioso dentro da *Yahad*: suas próprias revelações salvacionistas. Elas compunham os fundamentos, as bases que justificavam a existência física dela como empresa de salvação concorrente a outras e a legitimidade de sua gestão e a validade de sua difusão. Questionar seu ensinamento secreto, *i.e.*, seu conjunto doutrinal revelado exclusivamente aos escolhidos, era atingir frontalmente a existência do grupo.

O CD é o documento que mais bem ajuda a entender a interpretação criada pela *Yahad* para justificar seu posicionamento religioso frente às diversas correntes religiosas do séc. II a.C. Os capítulos iniciais afirmam que a sociedade israelita havia abandonado a Aliança mosaica que havia sido feita com seus antepassados. Com esse discurso de condenação à sociedade, a *Yahad* legitimou sua proposta salvadora, colocando-se como o veículo responsável para restabelecer o caminho que levava a seu deus, uma Nova Aliança, que dava autoridade às suas interpretações dos designios divinos para com a humanidade. O texto a seguir confirma essa ideia:

... com os que se mantiveram firmes nos preceitos de Deus, com os que restaram dentre eles, Deus estabeleceu sua Aliança com Israel para sempre, revelando-lhes as coisas escondidas nas quais havia errado todo Israel (CD 3:12-14).

O *ensinamento secreto* corresponde às *coisas escondidas*, na linguagem do autor de CD. Elas referem-se às doutrinas e práticas criadas pela *Yahad*. O modo como ela conduziu esse discurso salvacionista é próprio de comunidades religiosas exclusivistas: ele era considerado “oculto”, dirigido primeiramente apenas às suas fileiras, mas era, em um segundo momento, ampliado àqueles que o buscassem (cf. 4QS^b col. 9 [frag. 4], vv. 6-8).

Para a *Yahad*, existia forte distinção entre o ensinamento “secreto”, e outro, considerado “revelado”. O que era conhecido por intermédio da Torá, era considerado como um “ensinamento revelado”, destinado para todo o povo israelita desde o passado. O ensinamento secreto, por sua vez, era resultante das interpretações bíblicas, divinamente inspiradas da comunidade (cf. ANDERSON, 1995, pp. 55-56). O livro de 1QS estabelece a diferença entre estes dois tipos de ensinamentos:

Cada um que entra na Aliança através de juramento deve separar-se de todos os homens perversos, aqueles que andam em caminhos de iniquidade, pois tais homens não são reconhecidos como parte de Sua Aliança. Eles não O têm procurado nem consultado Seus estatutos, a fim de descobrir as leis ocultas (נסתרות [nisttarot]) que erram vergonhosamente. Mesmo as leis reveladas (נגלות [naglot]) eles conscientemente transgridem, incitando assim a ira e vingança completa de Deus: as maldições da Aliança. Ele trará contra eles julgamentos pesados, destruição eterna sem que alguém seja poupado (5:11-13 [DSSR]).

O texto deixa clara a existência de dois conjuntos normativos diferentes: leis ocultas e leis reveladas, que correspondem, de maneira geral, à revelação do grupo e às

leis bíblicas conhecidas. Na interpretação histórica, buscando legitimar sua mensagem religiosa, o livro CD prega que a Aliança mosaica foi a que legou o que a *Yahad* chamou em 1QS de leis reveladas. Para ela, essas leis eram conhecidas por toda a nação, mas foram (e ainda eram) transgredidas. Com a interpretação legitimante do passado e a condução dos bens de salvação, a *Yahad* abriu uma nova possibilidade de redenção. A partir desse momento, todos aqueles que visavam a salvação, poderiam ingressar nela em busca de seu ensinamento secreto (ou leis ocultas), que em conjunto com o conhecimento revelado, poderia levar à salvação.

Há uma proximidade grande entre o sentido dessas duas normas expulsórias. Para esse grupo, o *ensinamento secreto* assumia também o *status* de lei e *desprezar a lei dos numerosos*, era motivo para expulsão. É nesse momento que doutrina e lei se relacionam. A produção intelectual da *Yahad*, o *ensinamento secreto*, era protegida por leis que não permitiam sua manipulação profana. Caso algum membro desconsiderasse suas leis, não haveria possibilidade de comungar do ensinamento e viver sob suas leis, consideradas como divinamente inspiradas (cf. GJ 2:141-142).

A norma seguinte, *voltar-se e abandonar a Yahad*, é tão interessante quanto complexa. Para que ela possa ser compreendida com clareza, ela deve ser associada à norma anterior da unidade textual em que se encontra; a norma 25 do código penal de 1QS. Ambas devem ser trabalhadas como complementares, uma vez que tratam do mesmo tema e compartilham elementos que se esclarecem mutuamente.¹⁸¹

Elas não são propriamente normas expulsórias e sim que regulam o regresso de indivíduos que abandonavam a *Yahad*.¹⁸² Apresentam uma descrição real de uma situação bastante particular, que demonstra a preocupação da *Yahad* para com indivíduos que a abandonavam depois de certo tempo de permanência.¹⁸³ O objetivo delas era esclarecer quem eram aqueles que poderiam voltar a se associar com o grupo após ter abandonado suas prerrogativas.

¹⁸¹ A maior parte dos pesquisadores considerada as normas 25 e 26 do código penal de 1QS como uma apenas. Ainda que possuam a mesma infração, aqui elas foram separadas por registrarem duas situações diferentes com penalidades também diferentes.

¹⁸² O que ajuda a reforçar essa conclusão é o fato de os termos comuns, utilizados nos códigos penais da *Yahad* para a penalidade de expulsão, não se fazerem presentes nessa norma.

¹⁸³ A norma *voltar-se e abandonar a Yahad* apresenta uma formulação muito próxima da anterior, que utiliza a palavra *verdade* ao invés de *numerosos*. A probabilidade maior é de que o autor referia-se ao grupo com todas as suas representações, e não apenas ao seu conjunto doutrinal (*ensinamento secreto*).

Não é incomum que pessoas associadas por muitos anos a grupos religiosos repensem suas perspectivas em algum momento – levando em consideração fatores ligados a sua vida social e espiritual. Como considerado anteriormente, a vida dentro da *Yahad* era repleta de rigorismos. A situação vivenciada pelos postulantes era ainda mais desafiadora. O indivíduo que passava pelo processo de admissão se encontrava no limiar de dois mundos. Ao mesmo tempo em que mudava sua maneira de viver e pensar, era obrigado a abrir mão de todo o seu passado – o que, em muitos casos, significava a abdicação de grande parte de suas relações sociais; como o relacionamento com seu próprio círculo familiar. Esse embate certamente levou alguns a refletirem sobre sua posição naquele momento: continuar nesse caminho difícil e aderir aos princípios do grupo ou retornar ao modo de vida anterior? Por mais que muitos tenham cumprido com seu objetivo inicial, aderindo à comunidade após um longo período probatório, é certo que muitos se arrependeram nos primeiros anos, abdicando das propostas do grupo e voltando ao modo de vida que possuíam anteriormente – o processo admissional cumprira, dessa maneira, com o objetivo de selecionar.

Qual era o fator determinante para que houvesse ou não a aceitação de um ex-membro arrependido? Se levado em conta apenas o conteúdo das normas, o fator “tempo” seria o condicionante principal. Na norma 25 isso não está claro. Ela insta apenas que o errante poderia retornar (*se retornar...*). A norma *voltar-se e abandonar a Yahad*, por sua vez, diz que o retorno era proibido a *todo homem que esteve no conselho da Yahad [...] por dez anos completos*. Ainda que a norma 25 não especifique quantos anos eram permitidos para que o indivíduo desviado pudesse ser aceito novamente, esse complemento sugere que ele deveria ter pertencido à comunidade por um período menor que dez anos. A mesma possibilidade não era aberta caso ele tivesse pertencido a ela por dez anos ou mais.

Não há motivos suficientes para crer que, o período de dez anos, por si só, deva ser considerado como o único determinante para especificar quem poderia ou não retornar. Se assim pensado, o retorno seria proibido aos que tivessem sido associados por dez anos ou mais, mas permitido aos que tivessem estado na comunidade por qualquer período menor que esse (por ex., 9 anos).¹⁸⁴ Esse registro precisa ser

¹⁸⁴ Gillihan, por exemplo, concorda que o tempo de dez anos corresponde estritamente ao período de aceitação (ou não) do retorno. Para ele, *a primeira classe refere-se aos membros que estiveram na Yahad*

problematizado, tendo por base o tempo necessário para que os indivíduos se tornassem membros plenos na *Yahad*. Como especificado no processo admissional, é possível concluir que o conhecimento doutrinal estava ligado ao tempo de permanência na comunidade. Aqueles que ainda não haviam cumprido com todas as etapas do processo admissional – período em que o número de renúncias era maior – também não eram conhecedores de todos os ensinamentos secretos do grupo. Eram considerados como estando ainda em estado de ignorância, podendo, por isso, desfrutar de uma nova oportunidade. Já no caso daqueles que estavam a mais tempo, que conheceram todo o ensinamento particular do grupo, a mesma oportunidade não era concedida. Esse indivíduo era considerado como um “traidor”. No caso daqueles que cometiam alguma transgressão após passar pelos dois anos do processo admissional, não haveria leniência. Qualquer um que cometesse uma infração grave seria expulso.

Outro fator que estava ligado à readmissão refere-se à apostasia. Diferentemente das normas expulsórias consideradas acima, essa norma não descreve uma situação que envolvia algum tipo de apostasia. Necessariamente, desviar-se do *ensinamento secreto* ou *abandonar a verdade* (1QS 7:18) não caracterizavam um ataque à existência física ou às representações do grupo (um fator comum nesses casos é o da irrevogabilidade da pena: aqueles que eram expulsos por crime de apostasia não poderiam jamais retornar). Desviar era o mesmo que abandonar completamente o local físico, a associação com seus membros e abdicar dos estatutos do grupo. Pelo ponto de vista da *Yahad*, os que renunciavam aos seus ideais retornavam à condição pecaminosa de outrora (por isso mesmo, a norma 25, define que seu retorno deve ser aceito sob as mesmas condições aplicadas aos iniciados), mas isso não significava que haviam cometido apostasia.¹⁸⁵ Por sua vez, aqueles que abandonavam a *Yahad* após vários anos de permanência, que tinham conhecimento de todo seu ensinamento secreto, eram considerados como traidores por terem negado seus princípios e principalmente por portarem um conhecimento que não deveria cruzar para fora das fronteiras físicas do grupo.

por menos de dez anos... A segunda refere-se aos membros que estiveram na *Yahad* por mais de dez anos. Se eles a abandonam, são permanentemente expulsos (2012, p. 385 [cf. WEINFELD, 1986, p. 24]).

¹⁸⁵ É possível que se esse mesmo indivíduo, uma vez fora da comunidade, não tivesse guardado as leis reveladas durante o tempo em que abandonou a comunidade – um dos fatores determinantes para o ingresso –, seus atos seriam considerados apóstatas e por isso a possibilidade de seu retorno era extinguida.

É comum encontrar grupos religiosos (mesmo os menos estritos) descrevendo ex-membros (que abandonaram ou foram expulsos) como sendo “piores do que pessoas do mundo”. O conhecimento substancial da doutrina de um grupo impunha pesada responsabilidade a seus membros. Do mesmo modo que aquele que se rebela, o traidor tem como característica o desprezo pela oferta salvacionista que lhe fora concedida, negando a produção religiosa, a gestão dos bens de salvação e a própria instituição de salvação ao qual esteve filiado. Na *Yahad*, foi certo que, em algum momento, pactuantes debandaram do grupo. Alguns podem ter feito isso após anos de permanência. A maior parte deles, entretanto, tomou essa decisão antes mesmo de se tornarem membros completos. A norma 25 do código penal de 1QS foi direcionada para indivíduos sob esta situação. Sua continuação, a norma *voltar-se e abandonar a Yahad*, barrava o retorno de ex-membros, colocando-os no mesmo estado espiritual decaído dos expulsos.

As lideranças da *Yahad* demonstraram preocupação com as relações interpessoais de seus membros para com aqueles que haviam abandonado o grupo ou sido expulsos. Como visto nas normas separatistas, as relações com indivíduos do mundo exterior eram restringidas, visando salvaguardar a ordem e a estrutura religiosa interna e a legitimidade religiosa da comunidade. Essa situação, entretanto, era mais delicada quando se tratava de entes queridos, que estiveram por muito tempo juntos, e se viam, a partir de um momento, separados pela expulsão de um companheiro. Para que os remanescentes no grupo não continuassem com suas vidas entrelaçadas com o ex-membro, a *Yahad* criou uma norma que freava seus contatos com os expulsos. A norma expulsória *envolver-se com alguém expulso* incide sobre as relações de membros da comunidade para com aqueles que haviam sido expelidos do seio comunitário.

Essa norma visa sanar uma lacuna que se abre em decorrência da expulsão. Se o contato corriqueiro entre membros ativos com expulsos fosse permitido, haveria um desacordo nas prerrogativas das autoridades do grupo. Por um lado, pessoas eram banidas por cometerem atos transgressivos contra sua coletividade. Por outro, permitia que o relacionamento íntimo delas com os associados continuasse. Se assim fosse, a implicação social da expulsão abrangeria apenas os feitos realizados dentro dos limites comunitários. Fora dela, entretanto, as relações entre associados e membros expulsos continuaria a mesma. Definitivamente, isso não ocorreu. Do ponto de vista espiritual da

comunidade, o membro expelido fazia agora parte dos filhos da escuridão, não podendo se relacionar com os filhos da luz.

As passagens, nos livros normativos, que tratam do contato de associados com expulsos, descrevem pontos específicos em que esse contato físico poderia ocorrer:

E o homem pertencente à *Yahad* que se envolve com ele em sua pureza (*alimentos*) ou em seus bens... (1QS 7:27).

... que nenhum dos homens de santidade se misture com os seus bens (*fazer negócios* [DSSR]) ou com o seu conselho em nenhum assunto (1QS 8:24).

Qualquer um que coma de sua comida, ou aquele que compartilha de sua prosperidade, ou aquele que concorda com ele seu caso deve ser colocado por escrito em frente ao inspetor, e seu caso estará completo (4QD^a frag. 11, vv. 14-16 [DSSR]).

... que ninguém se junte a ele na riqueza nem no trabalho, pois o amaldiçoaram todos os santos do Altíssimo. E segundo este juízo se procederá com todos os que desprezam... pois puseram ídolos em seu coração e caminharam na obstinação de seu coração (CD 20:7-10).

Essa orientação é presente sempre após a proclamação da sentença de expulsão (a única exceção é 1QS 7:27, que se coloca como uma lei punitiva). Devido à essa íntima associação, é possível que essa orientação estivesse presente desde o nascimento da expulsão na *Yahad*. As situações em que o contato deveria ser evitado estavam relacionadas à vida cotidiana, como a alimentação (não comer junto nem compartilhar), o trabalho e os negócios. A expulsão, que antes de tudo, era uma medida punitiva social, deveria ser acompanhada por outras medidas sociais para que ela se tornasse efetiva.

Não há nenhuma transcrição que aponte o espaço físico em que era proibido o contato de associados com pessoas que foram expulsas. Como a presença delas era impossibilitada nas dependências físicas da comunidade, é certo que essa norma não se refere a esse ambiente. Seu objetivo é normatizar as relações entre membros associados com expulsos fora dos limites físicos da *Yahad*. Assim como as normas de separação, o alcance dessa norma não se limitava ao interior da comunidade. Mesmo fora dela, seus membros deveriam manter um comportamento guiado por princípios religiosamente orientados. Por isso, mesmo estando em espaço profano, os membros ativos da comunidade deveriam se abster de qualquer contato com pessoas que haviam sido expulsas, uma vez que sua condição espiritual poderia tornar-se decaída como a do indivíduo expulso.

Outra questão importante, que pode ser colocada neste momento, está relacionada especificamente ao ataque ao monopólio institucional e sua gestão dos bens de salvação – o que foi chamado pela *Yahad* (e ainda é por tantos outros grupos religiosos contemporâneos) de apostasia. Muitos grupos religiosos rígidos são constantemente alvos de críticas externas; que muitas vezes, partem de seus ex-membros.¹⁸⁶ Indivíduos que são expulsos depois de passarem por problemas com autoridades internas ou que se desiludem com as perspectivas do grupo e o abandonam, passam a atacá-lo frontalmente. Por conhecerem as doutrinas e o funcionamento interno do grupo, eles acabam sendo considerados não apenas como pessoas pertencentes ao mundo profano, mas como inimigos perigosos para sua coletividade. Seus questionamentos possuem um impacto muito grande quando alcançam os filiados. Por isso, romper por completo o contato entre membros ativos com ex-membros torna-se uma maneira de proteger os indivíduos remanescentes de questionamentos sobre suas doutrinas e práticas, já que não é possível imprimir medidas restritivas e punitivas àqueles que não mais compartilham dos valores do grupo. Qualquer crítica é considerada como apostasia e seu difusor, normalmente, recebe a alcunha “apóstata” – aquele que pratica a manipulação profana dos bens de salvação do grupo, um indivíduo que se diferencia dos demais por seu grau de periculosidade. O movimento religioso conhecido como Testemunhas de Jeová, procede dessa maneira para com indivíduos expulsos de suas fileiras. Aqueles que discordam de suas doutrinas, deixando isso claro entre seus pares, são expulsos sob a acusação de apostasia. Os que são expulsos por alguma outra transgressão ou abandonam e assumem uma postura questionadora ao movimento em seguida, são também classificados como apóstatas. Se o indivíduo expulso promove algum tipo de propaganda negativa acerca das doutrinas e práticas dessa denominação religiosa, o cuidado de seus membros é redobrado, evitando contato não apenas com ele, mas com qualquer meio de comunicação em que se pode verificar seus questionamentos ao movimento. Essa é uma consequência com que grupos religiosos, que instituíram a prática da expulsão em suas diretrizes internas, são obrigados a lidar. A expulsão faz com que as doutrinas que dão reconhecimento ao grupo tornem-se conhecidas a pessoas que não estão envolvidas em sua fraternidade.

¹⁸⁶ Grande parte dessas críticas advém da própria sociedade. Muitos grupos religiosos que possuem características sociais exclusivistas e separatistas, causam algum estranhamento ao complexo social em que estão inseridos. Os meios midiáticos, com alguma frequência, têm relatado ataques às doutrinas e práticas internas de diversos movimentos religiosos. No entanto, a maioria deles parte de indivíduos que não pertenceram ao grupo. O efeito sobre as fileiras do grupo não é grande, pois o movimento absorve esses ataques por sua proposta dualista. O perigo maior é quando eles partem de ex-membros.

Em geral, grupos religiosos mais restritos veem com desconfiança seus ensinamentos sendo discutidos por não-membros, fora do espaço a que se destinam. As medidas tomadas contra isso, entretanto, só podem ser de autodefesa.

Com base na experiência de outros grupos religiosos, é possível afirmar que a expulsão na *Yahad* se colocava mais como uma medida de proteção à sua ideologia do que como uma medida disciplinar. Caso fosse permitida a permanência do indivíduo transgressor dentro do grupo após uma transgressão relacionada à ideologia do grupo, poderia haver uma cisão em virtude das ideias dele. A maneira mais objetiva de deter a propagação dessas ideias era expulsando o transgressor; rotulando-o a partir desse momento com títulos negativos presentes no dualismo do grupo. Em algumas comunidades rabínicas, por exemplo, se um indivíduo que fosse expulso morresse, o defunto continuaria sendo considerado um transgressor e era proibida a realização de qualquer tipo de homenagem (deixando um modelo a ser copiado para a freguesia).

O ensinamento secreto da *Yahad* era o que dava reconhecimento aos seus pares e os distinguia de todas as pessoas que não pertenciam ao grupo. Para ela, esse ensinamento não poderia estar presente fora da comunidade. Caso isso ocorresse, haveria uma contradição muito grande, já que pessoas pertencentes ao mundo profano teriam acesso ao ensinamento exclusivo do grupo. Seu ensinamento secreto não podia ser compartilhado com os de fora. 1QS 9:16-17 adverte: *Que (o Instrutor) não repreenda nem dispute com os homens da fossa mas que oculte o conselho da lei em meio aos homens da iniquidade*). De maneira alguma seu ensinamento poderia ser delegado àqueles que não haviam adentrado à comunidade. A continuação da advertência de 1QS 9 se dirige aos que poderiam ter acesso a esse ensinamento: *Que os guie com conhecimento e que assim os instrua... em meio aos homens da comunidade, para que caminhem perfeitamente, cada qual com o seu próximo, em tudo o que lhes tiver sido revelado* (vv. 18-19).

Portanto, a norma *envolver-se com alguém expulso* não deve ser encarada apenas como a imposição de limites às relações interpessoais. Somando isso às perspectivas religiosas e sociais, entende-se que seu objetivo maior era cortar toda e qualquer relação que pudesse existir entre membros ativos com os expulsos da *Yahad* fora dos limites físico-espirituais da comunidade, protegendo assim suas representações simbólicas entre seus associados.

A última das normas expulsórias que possui conteúdo particular à estrutura social e às representações simbólicas da *Yahad* é *carregar malícia em um assunto capital*. Seu texto é bastante curto. Não há especificações sobre a que tipo de *malícia* o texto se refere. Tampouco seu conteúdo é suficiente em demonstrar as causas que expliquem a severidade da pena aplicada. A ajuda para compreender seu sentido advém de seu contexto. A unidade em que ela está inserida apresenta mais duas normas que tratam de posses na comunidade – ambas precedendo *carregar malícia em um assunto capital*. Elas possuem infrações que poderiam ser consideradas mais graves, contudo, suas penalidades são bem menos severas. São elas: *mentir sobre capital* (4QD^a frag. 10 col. 1, vv. 14-15) e *ser desonesto com seu companheiro* (v. 15).¹⁸⁷ Nenhuma das duas infrações era punida com expulsão. Na primeira, o infrator era *excluído da pureza por um ano e punido em sessenta dias* e na segunda excluído por *duzentos dias e punido por cem dias*. Ainda que ambas as infrações sejam bastante similares, a primeira impõe uma punição bem mais rígida que a segunda. Isso pode ser explicado pelo direcionamento de cada uma delas: *mentir sobre capital* incide diretamente sobre a estrutura organizacional comunitária, enquanto *ser desonesto com seu companheiro*, nas relações entre os indivíduos. Em todos os códigos penais, as infrações cometidas contra o arranjo social determinado por suas lideranças são punidas com maior rigor do que as controvérsias entre companheiros.

Com esta base, é possível desvelar por que *carregar malícia em um assunto capital* é uma norma expulsória. Ainda que seu posicionamento não seja claro, a gravidade de sua infração permite concluir que ela foi criada para regular as relações financeiras e materiais dos indivíduos para com a *Yahad*. Considerando que a norma *mentir sobre capital* também tem esse direcionamento, pode-se concluir que *carregar malícia em assunto capital* não está se referindo a burlar a comunidade acerca dos bens pessoais (certamente, o autor de 4QD tinha outra ideia em mente, e não pretendia repetir o mesmo assunto apenas duas linhas depois, como ocorre no manuscrito) e sim a se queixar ou demonstrar descontentamento com as decisões da direção comunitária acerca de suas posses individuais. O verbo *natar* (נטר), traduzido por Baumgarten como *malícia* (DJD 18), é vertido por Martínez como *ressentimento* (SV). Esse sentido

¹⁸⁷ Embora haja algumas diferenças no texto, essas duas normas estão presentes no código penal de 1QS, correspondentes às normas 1 e 7. Nesse código, as normas 8 e 9 também tratam desse assunto.

colabora com a proposta de que essa norma refere-se a uma situação decorrente de alguma deliberação tomada pelos líderes da comunidade.

Como já considerado, as posses dos membros da *Yahad* eram tratadas com significativa importância. Elas pertenciam aos seus respectivos donos, mas eram colocadas à disposição de toda a comunidade. Não obstante, a maneira como sua direção lidava com isso, podia, em algum momento, gerar atritos ou discordâncias por parte dos membros que socializavam suas posses. Para impedir a origem de contendas por tais motivos, as lideranças do grupo criaram uma medida que incidia na raiz do problema. Questionar as deliberações da direção da *Yahad* em relação às posses comunais era considerado um ato gravíssimo. A medida tomada por eles demonstrava o grau da arbitrariedade utilizada, com a expulsão do membro contraditor (cf. 1QS 9:7-10).

Essas normas expulsórias estão diretamente relacionadas com a estrutura física e as representações simbólicas da *Yahad*. São medidas que visam proteger a produção e a reprodução de sua ideologia religiosa, o monopólio dos bens de salvação e o poder legitimado de seus *porta vozes especializados* (BOURDIEU, 1999, p. 33), ou seja, suas lideranças. Qualquer ato que incidisse contra um desses aspectos era considerado uma infração grave, merecedora da pena de expulsão. Entretanto, existiam outras gravíssimas que não incidiam sobre algum desses aspectos e também eram penalizadas com expulsão. Entre os pesquisadores que já dedicaram algum espaço em seus trabalhos às normas expulsórias, todas essas normas são consideradas preceitos comuns a grupos religiosos e associações de estrutura “sectária”, delimitando assim o alcance da visão de mundo da *Yahad*, sua percepção histórica e até dos próprios limites de suas normas expulsórias. Suas temáticas histórico-culturais, conhecidas pelos códigos penais bíblicos e comuns à nação judaica, quando analisados da maneira aqui proposta, podem dizer muito mais.

A primeira norma expulsória com aquelas características trata da profanação do nome divino. Existem algumas palavras que não puderam ser reconstruídas no texto, mas ainda assim, é certo que a sentença *mencionar uma palavra por cima do nome*

venerável, analisada junto de seu contexto, significa o mesmo que *profanar o nome divino*.¹⁸⁸

No período em que a *Yahad* esteve ativa, houve uma tendência progressiva, entre grupos religiosos seguidores da Torá, de abandono do tetragrama, substituindo-o por outros nomes, como *'adonai* e *'elohim*. Isso teria se iniciado por volta do final do séc. IV a.C. e se acentuado entre grupos religiosos fervorosos nos séculos seguintes (cf. SCHIFFMAN, 1983, pp. 133-135). Também na *Yahad*, existiam restrições ao uso do nome divino.¹⁸⁹ Era terminantemente proibido pronunciá-lo em situações consideradas inapropriadas. As apontadas nessa norma são: *enquanto se estiver lendo um livro ou bendizendo*,¹⁹⁰ ou se estivesse *amaldiçoando* ou *tomado pela ira momentânea*. Considerando o rigor da *Yahad* acerca do uso do nome divino, é certo que muitas outras situações em que havia a profanação do nome divino eram penalizadas com expulsão. É o que sugere este texto de CD:

[Não ju]rará nem pelo Alef e o Lamed (EL=Deus) nem pelo Alef e o Dalet (ADONAI=O Senhor), mas pelo juramento dos jovens, pelas maldições da aliança. *Vacat*. E tampouco mencione a lei de Moisés, pois [...] *Vacat*. E se jura e rompe, “profanará o nome”. *Vacat*. Porém se [ju]ra pelas maldições da aliança, [que o faça] perante os juízes. *Vacat*. Se rompe, será culpável, e deverá confessar e restituir, porém não se carregará [de pecado e não] morrerá (15:1-5 [grifos e trad. de TQ]).

O texto mostra que, dependendo de sua consequência, juramentos também poderiam profanar o nome divino. Mais grave do que o mau uso do nome divino em alguma situação era a blasfêmia contra ele. Na tradução dessa norma, também presente no texto 4QS^g, feita por Alexander e Vermes (*DJD* 26), a palavra *amaldiçoando* (*killel*) é vertida por *blasfemado* (frags. 4a–b, vv. 1-2), referindo-se diretamente ao *nome venerável*. Ainda que, devido aos problemas relacionados à integridade do manuscrito, essa reconstrução possa ser colocada como hipotética, ela reforça a ideia de que não apenas os que faziam mau uso do nome divino eram punidos, mas, obviamente, também

¹⁸⁸ Em muitos manuscritos, a margem final encontra-se bastante deteriorada, sendo impossível reconstruir algumas palavras. Esta norma está entre o final da col. 6 e início da col. 7 de 1QS. Ainda que esse manuscrito tenha sido encontrado muito bem preservado, a última palavra da col. 6 foi perdida.

¹⁸⁹ Uma das provas disso é a escrita do nome divino em paleo-hebraico, encontrada em alguns MQ (1QpHab, 1QpSof, e 1QSa1). Em alguns textos são usados quatro pontos (*tetrapuncta*) ao invés do tetragrama (cf. 1QS 8:14, 4Q176 frag. 1–2, col. 1, vv. 6-7, 9), enquanto que em outros ele é substituído por *'el* (cf. CD 15:1).

¹⁹⁰ É difícil afirmar a qual local essas duas situações estejam se referindo. Se se considerar o contexto em que a norma está presente, é provável que durante as reuniões do grupo.

aqueles que o blasfemassem. Essa consideração abre um viés importante acerca da origem histórico-social dessa norma, que se refere à blasfêmia do nome divino (e de figuras importantes) no passado bíblico. Na análise que Shemesh faz do código penal de 1QS, ela é considerada como resultante de interpretação bíblica (2008, pp. 198-203). O texto base teria sido o de Lv 19:12: *Não jurareis falsamente pelo meu nome, pois profanarias o nome do teu Deus. Eu sou Iahweh*. Sem dúvida, ela é devedora à tradição levítica. Mais à diante, ela será considerada junto de outras passagens bíblicas que ajudam a compreender como a *Yahad* lidou com a profanação e a blasfemação ao nome divino.

As duas normas expulsórias seguintes se relacionam com a ampla discussão em torno da figura feminina na *Yahad*. Por algum tempo, as pesquisas sobre os MQ ignoraram a presença de mulheres entre os pactuantes. Com base nas descrições das fontes clássicas e evidências arqueológicas, a comunidade foi considerada pela maior parte dos pesquisadores como um grupo ascético, com moldes semelhantes aos de grupos monásticos cristãos dos séculos seguintes ao nascimento do Cristianismo. No entanto, pesquisas atuais têm apontado outra perspectiva. Afirmam que a mulher esteve presente e possuiu um papel reconhecido na organização social do grupo. A primeira dessas normas, *fornicar com a esposa contra a lei*, é uma descrição clara sobre a presença das mulheres dentro da *Yahad*. Segundo Hempel – que possui um estudo pioneiro sobre a mulher nos códigos penais dos MQ –, essa norma pertence a um código penal mais antigo que o encontrado em 1QS. Esse código teria sido redigido por um “grupo original”, que esteve na raiz do movimento que originaria a *Yahad* (cf. 1997, p. 345). Nesse grupo, segundo a autora, existe uma série de indícios que descrevem a vida familiar que teriam sido omitidos no código penal de 1QS (cf. 1997, pp. 345-346).¹⁹¹

¹⁹¹ Hempel crê que as omissões sobre a vida familiar no texto de 1QS foram feitas propositalmente. Ela concorda que o código penal transcrito em 4QD é mais antigo que o de 1QS e de que ele teria sido usado para a composição do de 1QS. No entanto, *tal regra não era de interesse para o grupo por trás de 1QS* 5-9 (1997, p. 346), que desprezou a referência às mulheres. Para Hempel, a maneira como a comunidade é descrita nesses textos mostra a diferença entre os períodos de formação da comunidade. Nos manuscritos 4QD, o termo favorito é *edah* (termo usado nessa norma). Já em 1QS, ele teria sido substituído por *Yahad* e *rabbim* (cf. 1997, pp. 346-347). Para uma leitura mais atualizada acerca das referências às mulheres nos MQ (e nas fontes clássicas), note as discussões em BERNSTEIN, Moshe J. Women and children in legal and liturgical texts from Qumran. *DSD*, Leiden, v. 11, n. 2, pp. 191-211, 2004. WASSEN, Cecilia. *Women in the Damascus Document*. Leiden: Brill, 2005. SHEMAH, Aharon. Marriage and Marital Life in the Dead Sea Scrolls. In.: ROITMAN, Adolfo D. (et al) *The Dead Sea Scrolls and contemporary culture. Proceedings of the International Conference held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6–8, 2008)*. Leiden: Brill, 2011. SCHULLER, Eileen. Women in the Dead Sea Scrolls: Research in the Past Decade and Future Directions. In.: ROITMAN, Adolfo D. (et al) *The Dead*

É difícil precisar a que tipo de fornicação com a esposa o texto está se referindo (cf. 4Q264^a frag. 4. v. 4). Em CD, são descritos como fornicação: o sexo durante a menstruação (5:6-7), o casamento entre tio e sobrinha (5:7-11) e ter mais de uma esposa (4:20-21 [cf. 6QD frag. 1, v. 2]). Entretanto, entre essas descrições de CD, apenas a que fala sobre o sexo durante a menstruação poderia ser considerada uma fornicação com a esposa (cf. 4QD^a frag. 6, col. 2, vv. 1-3). Ao lado dela, pode ser colocada a que fala sobre relações sexuais na gravidez, encontrada em 4QD^e frag. 2, col. 2, v. 16. Várias hipóteses já foram sugeridas entre os pesquisadores, mas todas elas acabam esbarrando na falta de complemento do termo *zenut* (זנות), traduzido como *fornicar*.¹⁹² De qualquer forma, o que podemos entender é que determinadas condutas sexuais, assim como na sociedade judaica do período, eram consideradas ilícitas dentro da *Yahad* (cf. WASSEN, 2005, pp. 174-181).

Na sequência do código penal de 4QD^e está presente outra norma expulsória que faz menção às mulheres: *murmurar contra os pais*. Essa norma possui conteúdo bastante particular. A segunda parte dela (que pode ser considerada como uma norma independente) fala sobre murmurar contra *as mães*. Segundo Hempel, essa norma é uma *referência explícita à presença da mulher na estrutura organizacional da comunidade por trás de D^e* (1997, p. 346).¹⁹³ Gillihan também concorda que ela seja dirigida ao círculo familiar, punindo filhos que desobedecessem aos pais e mães (cf. pp. 267-268). Outros pesquisadores não concordam que essa infração esteja direcionada à vida familiar. A opinião de Baumgarten, por exemplo, é de que *os termos Pais e Mães eram títulos honoríficos aplicados para membros sênior da comunidade* (cf. 1992, p. 271). Ele acredita que, assim como outras passagens dos MQ, essa é uma linguagem simbólica para designar dois grupos com importâncias diferentes dentro da comunidade: a *ordem dos Pais*, a mais importante, e a *ordem das Mães* (1992, p. 270). A diferença entre seus graus pode ser medida pela penalidade imposta: murmurar contra a “ordem

Sea Scrolls and contemporary culture. Proceedings of the International Conference held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6–8, 2008). Leiden: Brill, 2011.

¹⁹² Hempel admite que não é possível ter certeza da natureza exata dessa norma. Ela considera algumas opiniões, mas, por fim, opta por apenas ressaltar a vida conjugal dentro da comunidade em torno de 4QD (cf. HEMPEL, 1997, p. 345). Da mesma maneira, Gillihan considera algumas hipóteses levantadas por outros pesquisadores, embora não assuma uma delas como certa (cf. GILLIHAN, 2012, p. 267). A opinião de Baumgarten é de que a fornicação era algum tipo de *violação de alguma forma de abstinência sexual* (1992, p. 270). Sua opinião não responde qual fornicação seria essa, mas ajuda a posicioná-la dentro de um cenário comunitário que possuía indivíduos casados.

¹⁹³ A opinião de Gillihan está nessa mesma direção. Ele acredita que o grupo registrado em CD possui diferenças do de 1QS. Uma delas é a presença da mulher (cf. 2012, pp. 218-219).

dos Pais” acarretaria em pena de expulsão, enquanto que a mesma infração, cometida contra o grupo menos importante, a “ordem das Mães”, receberia punição muito mais branda. Similar a essa é a proposta feita por Shemesh. Para ele, as infrações *murmurar contra os pais e mães* são as mesmas que *murmurar contra o ensinamento secreto* e *“murmurar contra um companheiro* (normas 23 e 24 do código penal de 1QS). Assim, o “ensinamento secreto” representaria a “ordem dos Pais”, e a desobediência seria punida com expulsão. O “companheiro” seria a “ordem das Mães”, e aquele que murmurasse contra ela seria *penalizado por dez dias*, já que *as mães não possuem a mesma autoridade dentro da congregação* (4QD^e, frag. 7, col. 1, vv. 13-15). Shemesh conclui da seguinte maneira:

Eu acredito que estas duas normas sejam as mesmas, exceto que o Documento de Damasco reformula sua versão para diferenciar as queixas contra os Pais (os fundamentos da comunidade) daquelas contra as Mães, que não são punidas com a expulsão mas somente com punição por dez dias (2002, p. 45)

Ao final, são dois os caminhos para se entender o direcionamento dessa norma: o primeiro é considerando-a em sentido literal (o que afirma a existência de mulheres junto ao grupo de 4QD^e) e o segundo como *pais e mães* representando classes diferentes dentro da comunidade. Se seu contexto textual for relevado, essa norma tende para o sentido literal. A norma *fornicar com a esposa contra a lei* é a que antecede *murmurar contra os pais*. Ela retrata uma situação em que não é utilizada qualquer simbolismo (na verdade, esse recurso não é comum em códigos penais dos MQ). Por isso, é aceitável a conclusão de que o autor dessa norma tenha simplesmente continuado a discorrer sobre um tema relacionado ao círculo familiar, como na norma anterior. Pelo fato de os homens possuírem uma posição privilegiada dentro da *Yahad*, com responsabilidades organizacionais e espirituais importantes, a desobediência a eles era considerada como uma infração grave, merecedora da expulsão.

A norma relatada em 1QS 8:21-24, *transgredir uma palavra da lei de Moisés presunçosamente*, é bastante esclarecedora para a compreensão dos limites da expulsão na *Yahad*. Contudo, algumas questões relacionadas ao texto precisam ser colocadas antes que se faça a análise de seu conteúdo. Encontrar uma norma como essa fora de um código penal, é algo que desperta a atenção. A perícope em que esta norma está inserida

é bastante confusa. A maneira como se encontra, demonstra que seu autor a redigiu tendo outra fonte como base. De fato, as pesquisas sobre o processo de construção do livro de 1QS têm apontado uma origem diferente para o trecho que vai de 8:16 a 9:11. A prova mais concludente disso – além das diferenças de estilo narrativo – é a ausência desse trecho em um texto mais antigo de 1QS, o 4QS^e (4Q259). Como será visto mais adiante, os problemas relacionados à escrita desse trecho podem interferir nas conclusões sobre a maneira de o grupo aplicar a expulsão – fato que motiva uma análise particular dessa perícopes.

A unidade referida pode ser dividida em três seções: 8:16-19, 8:19-9:2 e 9:2-11. Na opinião de Metso, as duas primeiras (mais importantes) foram emprestadas de um estudo mais antigo e acrescentadas ao texto de 1QS em um estágio posterior. Como considerado anteriormente, existiam versões diferentes do código penal, mais antigas que a de 1QS, presentes na *Yahad*. Para Metso, algum desses teria sido copiado para 1QS (cf. 1997, p. 128). Em harmonia com essa opinião, pode ser colocado que o texto utilizado como base para a redação das duas primeiras perícopes corresponde à parte final do código penal de 1QS – podendo o próprio código de 1QS ter sido sua inspiração. A primeira seção possui conteúdo bastante similar ao da norma 25. Um trecho similar ao das normas 26 e 27 parece pode ter sido a fonte de inspiração para a segunda seção, onde se encontra a norma expulsória *transgredir uma palavra da lei de Moisés*. O fato de se encontrar um “apêndice” a ela, falando sobre não manter contato com pessoas que haviam sido expulsas, reforça essa conclusão. A maior diferença entre as duas primeiras seções de 1QS 8 e as normas finais do código penal de 1QS é que naquelas o autor as desenvolve sobre o paradigma da intencionalidade do ato infracional.

Essa norma apresenta características que a diferem das encontradas nos códigos penais da *Yahad*. A principal delas refere-se à observação dos códigos normativos bíblicos como critério para permanência entre o grupo. As leis bíblicas deviam ser seguidas por todos dentro da *Yahad*.

Não seria injusto questionar sobre a ausência de normas referentes a assuntos importantes e comuns à tradição religiosa judaica do período em que a comunidade esteve em atividade. Se a *lei de Moisés* era, de fato, tão importante para a *Yahad*, a ponto de sua desobediência resultar em expulsão, porque não existiam leis específicas

sobre temas nacionais em seus códigos penais? Seus textos demonstram que as leis bíblicas eram consideradas com grande fervor – sendo essa, inclusive, uma das razões alegadas para sua existência. Temas comuns, como o *shabbat*, a pureza, o casamento, e vários outros de importância religiosa significativa, são encontrados nos MQ.¹⁹⁴ No entanto, eles não são colocados em formulações normativas (cf. SHIFFMAN, 1985, p. 158). Como defendido anteriormente, os livros da lei mosaica também são os MQ. Eles continham as leis necessárias para a manutenção das tradições religiosas nacionais, que eram também considerados pela comunidade. A maior parte das leis encontradas nos livros bíblicos não foi alvo de trabalho exegético. Isso ocorreu pelo simples fato de não haver necessidade de reprisar as leis bíblicas dentro dos códigos normativos comunitários. A direção da comunidade estava concentrada em criar um corpo normativo que estabelecesse os limites socioreligiosos do grupo, dos quais a maior parte não era possível obter ajuda clara dos textos antigos.

O respeito à Lei mosaica era um critério para a admissão na *Yahad* (cf. 1QS 5:7-11). Caso fosse percebido que o postulante não estivesse seguindo as leis bíblicas, ele seria barrado durante o processo admissional. Se, porventura, o desprezo às leis bíblicas fosse verificado em um membro pleno da comunidade, seriam tomadas medidas punitivas cabíveis, de acordo com o grau da infração. Em uma unidade que será considerada mais adiante, que descreve uma “cerimônia de expulsão”, há uma referência clara à obrigatoriedade da obediência às leis bíblicas na *Yahad*: *E qualquer um que rejeita essas leis, que estão em acordo com os estatutos encontrados na Lei de Moisés, não deve ser reconhecido entre os filhos de Sua verdade, pois sua alma tem desprezado as instruções dos justos* (4QD^e frag. 7, col. 1, vv. 19-21 [DSSR]). Esse texto, que se harmoniza com a norma expulsória *transgredir uma palavra da lei de Moisés presunçosamente*, mostra que a *Yahad* considerava a desobediência à Lei mosaica com a mesma seriedade que a lei comunitária.

¹⁹⁴ Os códigos penais da *Yahad* se omitem de uma série de questões que são centrais para a religião judaica. Tal fato, de maneira nenhuma, significa que tais questões eram desprezadas. Salvo algumas exceções, ela não se ocupou em revisar leis tradicionais, aquelas que eram “reveladas” à toda a nação. Essa norma podia abarcar com todas as outras. Demonstra a liberdade que a *Yahad* tinha para lidar com situações conflitantes sem a necessidade de leis específicas. Essa é uma característica existente em grupos religiosos pequenos, com liderança forte e próxima de seus membros. Um conselho deliberativo exprime os juízos acerca de situações ocorridas sem que necessariamente existam regras específicas sobre um litígio.

De forma geral, essa norma resumia como as leis bíblicas deveriam ser consideradas. Ela englobava qualquer infração grave que ofendesse os valores religiosos nacionais. Por isso, não havia a necessidade de se formular normas específicas para cada uma das questões presentes nos códigos penais bíblicos. Considerando que as leis bíblicas faziam parte do sistema cultural daquela sociedade, conhecidas pela maioria da população, o foco das lideranças do grupo foi a judicialização de questões relacionadas à sua estrutura organizacional.

Portanto, com a norma *transgredir uma palavra da lei de Moisés presunçosamente*, é possível concluir que as leis bíblicas também eram consideradas como parte do sistema penal comunitário, ou seja, o que era considerado infração dentro para a *Yahad* não era apenas o que estava registrado em seus códigos penais, mas também o “ensinamento revelado”, conhecido por toda a nação.

Entre a sentença e a saída: os condicionantes ligados à expulsão e o percurso para fora da Yahad

Os textos considerados acima são as descrições mais evidentes sobre a existência da expulsão na *Yahad*. Entretanto, existem outras, não colocadas como leis, que ajudam a dar contornos mais bem definidos acerca de sua aplicação e funcionamento. Sobre isso, a *intencionalidade do ato infracional* recebe destaque.

As graves transgressões cometidas na *Yahad* não eram prontamente punidas sem que passassem por um julgamento, conduzido pelas lideranças do grupo. Nele, era considerado se determinado ato transgressivo fora realizado de maneira intencional. Caso o infrator não soubesse de seu caráter interdito, sua pena poderia ser abrandada, uma vez que ele não tinha o *conhecimento* que caracterizaria a intencionalidade da violação cometida. No código penal de 1QS, apenas as normas 1, 4, 5 e 7, fazem alusão à intencionalidade no ato infracional. Os termos utilizados pelo autor foram *yodea'* (יָדָע [cientemente {norma 1}]), *madda'* (מָדַע [conhecimento {normas 5 e 7}]) e *xgagah* (שָׁגָה [inadvertidamente {norma 4}]). *Yodea'* e *madda'*, não são usados com frequência em assuntos relacionados à legislação judaica em geral, mas nesse caso são suficientes em indicar a intencionalidade do ato cometido. O verbo *xagag* (שָׁגָג), por sua vez, é bastante conhecido nas leis do Judaísmo, traduzido normalmente por “pecado inadvertido”.

Entre essas normas, somente a 4 descreve de maneira clara a punição para quem a desrespeitasse de maneira intencional ou desintencional.¹⁹⁵ Se alguém falasse *com ira contra os sacerdotes inscritos no livro*, seria punido com redução de alimento e separação por um ano. Entretanto, se alguém falasse *inadvertidamente*, a punição era apenas de alimento reduzido por seis meses. Por essa norma, pode-se perceber o quão grave seria cometer uma transgressão intencionalmente. A mesma infração, entretanto, cometida sem intenção, resultaria em uma penalidade com maior leniência. A exclusão era deixada de lado e a punição por redução do alimento era reduzida para seis meses.

Com exceção de algumas normas, os códigos penais não deixam claro se o critério da intencionalidade era considerado em todas as decisões judiciais na *Yahad*. Como comentado anteriormente, a perícopes 1QS 8:16-9:11, é bastante especial por conter a norma expulsória *transgredir uma palavra da lei de Moisés presunçosamente*. Com ela, pode-se também ter a resposta sobre o uso do critério da intencionalidade estendido a todas as infrações ocorridas na comunidade, em especial, as mais graves, punidas com expulsão. A segunda seção contém o texto-chave para isso:

Todo o que entrar no conselho de santidade dos que andam no caminho perfeito como foi ordenado, qualquer deles ²² que transgredir uma palavra da Lei de Moisés presunçosamente (בִּיד רָמָה [*beiad ramah*]) ou por negligência, será expulso do conselho da comunidade ²³ e não retornará de novo; que nenhum dos homens de santidade se misture com os seus bens ou com o seu conselho em nenhum ²⁴ assunto. Porém se agiu por inadvertência (*xgagah*), que seja separado do alimento puro e do conselho, e que se lhe aplique a norma: ²⁵ “Que não julgue ninguém e que não se lhe peça nenhum conselho durante dois anos completos”. Se seu caminho é perfeito, que volte ²⁶ à reunião, à interpretação e ao conselho [segundo a autoridade dos Nume]rosos, se não tiver pecado de novo por inadvertência até que se cumpram os dois anos ²⁷ completos. *Vacat.* ¹ Pois por {...} um pecado de inadvertência (*xgagah*) será castigado dois anos; porém quem age presunçosamente (*beiad ramah*) não voltará de novo. Só o que peca por inadvertência ² será provado dois anos completos quanto à perfeição de sua conduta e de seu conselho segundo a autoridade dos Numerosos, e depois será inscrito segundo a sua categoria na comunidade de santidade (8:21-9:2).

¹⁹⁵ As outras três normas registram a punição apenas para quem cometesse a infração cientemente. Duas alternativas podem ser colocadas sobre isso: a primeira considera a gravidade da infração. Caso ela fosse considerada de baixa relevância, é possível que não houvesse penalidade alguma, talvez uma repreensão verbal. Por esse viés, só era considerado ato infracional se o indivíduo estivesse ciente; caso contrário, a infração seria ignorada. Em uma segunda hipótese, a infração, mesmo não sendo grave, receberia punição. Ter ciência do ato cometido era, então, considerado como um agravante, tornando a penalidade mais severa. Ambas as possibilidades não se anulam.

A parte central dessa perícope está localizada em 9:1-2. Nela, o autor evoca o tema da intencionalidade para demonstrar como as infrações deveriam ser julgadas entre o grupo. A norma *transgredir uma palavra da Lei de Moisés presunçosamente* foi escrita seguindo esse princípio. Logo em seguida, o autor resolveu explicar, de maneira mais clara, porque ela poderia possuir um condicionante em sua penalidade. Tal fato entra em harmonia com as considerações feitas sobre essa norma, mostrando que tanto as leis bíblicas quanto as leis da *Yahad* eram pensadas pelo viés da intencionalidade. O texto mostra duas maneiras de proceder para com um crime contra a Lei de Moisés: a primeira era expulsando o infrator e a segunda excluindo-o do alimento puro e das atividades comunitárias por dois anos. Para que o indivíduo fosse expulso, a transgressão deveria ser “presunçosa”, ou “deliberada”. A expressão utilizada é *beiad ramah*, encontrada diversas vezes nos MQ representando um ato infracional realizado de maneira intencional (cf. ANDERSON, 1995, p. 51).¹⁹⁶ Se essa transgressão fosse inadvertida, ao invés da expulsão, seria adotada uma penalidade mais branda, a exclusão. O termo utilizado pelo autor é *xgagah*, o mesmo encontrado na norma 4 do código penal de 1QS, usado para representar um ato infracional cometido de maneira desintencional.¹⁹⁷

Para Shemesh, existe uma aproximação considerável entre essas duas penalidades. Em suas palavras, *essas duas punições são baseadas em dois paradigmas*

¹⁹⁶ Essa expressão, utilizada em sentido normativo, é encontrada somente uma vez no texto bíblico, em Nm 15:30. Tanto Anderson (1995, p. 52) quanto Shemesh (2002, p. 66) consideram que Nm 15 (mais especificamente os vv. 22-31) foi o texto utilizado pela comunidade para diferenciar as infrações intencionais das desintencionais (ambos leram os trabalhos de pesquisadores mais antigos sobre esse tema, como os de Qimron e Licht).

¹⁹⁷ Há um problema presente em 1QS 8:16-9:11 que deve ser considerado. A maneira como o copista lidou com sua fonte legou um problema significativo, que pode afetar as conclusões acerca da expulsão entre o grupo. Nessa seção, é dito que: *aquele dos homens da comunidade, a aliança da comunidade, que se apartar de qualquer coisa ordenada presunçosamente, que não se aproxime do alimento puro dos homens de santidade, e que não conheça nada de seus conselhos, até que tenham sido purificadas suas obras de toda perversidade, andando no caminho perfeito* (8:16-18). Se esse trecho for analisado sem ser relacionado com outras passagens, a conclusão é de que aqueles que cometiam alguma transgressão grave, de maneira intencional, eram excluídos das refeições puras e da participação das decisões dentro da comunidade e não expulsos (em DSSR, a frase principal é encontrada da seguinte maneira: *aquele que flagrantemente se desvia de qualquer mandamento*. Com essa tradução, é mais bem entendido que o texto está se referindo a infrações graves cometidas dentro da comunidade e não ao abandono da mesma). Isso está em contradição com a segunda seção, que diz que o erro presunçoso deveria ser punido com a expulsão. Shemesh ressalta um ponto interessante que ajuda a comprovar a origem distinta de toda esta perícope (8:16-9:12) e os problemas redacionais que a envolvem. A introdução da primeira seção apresenta a seguinte estrutura: *E todo aquele dos homens da comunidade, a aliança da comunidade* (8:16-17). As duas introduções, juntas, não demonstram algum sentido. Segundo Shemesh, *a duplicação indica que duas passagens distintas foram fundidas em conjunto*. O redator teria cometido um equívoco ao lidar com duas passagens diferentes e errado ao colocar a expressão *beiad ramah* nesse trecho (cf. 2002, pp. 73-74).

bíblicos; um é o exílio e o outro é a punição de excisão (karat) (cf. 2002, p. 70). A nação de Israel havia pecado e, por isso, esteve fora da Terra Prometida, peregrinando no deserto por quarenta anos. Entretanto, ao final desse período de provações, Israel restabeleceu sua condição espiritual e pôde retomar seu caminho (cf. Dt 29-30). Esse, segundo Shemesh, seria o paradigma que teria originado a pena de exclusão. O outro estaria baseado especificamente em Nm 15. Esse capítulo diz que os sacerdotes se prontificariam a fazer expiação pelos pecados daqueles que haviam cometido de maneira inadvertida. Quanto a aqueles que pecaram de maneira intencional, entretanto, a punição seria severa:

Aquele, porém, que procede deliberadamente (*beiad ramah*), quer seja nativo, quer estrangeiro, comete ultraje contra Iahweh. Tal indivíduo será exterminado (*karat*) do meio do seu povo: desprezou a palavra de Iahweh e violou o seu mandamento (Nm 15:30-31).

A conclusão de Shemesh é, ao final, resumida da seguinte maneira:

como no passado, assim também era no presente (*da Yahad*): pecados não intencionais eram punidos com exílio/exclusão... mas o maior castigo para uma violação deliberada é ser cortado, expulso. Em outras palavras, alguém poderia dizer que apenas os culpados por delitos não intencionais serão de fato autorizados a regressar do exílio, para manter o novo pacto. Para pecadores intencionais, entretanto, o exílio era apenas a primeira etapa de seu maior castigo, ser cortado inteiramente; eles nunca mais retornariam (2002, p. 55).

Alguns pesquisadores, como Anderson, acreditam que a expulsão era aplicada apenas aos membros que desrespeitavam as leis reveladas (bíblicas), pois essas eram conhecidas por toda a nação. O desrespeito a elas seria considerado automaticamente como intencional. Entretanto, os atos condenados pelas leis ocultas (exclusivas da *Yahad*) poderiam ser perdoados, pois estas normas estavam sendo criadas como fruto da exegese inspirada das lideranças comunitárias e não eram plenamente conhecidas por seus membros (cf. 1995, pp. 50-57, 63).¹⁹⁸ Gillihan, com base em CD, acredita que o critério da intencionalidade era aplicado de outras maneiras:

enquanto havia um grau de leniência para ofensas cometidas pela primeira vez, CD 15:15 indica que a leniência era limitada para o primeiro ano de associação. Após isso, membros poderiam ser punidos imediatamente por qualquer ofensa (2012, p. 216).

¹⁹⁸ Para esse autor, as punições de redução de alimento e separação do alimento puro podem ter servido como penas alternativas para os infratores inadvertidos (cf. 1995, p. 63).

Algumas ressalvas importantes, que só podem se tornar mais bem visíveis quando enxergadas pelo prisma da expulsão, podem ser colocadas nesse momento. O critério da intencionalidade condiz bem com as normas que lidam com o funcionamento interno do grupo, sobretudo com aquelas que podem ser consideradas de menor gravidade. De fato, como se pôde ver com o código penal de 1QS, seu uso foi documentado em algumas delas. Entretanto, quando as infrações possuíam peso maior, como em assuntos doutrinários e sociais, esse princípio parece não se encaixar com tanta harmonia. Por exemplo, é difícil compreender como um ato de apostasia, infligido contra a Lei de Moisés, pudesse ser cometido sem intenção (ainda que a norma *transgredir uma palavra da lei de Moisés presunçosamente* exprima essa possibilidade). Se a ciência do fato era a base da intencionalidade, isso não deveria ocorrer; pois o postulante, para ser aceito na *Yahad*, tinha de ser conhecedor das leis bíblicas. Outro problema, relacionado especificamente às leis comunitárias, refere-se ao tempo em que os postulantes levavam para se tornarem conhecedores das leis ocultas.

É plausível que a *Yahad* não punisse de maneira rígida aqueles que ainda não conheciam sua doutrina e leis. O exemplo usado por alguns pesquisadores para ilustrar essa situação é o do indivíduo que esteve na comunidade por menos de “dez anos” e a abandonou. Possivelmente, o retorno desse indivíduo era permitido devido ele ainda não possuir o conhecimento completo das normas comunitárias. No entanto, aquele que estava entre o grupo por “dez anos” (ou mais) tinha esse conhecimento e por isso seu retorno era proibido. (As imposições aplicadas em ambos os casos são paralelas às punições descritas em 1QS 8:22-9:2, por isso, é mesmo muito provável que o tempo de permanência na comunidade ditava o conhecimento do indivíduo.) O problema que surge com isso é: quanto tempo era necessário para se conhecer as leis da *Yahad*? Se o indivíduo, ao adentrar ao grupo, enfrentava um longo processo admissional, iniciando-se em seu conhecimento oculto, conhecendo os seus códigos penais, presume-se que ao terminar o processo e tornar-se um membro completo, ele já tinha o conhecimento das leis ocultas da comunidade. Mesmo que se possa afirmar, com base nas descrições textuais, que o critério da intencionalidade era usado amplamente na *Yahad*, é certo que existiram exceções.

Outra ajuda para se entender o funcionamento da prática da expulsão na *Yahad*, advinda de fora de seus códigos penais, é uma descrição conhecida entre os pesquisadores como “cerimônia de expulsão”. O processo admissional era realizado

seguindo princípios iniciáticos. A cada grau concluído, era feito um ritual que simbolizava a passagem para uma nova etapa. Mesmo depois que o indivíduo se tornava um membro pleno do grupo, havia graus hierárquicos que poderiam ser alcançados, todos exercidos após serem celebrados com ritos particulares. Levando em consideração que cada mudança no *status* individual ocorrida dentro da *Yahad* representava uma nova posição em seu arranjo sócio-espiritual, o grupo simbolizava ritualmente cada mudança como um ciclo de morte e renascimento. Ao que se pode depreender, o desligamento do grupo também era objeto de ritualização. Isso pode ser provado por um texto importante, encontrado nos manuscritos 4QD.

- 1- Qualquer um que [...] deve entrar e dar a conhecer ao sacerdote responsável
- 2- pelos numerosos, e ele deve receber seu julgamento com boa vontade como ele (o sacerdote) tendo dito através
- 3- de Moisés. Concernente a aquele que peca sem intenção ele deve trazer
- 4- sua oferta pelo pecado e oferta pela culpa. E concernente a Israel está escrito, *'eu partirei*
- 5- *para os confins do céu e eu não vou cheirar o doce perfume de seus suaves odores'* (Lev 26:31).¹⁹⁹
- 6- E em outro lugar está escrito, *'rasguem os seus corações e não as suas roupagens'* (Joel 2:13)
- 7- e *'para retornar para Deus com choro e com jejum'* (Joel 2:12). E qualquer um que despreza esses
- 8- julgamentos (ou leis), segundo todos os estatutos fundados na Lei de Moisés, não deve ser contado
- 9- entre todos os filhos de sua verdade, pois sua alma odeia todas as instruções dos justos. Quando ele se rebela ante
- 10- os numerosos ele deve ser expulso. E o sacerdote responsável pelos numerosos deve falar concernente a ele, responder, e
- 11- dizer: *"Abençoado seja o Deus todo-poderoso, tudo está em suas mãos, o causador de tudo, aquele que tem estabelecido*
- 12- *nações e tribos para suas famílias, e línguas para suas tribos. E tem guiado os desviados no ermo sem*
- 13- *caminho. E tem escolhido nossos antepassados e para os seus descendentes deu seus verdadeiros estatutos*
- 14- *e suas leis sagradas as quais a humanidade deve agir e viver. Fixou fronteiras*
- 15- *para nós, aqueles que as transgridem tem amaldiçoado. Mas nós somos o povo de seu livramento e o rebanho de seu pasto.*
- 16- *Tu tens amaldiçoado aqueles que as transgridem, mas nós temos mantido a correta observância da lei".* E aquele que for expulso deve partir. Qualquer um
- 17- que coma de sua comida, ou aquele que compartilha de sua prosperidade, ou aquele que concorda com ele
- 18- seu caso deve ser colocado por escrito em frente ao inspetor (*mebaqker*), e seu caso estará completo. E todos

¹⁹⁹ Os textos bíblicos são sugeridos por Baumgarten em *DJD* 18.

- 19- os habitantes dos campos devem se reunir no terceiro mês e amaldiçoar aquele que se volta para a direita
- 20- ou para a esquerda da lei. E essa é a exata instrução das ordenanças as quais eles devem agir por todo o tempo da
- 21- visitação com as quais eles devem ser visitados, durante todos os períodos da ira e suas viagens por todos
- 22- os habitantes dos campos e todos os habitantes de suas cidades. Eis que tudo está escrito segundo essa interpretação da lei.²⁰⁰

Na opinião de Hempel, esse texto é um apanhado de assuntos presentes em outros manuscritos e representa o último estágio de composição de CD (cf. 1998, p. 185).²⁰¹ Ele está disposto logo ao final dos códigos penais de 4QD^a e 4QD^e.²⁰² Tal fato é significativo, pois prova que o autor se referia a um procedimento apropriado a ser tomado para com os infratores após a aplicação da expulsão.²⁰³ Por mais que essa perícope tenha sido o resultado de uma compilação de textos, o fato de ela se encontrar em seguida a um código penal reforça a afirmação de que seu objetivo era esclarecer como deveria ser o procedimento após a proclamação da sentença. No seu início, é feita uma admoestação para todos aqueles que eram expulsos. Eles deveriam aceitar sua punição como algo inquestionável e inevitável, uma vez que ela estava sendo aplicada com base na Lei de Moisés (ll. 1-3). O erro realizado sem intenção é tratado como um ato transgressivo que podia ser expiado caso o infrator trouxesse sua *oferta pela culpa*. A maneira de se redimir dos pecados era aceitando de bom grado a repreensão dada pelo sacerdote, que se materializava em alguma das punições conhecidas. Entre as linhas 7-16, está a parte que se caracteriza propriamente como a descrição de uma cerimônia de expulsão. Ela começa com a condenação daqueles que haviam cometido infrações graves (*qualquer um que despreza esses julgamentos*), é validada ao ser harmonizada com a *Lei de Moisés* e discorre sobre o conceito dualista para explicar a necessidade da expulsão. Junto dessa orientação, o autor insere um hino que

²⁰⁰ O texto em questão segue a tradução para o inglês feita por Hempel (1998, pp. 176-177). Ele foi reconstruído com base nos textos de 4QD^a frag. 11, vv. 1-6 e 4QD^e frag. 7, col. 1, v. 15-col. 2, v. 15 (uma parte desse texto pode ser encontrada também em 4QD^d frag. 16, vv. 1-11). A ordem das linhas em sua tradução não corresponde às linhas dos manuscritos. Visando uma tradução mais simplificada, a numeração das linhas aqui utilizada é diferente da que a autora propõe (cf. 1998 pp. 178-184). Para considerações acerca da reconstrução do texto, confira HEMPEL, 1998, pp. 175-185 e SHEMESH, 2002, pp. 46-47.

²⁰¹ Hempel divide o texto em cinco partes diferentes (ll. 1-6 [*admoestação*], 7-16 [*cerimônia de expulsão*], 16-18 [*tratamento para com os expulsos*], 18-20 [*assembleia anual*] e 20-22 [*fim do documento*]), que em sua opinião são assuntos que foram somados na origem do texto.

²⁰² A autora segue a ideia de Milik, que acredita que ele não é apenas o final desse código penal, mas também o fim do livro de CD (cf. 1998, p. 184).

²⁰³ É provável que a existência de cerimoniais fossem exclusivos à esse tipo de penalidade, pois a expulsão era a única que representava o fim do vínculo espiritual com a comunidade.

possivelmente era recitado no momento em que era realizado o cerimonial (II. 11-16). Seu tema é a Aliança feita com seu deus e a quebra de seus estatutos.

O apanhado de descrições e complementos feito pelo autor – destacando o material hinário, utilizado em cerimoniais – confirma a existência de um rito ou mesmo uma cerimônia que simbolizava a expulsão dos filhos da escuridão de seu local sagrado. Dois trechos desse texto, presentes entre as linhas 16 e 20, podem ser vistos como descrições objetivas que comprovam que ele descreve uma ocasião especial. A primeira fala que aqueles membros do grupo que mantivessem relações com pessoas expulsas deveriam ter seu ato registrado pelo *mebaqquer*. Essa passagem alude à norma expulsória *envolver-se com alguém expulso*, do código penal de 1QS (na descrição de 4QD, entretanto, não é registrada nenhuma punição). Como percebido por Hempel, a parte referente a esse texto termina de forma abrupta. Em sua opinião, uma das fontes utilizadas para a redação desse texto foi a mesma do código penal de 1QS (cf. 1998, pp. 182-183). A forma como ela é colocada aqui não demonstra a associação com ex-membros como uma infração que levasse à expulsão. Por isso, é provável que o redator tenha ignorado a continuação do texto, que penalizava com expulsão aqueles que mantinham contato com indivíduos expulsos. Por outro lado, sua descrição insere a figura do *mebaqquer*, indivíduo histórico da *Yahad*, responsável por tomar as providências iniciais para com os infratores.

Outro exemplo de objetividade do texto é a referência às reuniões feitas nos acampamentos para *amaldiçoar* aqueles que se apartavam de suas leis, ou seja, eram expulsos. O livro de CD faz descrições sobre vários locais em que havia grupos seguidores da mesma ideologia da *Yahad*. Uma vez por ano, eram realizadas assembleias que tinham como objetivo rememorar a sua Aliança. Segundo as descrições desse texto, além das celebrações relacionadas com ela, eram tomadas decisões judiciais (cf. HULTGREN, 2007, pp. 45-46; GILLIHAN, 2012, p. 268). Hultgren acredita que 1QS 2 e 3 estejam também se referindo a uma cerimônia de expulsão, ocorrida especificamente na *Yahad*, que não tem relação com a “assembleia de todos os campos” (esses dois capítulos teriam sido redigidos em um período posterior a 4QD, fato comprovado por seu grau de elaboração). Em sua opinião, a cerimônia de expulsão ocorria nela também uma vez por ano (2007, p. 236). As conclusões alcançadas aqui, no entanto, apontam para outra direção. O livro de 1QS não traz indícios de que o infrator podia permanecer na comunidade até a data em que seria realizada a assembleia geral

dos acampamentos. Na verdade, é pouco provável que isso ocorresse, já que essa situação não podia se harmonizar com a aplicação da expulsão, que por sua gravidade, pedia medidas imediatas. Para a *Yahad*, permitir a permanência de um transgressor em seu meio seria o mesmo que conciliar a existência de um dos filhos da escuridão em seu espaço sagrado.

Possibilidade de readmissão?

Depois de tomadas as providências contra os expulsandos, estando eles agora em espaço profano e com todos os vínculos sócio-espirituais cortados com a *Yahad*, o indivíduo perdia a possibilidade de salvação e era condenado à danação eterna. Como para muitos desses a *Yahad* continuava a ser o entreposto obrigatório no caminho para a salvação, a pergunta que resta ao final é: havia a possibilidade de um ex-membro ser readmitido? Como já considerado, o bloco final do código penal de 1QS faz referência a uma situação singular. Ele trata de indivíduos que haviam abandonado a *Yahad* durante o período probatório e resolveram voltar a se associar com ela. Os casos que não haviam sido considerados como rebeldia e que não incorreram em apostasia podiam receber parecer favorável. Entretanto, esses casos referem-se ao abandono e não à expulsão. Outra passagem, encontrada no livro CD, fala sobre a possibilidade de retorno para os que haviam sido expulsos. Ela deve ser considerada de maneira bastante particular, uma vez que apresenta contradições em seu conteúdo.

E como este juízo será o de todos os que rejeitam os preceitos de Deus ³³ e os abandonam e se apartam na obstinação de seu coração. E assim, todos os homens que entraram na aliança ³⁴ nova na terra de Damasco e se voltaram e traíram e se distanciaram do poço de águas vivas, ³⁵ não serão contados na assembleia do povo e não serão inscritos em suas listas desde o dia da reunião ¹ do Mestre único até que surja o messias de Aarão e de Israel. *Vacat*. E assim é o juízo ² de todo o que entra na congregação dos homens de santidade perfeita e é remisso no cumprimento das instruções dos retos. ³ Este é o homem que é fundido no forno. Quando suas obras forem manifestas, será expulso da congregação ⁴ como aquele cujo lote não caiu entre os discípulos de Deus. De acordo com sua ofensa o repreenderão os homens ⁵ de conhecimento, até o dia em que volte para tomar o seu lugar na reunião dos homens de santidade perfeita pois não ⁶ está seu lote em meio de [...]. Porém quando suas obras forem manifestas, segundo a exata interpretação da lei na qual andaram ⁷ os homens de santidade perfeita, que ninguém se junte a ele na riqueza nem no trabalho, ⁸ pois o amaldiçoaram todos os santos do Altíssimo. E segundo este juízo se

procederá com todos os que desprezam, tanto entre os primeiros ⁹ como entre os últimos, pois puseram ídolos em seu coração e caminharam na obstinação de ¹⁰ seu coração. Não há para eles parte na casa da lei. (19:32-20:10).

A perícope inteira transcorre sobre a expulsão dos que se rebelavam contra a *Yahad*. Um trecho dessa unidade, entretanto, descreve uma situação contraditória: *quando suas obras forem manifestas, será expulso da congregação... o repreenderão os homens de conhecimento, até o dia em que volte para tomar o seu lugar na reunião dos homens de santidade perfeita....*²⁰⁴ Ele diz que os expulsos seriam repreendidos e depois voltariam a se associar com o grupo (*na reunião dos homens de santidade perfeita*). Essa afirmação entra em desacordo com todas as outras passagens que falam sobre a expulsão – inclusive com a própria perícope em que o trecho está presente. A partir de 20:6, o autor de CD continua, de maneira clara, a descrever as medidas que deveriam ser tomadas contra os expulsos e reafirma que não havia possibilidade de retorno ao grupo: *Não há para eles parte na casa da lei*. As peculiaridades dessa perícope foram reconhecidas desde cedo por alguns pesquisadores. Para O'Connor, ela foi uma interpolação feita posteriormente ao texto de CD, representando um estágio posterior de desenvolvimento da comunidade (cf. 1972, pp. 544-564). Pouilly chegou à mesma conclusão; e afirmou que seu autor, ao escrever o trecho 20:3-5, queria referir-se, na verdade, à exclusão (cf. SCHIFFMAN, 1985, p. 170-171). Este comentário de Shemesh entra em harmonia com as conclusões anteriores: *o editor presumivelmente enfiou juntas, passagens de conteúdo similar de diferentes estudos* (2002, p. 49). Com base nessas afirmações, pode-se concluir, então, que o autor de CD 19:32-20:10 confundiu-se com os textos que tinha em mãos no momento da redação. Essa passagem está corrompida e não se harmoniza com outros relatos sobre a prática da expulsão encontrados nos MQ.

Há, com Josefo, uma descrição bastante interessante acerca do tratamento dispensado aos expulsos pela comunidade essênica que ele conheceu. Ele também dedica um espaço à questão do retorno ao grupo, que pode ser comparada à descrição dos textos normativos da *Yahad*.

... aqueles que são apanhados em quaisquer erros hediondos são tirados de sua sociedade, e aquele que é separado deles frequentemente morre de uma forma miserável; os que estão

²⁰⁴ A fraseologia utilizada para *será expulso* é a mesma encontrada nos códigos penais.

vinculados a estes juramentos e ordenanças não podem receber de algum outro nem comer nem beber; comem como bestas as ervas cruas de tal maneira, que emagrecem tanto seus membros com a fome, que vêm finalmente a morrer; por esse motivo, tendo muitas vezes compaixão de muitos, os recebem já estando quase mortos, crendo e julgando que bastava a pena recebida pelos delitos e pecados cometidos (GJ 2:143-144).

Sua narrativa é bastante interessante. O texto mostra o comportamento dessa comunidade para com ex-membros e sua situação social após a aplicação da sentença. Os pontos similares a 1QS referem-se à punição de expulsão por transgressão (*mas aqueles que são apanhados em quaisquer erros hediondos são tirados de sua sociedade*) e a não associação dos membros da comunidade com indivíduos que foram expulsos (*os que estão vinculados a estes juramentos e ordenanças não podem receber de algum outro nem comer nem beber*).²⁰⁵ O modo como Josefo descreve a expulsão entre os essênios, deixa claro que não havia a possibilidade de retorno. As pessoas que haviam pertencido a essa comunidade acabavam “morrendo de fome”, provavelmente por não conseguirem se estabelecer em um ambiente o qual não se encontravam aptos para adentrar e interagir em suas redes de relações.

É muito provável que a leitura de Josefo sobre a situação social dos ex-membros não fosse uma conclusão exagerada (*e aquele que é separado deles frequentemente morre de uma forma miserável*). Assim como a *Yahad*, a comunidade que ele descreveu não era apenas um refúgio espiritual, mas também um espaço físico que possuía uma economia e oferecia proteção contra as dificuldades comuns da sociedade daquele período. Estar presente por anos – ou mesmo por uma vida inteira – e em um determinado momento confrontar-se com uma realidade completamente diferente, era para muitos uma situação amarga – tanto para sua espiritualidade quanto para suas relações sociais. Muitos deles não foram capazes de se posicionar dentro de um espaço em que as redes de relações já estavam consolidadas, e que, para elas, não haviam acumulado algum capital que os ajudasse a sobreviver.²⁰⁶

²⁰⁵ É necessário considerar que a comunidade descrita por Josefo remete a um período diferente da *Yahad*. A maneira com que ele trata os essênios, também tem efeito sobre suas considerações (pela objetividade dos textos normativos da *Yahad*, pode-se dizer que eles são bem mais seguros que as descrições josefianas). Mesmo assim, as similaridades são muito grandes. Ainda que distantes no tempo, essas comunidades compartilharam do mesmo princípio para com pessoas expulsas.

²⁰⁶ Em grupos religiosos contemporâneos as pessoas que mais sofrem com a expulsão de seus grupos são aquelas que foram membros desde a tenra idade.

Contudo, ao final de sua descrição, Josefo relata uma exceção. Alguns desses indivíduos expulsos, antes de alcançarem a morte por fome, eram acolhidos novamente pelo grupo. O motivo alegado por Josefo foi a compaixão demonstrada para com a situação do indivíduo, já que *bastava a pena recebida pelos delitos e pecados cometidos*. Sem dúvida, o relato que Josefo conta acerca da situação de ex-membros se encaixa com o modelo de expulsão existente na *Yahad*. Provavelmente, aqueles que foram expulsos dela ainda a viam como o único veículo capaz de oferecer a salvação e por isso ansiavam por seu retorno às portas do grupo. Nela, no entanto, a compaixão ou qualquer outro fator parecem não ter sido suficientes para dar uma nova oportunidade aos ex-membros.

Na comunidade descrita por Josefo, ainda que apenas em situações extremas, o perdão e a compaixão parecem ser considerados em alguns casos. O mesmo não ocorreu na *Yahad*. Não existem registros que falem sobre a readmissão de indivíduos expulsos. Esse silêncio das fontes somado a arbitrariedade no trato das questões penais leva a crer que a possibilidade do retorno era inexistente nessa comunidade.²⁰⁷

O perdão é um tema comum nos MQ. Como foi possível conciliar sua proposta de perdão com a recusa àqueles que o buscavam? Na prática, o perdão não era direcionado àqueles que haviam cometido infrações graves, ou seja, se rebelado contra as práticas e representações da *Yahad*. Seu perdão era orientado para duas classes de pessoas: os próprios membros dentro do grupo e aqueles que ainda não haviam tido contato com suas verdades reveladas. Para entender a primeira, pode-se utilizar a continuação do texto de CD usada acima:

E todos os violadores da fronteira da lei entre os que entraram na aliança, quando se manifestar ²⁶ a glória de Deus a Israel serão cortados do meio do acampamento, e com eles todos os ímpios de ²⁷ Judá nos dias das depurações. *Vacat*. Porém todos os que se mantêm firmes nestas normas, indo ²⁸ e vindo de acordo com a lei e escutam a voz do Mestre, e confessam diante de Deus: “Certamente ²⁹ pecamos,

²⁰⁷ Alguns grupos religiosos contemporâneos que empregam a expulsão abrem espaço para a readmissão dos transgressores. A base considerada para que o indivíduo volte a se relacionar com o grupo é o arrependimento. Antes que ele seja novamente introduzido no grupo, é feita uma avaliação acerca de seus atos praticados durante o tempo que permaneceu fora e sobre se o problema que o levou a ser expulso fora resolvido (os casos mais delicados são sempre os que envolvem apostasia). Entre as Testemunhas de Jeová, o transgressor, após convocar uma reunião com as lideranças do grupo para mostrar a eles seu arrependimento, se aceito, pode voltar a se associar normalmente com o restante (o que ocorre, em geral, após ter cumprido pelo menos um ano de expulsão). Os Amish também admitem o retorno de expulsos. Após demonstrar arrependimento o transgressor é aceito na comunidade novamente (cf. REGEV, 2004, pp. 163-164).

tanto nós como nossos pais, caminhando contrariamente às ordens da aliança; justiça ³⁰ e verdade são os teus juízos contra nós”; e não levantam a mão contra as suas normas santas e seus juízos ³¹ justos e seus testemunhos verdadeiros; e são instruídos nas ordens primeiras ³² conforme as quais foram julgados os homens do Único; e prestam ouvidos à voz do Mestre de Justiça; e não rejeitam ³³ as normas santas quando as ouvem; eles se regozijarão e se alegrarão, e seu coração será forte, e dominarão ³⁴ sobre todos os filhos do mundo. E Deus expiará por eles, e eles verão sua salvação pois se refugiaram em seu santo nome (20:25-34).

Após o autor reafirmar que os transgressores deveriam ser expulsos (vv. 25-27), ele se dedica a relatar a benevolência utilizada para aqueles que pertenciam ao grupo. Eles eram penalizados de acordo com a gravidade de seu erro, mas ainda podiam permanecer entre o grupo. Essa atitude era considerada como a expiação de seus pecados (cf. SHEMESH, 2002, pp. 61-72). A outra maneira de demonstrar perdão deve ser entendida através do dualismo utilizado pela *Yahad* para separar o mundo sagrado do profano. Era possível aderir à ela, abandonando o mundo profano. A atitude do grupo, em permitir sua adesão, era considerada um ato de perdão. No entanto, a *Yahad* não ampliou os limites do perdão a ponto de alcançar aqueles que haviam sido expulsos. Se ocorreram casos similares como o que Josefo relata, eles não tiveram embasamento doutrinal ou nas diretrizes internas do grupo.

Portanto, não há como provar a existência da readmissão pelos MQ. Levando em consideração o rigor normativo adotado pelo grupo, é difícil crer que isso era possível. Aqueles que conheciam seus ensinamentos secretos, ou seja, que eram membros da *Yahad* há bastante tempo e a abandonaram ou eram expulsos, eram impedidos de retornar, pois a oportunidade de salvação já lhes havia sido concedida uma vez – porém, fora negligenciada.²⁰⁸

O nascimento da expulsão e o processo histórico-social da Judeia no séc. II a.C.

As considerações pairaram até o momento sobre as fontes, analisando-as com o objetivo de se entender suas contradições e esclarecer seus problemas redacionais. Com

²⁰⁸ Essa é também a opinião de Shemesh, assim definida: *A mais óbvia característica da punição de expulsão em todas as suas ocorrências nos manuscritos é sua finalidade e irreversibilidade* (2002, p. 50).

isso, foi possível elucidar os motivos que levavam indivíduos a serem expulsos, os fatores ligados à expulsão e seu funcionamento na *Yahad*. Esses dados podem ser utilizados agora para uma pretensão mais ousada: as causas sociais que propiciaram seu nascimento.

Ainda hoje, é difícil encontrar trabalhos que tratem especificamente das relações sociais da *Yahad* com a sociedade em que ela esteve presente. O fato de muitos pesquisadores a considerarem como uma “seita” ou um “grupo marginal”, ainda permanece com força dentro dos estudos dos MQ – o que colabora para uma abordagem que prioriza sua relação com o passado bíblico e relega para segundo plano sua participação social. A maneira com que a expulsão será considerada agora demonstrará que sua relação com a sociedade da época é muito mais intrincada do que se pode presumir, sendo a própria pena de expulsão resultante desse forte entrelaçamento social. A fim de entender sua origem e significado entre a *Yahad*, sem desvinculá-la do jogo de forças existente em sua sociedade, serão utilizados os princípios sociológicos de Norbert Elias. Em seu trabalho mais conhecido, *O processo civilizador*, Elias demonstra como sociedade e indivíduos estão relacionados e apresentam mudanças em sua estrutura de acordo com o fortalecimento e ampliação da rede social de interdependências. Essas mudanças compõe o que Elias chamou de *processo civilizador*: um processo histórico-social que ocorre de forma gradual e resulta em uma troca paulatina dos hábitos e costumes da sociedade e dos indivíduos (cf. 1993, p. 193-194).

À medida que a rede de interdependências torna-se maior e mais complexa, o indivíduo necessita conciliar esse processo com sua vivência, caso contrário, ele será excluído do jogo social devido a seus atos não apresentarem compatibilidade com a realidade social em que ele se encontra naquele momento. *Tornando-se o aparato social mais intrincado, o controle individual torna-se também mais diferenciado, complexo e estável* (cf. 1993, p. 196). Com bastante clareza, sua definição se coloca da seguinte maneira:

A imagem do homem como ‘personalidade fechada’ é substituída aqui pela ‘personalidade aberta’, que possui um maior ou menor grau (mas nunca absoluto ou total) de autonomia face a de outras pessoas e que, na realidade, durante toda a vida é fundamentalmente orientada para outras pessoas e dependente delas. A rede de interdependências entre os seres humanos é o que os liga. Elas formam o nexo do que é aqui

chamado configuração, ou seja, uma estrutura de pessoas mutuamente orientadas e dependentes. Uma vez que as pessoas são mais ou menos dependentes entre si, inicialmente por ação da natureza e mais tarde através da aprendizagem social, da educação, socialização e necessidades recíprocas socialmente geradas, elas existem, poderíamos nos arriscar a dizer, apenas como pluralidades, apenas como configurações. Este o motivo porque... não é particularmente frutífero conceber os homens à imagem do homem individual. Muito mais apropriado será conjecturar a imagem de numerosas pessoas interdependentes formando configurações (isto é, grupos ou sociedades de tipos diferentes) entre si (2011, p. 240).

O exemplo utilizado por Elias para demonstrar as mudanças ocorridas em uma configuração social é o da sociedade de corte do Antigo Regime (*Ancien Régime*), dos sécs. XVII e XVIII. Antes desse período, a nobreza teve um papel importante como classe guerreira. No entanto, as transformações ocorridas ao longo do tempo fizeram com que sua importância decaísse. A rede de interdependências da sociedade guerreira europeia, em que a nobreza tinha um papel central, era menos abrangente que a existente na sociedade de corte. As mudanças ocorridas durante esse processo fizeram com que a nobreza viesse a se reestruturar, uma vez que sua função, seus atos e até mesmo seus costumes haviam perdido o sentido e o valor nessa configuração social. Paulatinamente, a nobreza abandona a tradição guerreira e torna-se uma classe cortesã (de *nobreza belicosa* para *nobreza domada* [cf. 1993, p. 216, v. 2]), passando a atuar de maneira bastante diferente naquele cenário social que em séculos anteriores.

Segundo Elias, o grau de complexidade de uma determinada sociedade pode ser medido pela extensão da rede de interdependência entre os indivíduos, sua rigidez interna e o nível da divisão de suas funções (cf. 1993, p. 207). Quanto mais extensas e complexas forem suas relações, mais “civilizada” será essa sociedade. Contudo, Elias diz que para que o processo civilizador transcorra, há a necessidade de se controlar a violência existente dentro da sociedade. Caso contrário, torna-se impossível que a configuração social venha a atingir um nível complexo. Quanto maior o controle da violência dentro da sociedade, mais complexa e intrincada será sua rede de interdependências (cf. 1993, p. 201-202).

O monopólio da violência é materializado na estrutura social pelas “organizações de controle”: entidades em seu interior responsáveis por coibir a violência física ilegítima (cf. ELIAS, 1993, p. 200). Elas são coordenadas por um poder soberano, que se consolida como detentor do monopólio da violência na mesma medida

em que confere estabilidade à rede de interdependências. A implicação direta resultante da monopolização da violência refere-se ao uso da força entre os indivíduos. Ela é tirada de suas mãos e passa a ser exercida inteiramente pelas organizações de controle instituídas. Os indivíduos, cientes de seu papel na execução da violência legitimada (e aniquiladora de organizações concorrentes), passam a considerar a violência exercida por seus pares (e por si próprios) como algo ilegítimo.

Devido à apropriação do uso da força pelo poder soberano, há um impacto nas atitudes dos indivíduos, que passam a mudar também a sua maneira de proceder quanto ao modo utilizado anteriormente. De acordo com Elias, *os estratos mais baixos acostumam-se a controlar suas emoções momentâneas e a disciplinar sua conduta, cada vez mais impelido pelos estratos superiores* (1993, p. 209). Com isso, a mudança do molde social atinge todo o padrão de conduta dos indivíduos, toda a maneira com que dirigem suas vidas. Todos passam a regular suas atitudes, contendo as *flutuações extremas de comportamento* (1993, p. 202), já que todos estão submetidos a um processo psicossocial (iniciado desde a tenra idade) que regulamenta os limites do comportamento dos indivíduos. Como consequência do processo de sincronização das experiências às quais os indivíduos estiveram submetidos e do controle de seu comportamento para se harmonizar com sua configuração social, a violência é reduzida do meio social.

Esses princípios serão utilizados a partir de agora para se entender a criação da expulsão na *Yahad*. Desvelar as relações sociais à qual esse grupo religioso emergiu e se configurou pode ser o caminho mais apropriado para encontrar os motivos que originaram essa prática. Para que isso seja possível, ela deve ser contextualizada historicamente e geograficamente em conjunto com a sociedade a qual se originou.

O livro de 1QS, que possui os registros mais antigos sobre a expulsão na *Yahad*, é datado em c. 100-75 a.C. (cf. METSO, 1997, p. 13-14).²⁰⁹ Seu código penal, entretanto, foi escrito à luz de uma fonte distinta, anterior à composição do livro. Os documentos 4QD, que possuem códigos penais que provam a existência de uma fonte anterior ao código de 1QS, reportam para um período um pouco mais antigo as referências sobre a prática da expulsão. Ainda que não se possa confirmar uma data

²⁰⁹ Um resumo que compara as datações radiocarbônicas e paleográficas pode ser encontrado em SCHOFIELD, 2009, p. 102.

específica, é possível que o texto base remeta a um período anterior ao séc. I a.C., situado na segunda metade do séc. II a.C. Assim, tanto os códigos penais remanescentes quanto sua desconhecida fonte teriam sido redigidos durante o governo dos asmoneus, um período singular da história judaica, que se iniciou com o sumo sacerdócio de Jônatas Macabeu em 153 a.C. e se estendeu por quase cem anos, até a conquista da Judeia por Pompeu, em 63 a.C.²¹⁰ Esses documentos comprovam que, por volta do início do séc. I a.C., havia dentro da sociedade judaica um grupo religioso que expulsava pessoas de seu interior.

Foram poucos os períodos em que o território da Palestina, particularmente o da Judeia, esteve livre de intervenção estrangeira. Os registros bíblicos mostram que, durante séculos, seus habitantes sofreram a interferência de potências imperiais ou governos regionais. Com algumas, sua estrutura interna não foi profundamente alterada, enquanto que com outras houve imposições que mudaram radicalmente a ordem social vigente. No período que precede a ascensão dos asmoneus ao poder, os judeus enfrentavam problemas de ordem política (que se estendia a outras áreas, a mais destacada pela historiografia é a religiosa) com a interferência dos selêucidas na Judeia. Desde a conquista desse território por Alexandre, o Grande, em 332 a.C., o governo Sírio, que tomou a Palestina aos egípcios no início do séc. III a.C., foi de longe o domínio helenístico mais ostensivo na região, implantando mudanças profundas na sociedade que chegaram a ponto de ameaçar a existência do povo como um todo (cf. HORSLEY, 1995, pp. 31-32). O helenismo sírio foi imposto de forma incisiva na Judeia, implicando em modificações profundas na maneira de os judeus conceberem suas tradições. Diferentemente de outras experiências vividas anteriormente, que permitiram que os judeus possuísem relativa autonomia na manutenção de tradições passadas, os selêucidas aplicaram um forte programa de helenização para com a população judaica que visava eliminar toda sua herança cultural e religiosa (cf. 2Mc 4:11-17). A revolta encabeçada pela família sacerdotal dos asmoneus, que se inicia durante o opressivo governo de Antíoco Epifanes (175-164 a.C.), consegue se libertar da influência política e estabelecer um governo nativo. Com a paulatina consolidação do

²¹⁰ Não há consenso acerca da data que representa o início do período asmoneu. Outra sugerida com constância é 141 a.C., quando Simão, irmão de Jônatas (que havia sido assassinado), toma uma fortaleza selêucida em Jerusalém – conhecida pelos registros josefianos pelo nome Acra (cf. AJ 13:15-17) e como “Cidadela” no livro de 1Mc (cf. 9:50-52) – e expulsa o contingente sírio remanescente (cf. 1Mc 13:49-52).

governo asmoneu, a configuração social ganhou novos elementos que, somados às mudanças impostas pelo governo anterior, fizeram com que essa sociedade passasse por uma mudança acentuada em toda a extensão de seu processo histórico-social.

Várias características apontadas por Elias em sua análise do processo social da sociedade de corte europeia são similares às ocorridas na sociedade judaica do período asmoneu. Com a consolidação da dinastia asmoneia à frente do poder espiritual e temporal (mais bem evidenciado com Alexandre Janeu [que governou entre 103-76 a.C.], que se declarou como “rei” – cargo secular que não existia entre os judeus. Seu governo corresponde ao período em que foi escrito o livro de 1QS), a centralização das atividades administrativas do Estado esteve toda sob os cuidados dos reis-sacerdotes asmoneus. O governo, dessa vez, nativo, se empenhará em preencher os espaços que eram ocupados pelos antecessores estrangeiros.

A configuração social que se apresenta nesse período demonstra um cenário em que os monopólios da gestão pública tornaram-se mais presentes e definidos nesse território, substituindo as imposições imperialistas exercidas exclusivamente pela força. Os principais – e por isso, primeiros – são o da violência e o fiscal. Segundo Elias, o processo de criação e consolidação desses monopólios só é possível com uma divisão avançada das funções numa dada sociedade, a ponto de poderem ser administrados por um corpo especializado. Apenas em um momento posterior, com a consolidação do controle militar e fiscal, é possível a concretização de uma estrutura organizacional ampla, conhecida como “Estado” (cf. ELIAS, 1993, p. 98). A centralização das forças armadas sobre o comando asmoneu se inicia logo após a vitória da resistência judaica. Durante a rebelião contra o governo selêucida, ela era formada por grupos pouco organizados, em forma de milícias, sob a liderança de indivíduos carismáticos e impulsionada pelo fervor religioso. Após a consolidação do governo asmoneu, houve a institucionalização do exército, com a contratação de tropas permanentes sob o comando direto dos reis-sumo sacerdotes. Em seguida, ocorreu em territórios palestinos, pelos judeus, o que Elias chamou de “difusão da civilização”: um processo que se faz pela conquista de territórios por parte de determinada sociedade, passando com isso a difundir seus próprios padrões para os territórios conquistados (cf. 1993, p. 211).

Entrementes, há a ascensão de uma nova classe social ligada ao poder estatal, formando um corpo de especialistas responsável por gerenciar os monopólios mais

importantes: os saduceus. Essa classe nasceu e se consolidou concomitantemente à estabilização interna das estruturas do Estado e ao expansionismo territorial exercido pelo governo asmoneu, sobretudo com os governos de João Hircano (134-104 a.C.) e de seu filho, Alexandre Janeu. À medida que Estado judeu expandia-se além-fronteiras, conquistando regiões como Iduméia, Samaria (destruindo seu templo em 129 a.C.), Galiléia e cidades helenizadas da costa mediterrânea e outras além do rio Jordão, *comandantes militares juntavam despojos e saques; os proprietários de terras expandiam as suas propriedades e novas famílias encontraram lugar na hierarquia do Estado-Templo* (HORSLEY, 1995, p. 41). Para que essa expansão fosse possível, foi necessário que sua rede de interdependências alcançasse um grau civilizatório complexo, caso contrário, não seria possível extravasar suas próprias fronteiras. Seu expansionismo territorial só poderia ser levado a cabo a partir do momento em que organizações de controle concorrentes fossem eliminadas e a violência interna pudesse ser monopolizada pelo Estado, dando sustentação e ampliando a rede de interdependências.

A existência de monopólios, exercidos pelo Estado, não promove a inexistência de classes antagônicas ou mesmo a diversidade de grupos que se unem em torno de objetivos comuns em determinado cenário social. Os monopólios podem ser mantidos pelo poder soberano desde que haja o controle e o equilíbrio entre as diferentes classes. Na sociedade de corte apresentada por Elias, o rei precisava da nobreza para contrapor a presença da burguesia para que sua capacidade de manipular os monopólios não fosse reduzida (cf. 1993, p. 224). A ascensão dos saduceus, como uma classe organizada, colaborou para a existência de um cenário similar no Estado asmoneu. Durante o governo de João Hircano, a classe dos saduceus se coligou à dinastia reinante dos asmoneus. Esse grupo esteve em oposição à classe dos fariseus – reconhecidos pela historiografia como uma classe mais numerosa e com maior prestígio junto das camadas mais baixas da população (entretanto, sua atuação política durante o governo dos asmoneus foi, pelo uso da força em algumas ocasiões, bastante reduzida [cf. HORSLEY, 1995, pp. 41-42]). Em seu alinhamento com os asmoneus, os saduceus deram sustentação política ao Estado, tornando-se os responsáveis pela administração das instituições representativas do poder estatal. Por exemplo, uma das mais importantes tarefas a eles concedida foi a dianteira administrativa sobre o Templo,

exercendo o controle das arrecadações e pagamentos do corpo burocrático sustentado por esses vencimentos.

A interpretação da lei judaica e o comando do sistema penal interno foram dirigidas pelos estratos superiores dessa sociedade, com participação ativa da classe dos saduceus. Com o controle das funções judiciais, eles passaram a centralizar a interpretação das leis bíblicas e sua aplicação.²¹¹ A instituição do Sinédrio, bastante conhecida pelos Evangelhos e o livro de Atos, demonstra os saduceus como sua principal força entre a primeira metade do séc. I d.C. O comando do Sinédrio pertencia ao sumo sacerdote, que na maioria dos casos, também era saduceu. A referência mais antiga a essa instituição é feita por Josefo, associada ao governo de Hircano II (em 57 a.C., já sob intervenção romana [cf. AJ 14:91, GJ 1:170]) e de Herodes (cf. AJ 14:168-175). Os relatos acerca da origem, composição e funções do Sinédrio são um tanto confusos, difíceis de serem harmonizados (cf. *EJ*, 2007, v. 18, pp. 21-23). Interessa saber, no momento, que a partir do domínio asmoneu e posterior ascensão dos saduceus, essa instituição passou a ter maior importância como tribunal judiciário, monopolizando a interpretação e a aplicação das leis judaicas por todo o território.²¹²

Com a crescente monopolização desses campos ao longo da segunda metade do séc. II a.C., grupos de natureza política ou religiosa (ou ambas) que não alinharam suas práticas e representações com as disposições dos monopólios instituídos passaram a enfrentar dificuldades. Sobretudo no que se refere ao uso da violência, sua monopolização por parte do governo asmoneu delimitou as práticas que se chocavam

²¹¹ Durante o governo de João Hircano, por exemplo, foi tirada dos fariseus a participação no governo. Suas normas, que eram estendidas a toda população, foram anuladas. Só tempos depois, esse grupo passou a ter alguma participação nas decisões exercidas pelo Sinédrio (cf. HORSLEY, 1995, p. 42). Como já visto, o manuscrito 4QpNah faz críticas a dois grupos que possuíam maior representatividade na interpretação e aplicação das leis judaicas. Os nomes simbólicos Efraim e Manassés, referem-se, provavelmente, aos fariseus e saduceus (respectivamente) que disputavam o poder nesse período.

²¹² Pode-se perguntar neste momento: havia um processo civilizador em andamento na Judeia, antes dos governos asmoneus e da formação da Yahad? É claro que sim. Contudo, esse é um período mais cinzento da história dessa sociedade, já que não há documentação suficiente que ajude a reconstruir com clareza sua evolução. É possível afirmar que até o final da administração persa o processo civilizador dessa sociedade era menos dinâmico (principalmente por esta região se estar reduzida a condição de província), mas recebeu grande impulso a partir do final do séc. IV a.C., com o nascimento dos governos helenistas na região e as sucessivas guerras e alianças feitas entre estes governos. No séc. II a.C., o número de fontes é maior. O próprio aumento da documentação disponível é um elemento que caracteriza um estágio mais avançado do processo civilizador.

frontalmente com o poder do Estado. Por isso, alguns desses grupos tiveram suas representações reprimidas e limitadas – ou foram eles mesmos suprimidos.²¹³

As mudanças que estiveram relacionadas ao uso da força tiveram impacto significativo nas atitudes dos indivíduos, que passaram a alinhar seu comportamento de acordo com essa configuração social. Os indivíduos posicionados nessa rede de interdependência estavam cientes de que a violência não deveria ser praticada por aqueles que não representavam as organizações de controle instituídas pelo poder vigente (cf. ELIAS, 2011, v. 1, p. 190). A vingança entre os indivíduos e a criminalização de determinadas práticas de grupos diversos no interior da sociedade foram cada vez mais controladas. Tal fato não significa de maneira alguma que a violência ilegal, proveniente de meios ilegítimos tenha deixado de existir. Ela continuou a existir, mas por se colocar como concorrente passou a ser combatida (cf. ELIAS, 1993, p. 200).²¹⁴

Em meio a essa configuração social, que ganhava corpo na sociedade judaica da segunda metade do séc. II a.C., nasceu a comunidade judaica *Yahad*. Com o que se pode extrair das fontes, é possível concluir que isso ocorreu em círculos muito próximos ao poder central, em um ambiente em que a rede de interdependências se apresentava de maneira bastante intrincada. Como discutido anteriormente, a liderança da *Yahad* era sacerdotal e a causa de seu nascimento provavelmente esteve relacionada a algum conflito direto com o poder asmoneu, numa clara contestação aos monopólios político e religioso. Outra conclusão considerada é a de que o grupo se originou em um centro urbano. Nas cidades, a rede de interdependência possui uma maior divisão das funções sociais entre os indivíduos ao mesmo tempo em que marca uma grande aproximação entre eles – fato que propicia um avanço mais efetivo do processo civilizador nesse espaço do que em zonas rurais (cf. BOURDIEU, 2007, p. 34).

²¹³ Um exemplo disso foi dado por Josefo. Durante o governo de Alexandre Janeu, os fariseus, que não tinham mais participação nos círculos políticos, atuavam apenas como um partido de oposição. Deflagrada uma revolta de cunho político durante seu governo, durante a Festa dos Tabernáculos (realizada em um ano não especificado), Janeu matou 800 opositores, muitos deles, provavelmente, fariseus (cf. AJ 13:372-383, HORSLEY, 1995, p. 42).

²¹⁴ Como visto anteriormente, em diversas sociedades há casos em que a própria população apela para formas de controle da violência ou pratica a vingança sem o consentimento do poder legítimo. Durante os dias em que a Judeia esteve submetida ao governo romano, havia casos em que a população agia contra infratores antes da interdição do poder constituído.

A composição inicial da *Yahad* foi de indivíduos que participavam daquela configuração social que se processava durante o período em que os asmoneus estavam à frente do governo, com as características descritas acima. Na construção de suas fronteiras sociais e estrutura interna, a *Yahad* teve que considerar as relações existentes com a configuração social em que esteve inserida. Nela, qualquer grupo que se constituísse com propriedades que entrassem em concorrência com os monopólios existentes desafiaria automaticamente o poder soberano (cf. ELIAS, 1993, p. 194). No que tange à violência, seu uso por parte de organizações de controle não reconhecidas seria tratado de forma rígida. As lideranças da *Yahad* estavam cientes de que qualquer atitude que fosse nessa direção colocaria em xeque a existência física de seu grupo recém-criado. Isso certamente ocorreria, uma vez que, segundo o que os estudos têm revelado, os asmoneus eram pouco simpáticos a grupos de oposição e os tratavam com bastante austeridade.

Sob essas condições, nasceu a expulsão na *Yahad* – penalidade que, ao que se pode extrair das fontes do período, não era conhecida na Palestina até então. Ainda que seja difícil sincronizar o nascimento da comunidade com a periodicidade das fontes, com a contribuição da sociologia elisiana é possível concluir que os contornos iniciais da expulsão foram dados logo quando esse grupo começa a se consolidar como uma empresa de salvação em oposição à crescente monopolização promovida pelo governo asmoneu. Como será demonstrado abaixo, o nascimento dessa penalidade esteve estreitamente relacionado com o fortalecimento do poder central e a impossibilidade de aplicação das penalidades orientadas pelos escritos sagrados antigos por parte de qualquer grupo radical nascido durante esse período.

Mais do que outras penalidades conhecidas pelos códigos penais da *Yahad*, a expulsão foi fundamental para estabelecer suas fronteiras sócio-espirituais. Desde o momento em que o grupo foi instituído, a expulsão, na prática, esteve amalgamada com a seleção e a separação dos elementos que se tornariam suas bases socioreligiosas. Uma das maiores características de grupos religiosos estritos é a remoção do que está desarmônico em seu interior para fora. Tal fato torna suas disposições internas menos complexas, porém mais objetivas e conclusivas – já que o limite de suas operações é estreitado (cf. SIVAN, 2003, p. 32, 39). Na *Yahad*, após a consolidação de suas

fronteiras sociais e de sua estrutura interna, a expulsão começou a ganhar corpo como medida punitiva independente, possivelmente a primeira a ter nascido, sendo direcionada exclusivamente a indivíduos.²¹⁵

O ponto principal nesse momento é esclarecer que o nascimento da expulsão dentro dessa comunidade religiosa esteve intimamente relacionado com a situação social que a envolvia. O grupo esteve submetido a uma configuração social que não permitia que suas atividades internas e externas entrassem em choque com os monopólios instituídos pelo governo asmoneu. Assim, todas as suas práticas sociorreligiosas foram criadas de modo a evitar algum conflito. Isso é perceptível, sobretudo, na maneira como a *Yahad* lidou com indivíduos infratores em seu interior. Com a análise de seus códigos penais, conclui-se que nenhuma das penalidades utilizadas para punir indivíduos infratores entrava em choque com as organizações de controle geridas pelo Estado.

Os limites na criação de punições na *Yahad* não foram concretizados apenas pelo resguardo de um possível enfrentamento direto com as organizações de controle. Eles se constituíram também pelos próprios indivíduos, que controlaram suas atitudes de acordo com aquela configuração social. Segundo Elias, todo o padrão de conduta dos indivíduos muda na medida em que a violência é retirada do meio social. Em seu lugar, há uma pressão contínua, oriunda de diversos meios, que se coloca de maneira dissimulada sobre todo o tecido social.

A monopolização da violência física, a concentração de armas e homens armados sob uma única autoridade, torna mais ou menos calculável o seu emprego e força os homens desarmados, nos espaços sociais pacificados, a controlarem sua própria violência mediante preocupação ou reflexão. Em outras palavras, isso impõe as pessoas um maior ou menor grau de autocontrole (1993, p. 201).

Os membros pertencentes à *Yahad*, desde sua formação até as gerações seguintes, estiveram alocados em algum ponto daquela complexa rede de interdependência. Suas ações, tanto de suas lideranças como de sua clientela, estavam coerentes com o grau do processo civilizador atingido por aquela sociedade e por isso

²¹⁵ A adoção da expulsão é comum entre grupos religiosos apenas após a consolidação de seu conjunto doutrinal e de suas práticas sociais. Durante a construção desses limites, aqueles que discordam não são considerados como “apóstatas”, mas sim como “inimigos” (momento em que há a cisão do grupo e, possivelmente, o nascimento de um grupo concorrente).

seus atores estavam cientes de seus limites individuais e de atitudes realizadas por outros que não condiziam com aquele espaço.

Esse posicionamento adotado pela *Yahad* coloca em cena sua maior contradição no campo normativo: um grupo religioso radical, que lutava pelo retorno da velha ordem e aplicação estrita da Lei mosaica, mas que ao mesmo tempo conciliou seu radicalismo com sua atuação social. Dentro desse cenário, seu sistema penal foi criado visando harmonizar seu forte fervor religioso com a aplicação de penalidades. Caso fossem implantadas as punições ordenadas nos códigos penais bíblicos, haveria um choque frontal com as organizações de controle da violência exercidas pelo Estado. Como o poder judiciário da comunidade não era reconhecido além de suas fronteiras físicas, medidas punitivas severas não seriam admitidas. Ao contrário, seriam duramente coibidas.

Em um momento posterior ao seu nascimento, a *Yahad* parece ter entrado em conflito com o poder asmoneu na Judeia.²¹⁶ Esse momento corresponde com a saída do grupo de seu ambiente de fundação em direção ao deserto, local onde, após um tempo de experiência e adaptação, foram redigidos seus códigos penais com a já conhecida penalidade expulsão (cf. SCHOFIELD, 2009, pp. 159-162, 189).²¹⁷ (Em geral, grupos religiosos nascentes, sobretudo quando oriundos de cismas institucionais, não possuem códigos normativos ao momento de sua separação.) No entanto, a origem dessa prática nessa comunidade não deve ser colocada como resultado desse novo *locus* social. É um erro pensar que a expulsão em grupos religiosos deva ter como modelo social um pequeno espaço geográfico ocupado, circundado por um vazio demográfico. Pelo contrário: devido ao posicionamento dos indivíduos numa dada configuração social e a complexidade da rede de interdependências à qual figuram como atores, a expulsão se apresenta como uma punição exercida exclusivamente por grupos presentes no interior de grandes agrupamentos humanos com processo civilizatório avançado. Diversos grupos religiosos do passado e contemporâneos provam que o isolamento social não

²¹⁶ É possível que a saída da direção da comunidade para o deserto não tenha mesmo sido um “chamado”, ou “busca por redenção”, ou mesmo o “abandono de uma sociedade maculada” – como normalmente interpretado pela historiografia. Por essa perspectiva, o motivo da ida ao deserto teria sido exclusivamente religioso (cf. SCHOFIELD, 2009, pp. 278-279). Antes, tal fato teria sido o resultado das atuações do personagem Mestre da Justiça, que haviam se chocado com a administração monopolista asmoneia.

²¹⁷ No deserto, havia maior afastamento das atividades funcionais da sociedade. Nesse ambiente, a possibilidade de conflito com o poder instituído era menor – o que não significa que não pudessem entrar em conflito com os monopólios estatais.

compõe o modelo fundamental para a utilização da expulsão como penalidade. Como já visto aqui, casos como os de comunidades cristãs do séc. I d.C., contemporâneas a *Yahad*, podem exemplificar isso. Os registros que descrevem o desenvolvimento dessa prática entre essas comunidades mostram que elas estavam ligadas principalmente a ambientes urbanos com considerável concentração populacional. Também hoje, grupos religiosos que praticam a expulsão são reconhecidos por sua atuação em meios urbanos.

Da pena de morte à expulsão

Como considerado anteriormente, a pena de morte era utilizada como um mecanismo de manutenção da ordem na sociedade israelita desde o tempo de sua organização tribal, atravessando os períodos de dominação estrangeira e sobrevivendo com alguma força até o período da dominação romana na Judeia. Ela foi exercida geralmente por juízes locais – em casos que exigiam julgamento apurado – ou pela própria população em situações de flagrante transgressão – de acordo com o grau de interferência dos governos estrangeiros. No período em que os asmoneus estiveram no poder, consolidou-se um governo autóctone que monopolizou o sistema judicial – mais do que governos estrangeiros, que não demonstravam grande interesse em se envolver com questões de organização judicial interna –, açambarcando com a responsabilidade nas questões legais relacionadas à ordem social da nação.

Grupos legalistas viam no governo judeu a possibilidade de implementação das tradições do passado e o estabelecimento de uma sociedade teocrática (cf. HORSLEY, 1995, p. 39). A *Yahad* possuía elementos que a caracterizavam como um grupo que defendia o retorno das antigas tradições, mas mesmo assim, não implantou a pena de morte para crimes graves. O momento em que, por suas mãos, houve a abdicação da pena de morte, foi o mesmo em que ela passou a implantar a expulsão como a punição mais severa possível de ser praticada.

A conclusão mais importante acerca da origem da prática da expulsão com a *Yahad*, alcançada com a utilização dos princípios sociológicos de Elias, é de que ela nasceu como a penalidade que substituíra a pena de morte para crimes graves – não apenas para transgressões contra suas próprias representações, mas também para com todas as existentes nos códigos penais bíblicos, punidas com pena capital. Isso poderia

ocorrer apenas entre grupos que se submeteram aos monopólios instituídos pelo governo vigente. A partir desse momento, grupos de ideologias diferentes que não conseguiam concorrer contra os monopólios do Estado reduziram sua oposição apenas ao nível de contestação (a lei do Estado não era reconhecida dentro da *Yahad*, o que é uma mostra clara de sua oposição ao monopólio jurídico asmoneu [cf. WEINFELD, 1986, p. 34; GILLIHAN, 2012, pp. 191-197]). Em sociedades em que o processo civilizador se encontra em estágios mais avançados, ou seja, em que os monopólios estão bem consolidados, entidades associativas (de naturezas diversas) não podem penalizar seus filiados da mesma maneira e com as mesmas punições do poder soberano. Nelas, as punições são, em geral, mais criativas e com nível de violência física reduzido ou inexistente, buscando atingir principalmente a moral do indivíduo concedida a ele dentro do próprio grupo.

Para que essa conclusão seja confirmada é necessário recorrer às fontes. Existem algumas referências à pena de morte em alguns textos dos MQ. Duas delas estão no livro CD. Em 9:1 (que possui paralelos em 4QD^a frag. 8, col. 2, vv. 8-9 e 4QD^e frag. 6, col. 3, v. 16), é dito: *qualquer homem que devota ao anátema alguém dentre os homens pelas leis dos gentios deve ser morto* (trad. de Gillihan [2012, p. 192]). O texto é claramente baseado em Lv 27:29, que diz que algo ou alguém que fosse devotado ao anátema (*herem*) deveria ser destruído.²¹⁸ A expressão *leis dos gentios*, presente na sequência do texto, chama a atenção. Para Gillihan, ela *refere-se às cortes legais e costumes dos gentios* e não às autoridades comunitárias (2012, p. 194). Sua conclusão é que os membros da comunidade eram proibidos de apelarem aos tribunais externos em questões capitais ocorridas dentro dos limites comunitários. Caso esse fosse o procedimento tomado, o infrator mereceria a pena de morte (cf. 2012, p. 194). A outra referência é encontrada um pouco mais à frente, na mesma unidade. Diz: *Que não seja aceita uma testemunha pelos juízes para condenar à morte por sua palavra...* (10:1). Ambas as citações não trazem indícios suficientes para dar contornos necessários a um possível uso da pena de morte na *Yahad*. Parte do texto foi redigido à luz de fontes bíblicas (por ex., para redigir as *leis do testemunho* [CD 9:16-22] o autor provavelmente se utilizou de Dt 17:6, 19:15 ou Nm 35:30, que discorrem sobre o número de testemunhas necessárias para poder executar alguém). Isso demonstra que, ao redigi-lo,

²¹⁸ Na tradução de 4QD^a e 4QD^e feita por Baumgarten (*DJD* 18), esse trecho foi reconstruído com base em Lv 27:29.

o autor tratou da questão judicial da comunidade à luz dos códigos penais antigos, promovendo um distanciamento da realidade do grupo no que tange à aplicação de penalidades.²¹⁹

Em 11QT 64:2-13, o autor descreve a pena de morte por apedrejamento contra filhos rebeldes e por enforcamento para os que conspirassem e blasfemassem contra os *filhos de Israel*. O texto diz:

um homem tem um filho rebelde e incorrigível, que não escuta a voz de seu pai nem a voz de sua mãe, e não lhes atende quando o corrigem, seu pai e sua mãe o tomarão e o levarão aos anciãos de sua cidade, à porta de seu lugar; e dirão aos anciãos de sua cidade: “Este nosso filho é rebelde e incorrigível, e não escuta a nossa voz; é um glutão e um bebedor”. E todos os homens de sua cidade o lapidarão e morrerá... Se houver um espia contra seu povo que entrega seu povo a uma nação estrangeira ou faz o mal contra seu povo o suspenderás a uma árvore e morrerá... Se houver em um homem um pecado condenável à morte e escapa em meio às nações e maldiz o seu povo e os filhos de Israel, também ele o suspendereis à árvore e morrerá.

A singularidade do livro 11QT foi percebida desde que se iniciaram os primeiros estudos de seu conteúdo. Seus estilos literários e suas temáticas apresentam uma proximidade muito grande com as encontradas nos livros do Pentateuco.²²⁰ A primeira parte desse texto, por exemplo, é uma paráfrase clara ao texto de Dt 21:18-21. Seus temas são bastante distantes da realidade social comunitária, destacando, ao invés disso, características nacionais.²²¹ Resumindo a conclusão de muitos pesquisadores, Bernstein diz que *muitos acadêmicos não identificariam (11QT) como um documento de Qumran* (2004, p. 194). As leis existentes nesse livro foram criadas a partir de uma leitura direta

²¹⁹ A opinião de Gillihan é a de que essas citações de CD referem-se à pena de morte imposta divinamente e não por mãos humanas (cf. 2012, p. 194). Por esse viés, tais passagens deveriam ser vistas como sendo a morte simbólica de indivíduos devido a perda do favor divino, ocorrida após sua expulsão do grupo. A interpretação de Shemesh acerca do texto de CD 1:9 é de que *devota(r) ao anátema alguém... pelas leis dos gentios* seria entregar alguém à morte pelas autoridades gentias (2000, p. 169 [cf. *EDSS*, v. 1, 2000, p. 305]). Tal atitude demonstraria a ciência da *Yahad* em seus limites na aplicação de penalidades, uma vez que, mesmo a crimes graves, ela não prescrevia a pena de morte. Ao contrário, entregava o infrator às organizações de controle do Estado, responsáveis pela violência legal (não acredito nessa hipótese, levando em consideração que isso aproximaria a autoridade do grupo do monopólio exercido pelo poder estatal. Tendo à conclusão de que indivíduos que cometiam graves infrações eram punidos com a morte, pelo poder do Estado, sem que houvesse qualquer assistência do grupo).

²²⁰ O primeiro pesquisador a lidar com esse livro foi o arqueólogo Yigael Yadin (o texto havia sido obtido logo depois da Guerra dos Seis Dias, em 1967). Yadin descreve a aproximação existente entre 11QT e os livros do Pentateuco (cf. SHANKS, 1993, pp. 93-120). Suas conclusões vieram posteriormente a ser confirmadas por outros pesquisadores.

²²¹ Em geral, as descrições de cunho nacional se aproximam muito da linguagem simbólica utilizada no período intertestamentário. Por sua vez, os códigos penais da *Yahad* possuem descrições mais próximas das questões sociais envolvendo a comunidade.

dos textos normativos bíblicos, no entanto, visando atingir um público não pertencente a um grupo com as características apresentadas pela *Yahad*. Em virtude disso, essa passagem que fala sobre a imposição da pena de morte não pode ser associada com as existentes nos livros que descrevem o sistema normativo comunitário.²²²

A passagem que mais bem desafia a proposta de abdicação da pena de morte pela *Yahad* está em um texto normativo fragmentário, conhecido como *4QOrdenanças^a* (4Q159). As citações estão presentes da seguinte maneira:

E [... de]z homens e dois sacerdotes, e eles devem ser julgados por esses doze. [... Em cada] caso capital em Israel sua autoridade deve ser consultada, e qualquer um que desobedece [...] será executado, por agir presunçosamente. Em um caso onde um homem difama uma mulher de Israel, se ele diz isso no [momento] em que a tomou, eles devem examiná-la acerca de sua credibilidade. Se ele não tiver mentido acerca dela, ela deve ser morta... (frag. 2-4, vv. 3-6, 8-9).

Essa passagem é bastante enigmática – não muito diferente do restante do fragmento. Ainda assim, algumas conclusões podem ser extraídas. O foco deve convergir para a primeira parte do texto.²²³ É ela que mais aproxima o texto com a *Yahad* devido a referência aos *dez homens e dois sacerdotes*, responsáveis por julgar casos capitais. Há descrições sobre um grupo especial, formado por sacerdotes e membros comuns, para atuarem como legisladores na comunidade. Em 1QS 8:1 ele é formado por *doze homens e três sacerdotes*. Em CD 10:4-5 seu total é dez: *quatro da tribo de Levi e de Aarão e seis de Israel*. Esse número de lideranças também foi retratado na escatologia de comunidades cristãs. Nos MQ, assim como nos escritos cristãos, o sentido escatológico foi bastante explorado, apresentando o poder legislativo e judiciário divino às mãos de sacerdotes (ou “príncipes” ou “juízes”) e diversas vezes variando seu número. Se for considerado o fato de esse número não ser exclusivo aos registros da *Yahad* (mesmo neles os números são discordantes) e o simbolismo que o envolve, é possível concluir que a referência à pena de morte não retrata uma prática implantada em seu campo normativo. Esse tribunal de *4QOrdenanças^a*, que poderia “sentenciar à morte”, possui uma descrição bastante próxima aos tribunais de nível

²²² Existem outras passagens em 11QT que descrevem a pena de morte com características similares às do Pentateuco. Elas descrevem a pena de morte por apedrejamento contra aqueles que cometiam idolatria (55:15-21) e em caso de adultério (66:5-7 [cf. SCHIFFMAN, 2008, p. 532]).

²²³ A segunda parte do texto é o resultado de uma leitura de Dt 22:13-21. Essa perícopa do Código Deuteronômico fala sobre como deveria ser o procedimento para com a mulher difamada publicamente por não ter se casado virgem. Se ela e sua família não pudessem provar que ela deixou de ser virgem com o casamento, ela deveria ser apedrejada em frente à casa de seu pai.

nacional encontradas em 11QT 57:12-14 e 1QM 2:1-3, que fazem uma associação com o número das tribos de Israel. Os textos normativos 1QS e CD apresentam um número de sacerdotes e membros comuns com menor simbolismo e com funções judiciárias as quais, sentenciar à morte, não parece competir-lhes. Se forem consideradas as referências bíblicas sobre tribunais que podiam sentenciar à morte, outra perspectiva se abre sobre o texto. O livro de Dt, possível base desse manuscrito, fala que a pena de morte deveria ser aplicada àqueles que desobedeciam aos sacerdotes e juízes (17:12). Essa aproximação com uma temática bíblica reduz o peso da aplicação real do texto para o contexto comunitário.

Não é possível relacionar as passagens que falam sobre a pena de morte nos MQ. Elas são provenientes de textos que não tratam especificamente das questões normativas da *Yahad*. Algumas delas, entretanto, foram suficientes para convencer alguns pesquisadores de que a pena de morte era imposta para crimes graves. Para Weinfeld, o texto de 4QOrdenanças^a faz uma descrição concreta sobre o uso dessa penalidade na *Yahad*. Sua conclusão foi de que pena de morte era aplicada nos casos em que havia o desrespeito às decisões dos juízes da comunidade: *essa corte tem o caráter supremo não apenas pelo julgamento de casos capitais, mas também pela injunção da pena de morte para qualquer um que não a obedecesse* (1986, p. 17).²²⁴ Forkman, mesmo destacando o papel fundamental que a expulsão tinha para crimes graves, acreditava que a pena de morte tinha espaço como punição dentro da comunidade. Em sua opinião, ela *era aceita com alguma hesitação*, já que, segundo outros textos (baseando-se em CD 12:4-6, texto que orienta a comunidade a não matar aqueles que profanavam o sábado), o grupo *preferia evitar essa forma de penalidade* (1972, p. 64).

O que caracteriza a relação entre a pena de morte e a expulsão é o fato dessas penalidades terem sido utilizadas para transgressões comuns entre os códigos penais bíblicos e os da *Yahad*. Por isso, pode-se afirmar que o melhor caminho para esclarecer se a pena de morte foi adotada é focalizando suas normas expulsórias. Para tanto, deve-se ressaltar a importância da divisão entre as normas expulsórias, pois as que podem colaborar melhor para isso são as que possuem proximidade com as existentes nos códigos penais antigos. A mais objetiva entre todas e que melhor confirma essa

²²⁴ Weinfeld acreditava que as lideranças da *Yahad* tinham o poder para sentenciar um infrator à morte caso desobedecesse às suas decisões. Entretanto, o autor não coloca a pena de morte como uma punição de uso regular, ao lado da expulsão, exclusão e redução de alimentos (cf. 1986, p. 78). Não há maiores explicações sobre a pena de morte em seu trabalho.

proposta é a norma *profanar o nome divino*. Essa infração não era exclusiva à *Yahad*. Nos códigos penais da Torá, existiam leis para coibir e penalizar a profanação do nome divino (cf. Lv 19:12). O relato descrito em Lv 24:10-16, sobre um israelita que havia blasfemado contra o nome divino, é o melhor exemplo. Depois de decidido que a punição para esse ato deveria ser a pena capital, foi estabelecido que quem profanasse o nome divino deveria ser morto: *aquele que blasfemar o nome de Iahweh deverá morrer, e toda a comunidade o apedrejará. Quer seja estrangeiro ou natural, morrerá, caso blasfeme o Nome* (v. 16). Na *Yahad*, a profanação do nome divino também era considerada como transgressão, mas nela, a penalidade aplicada era diferente. A pena de morte para esse tipo de transgressão deu lugar à expulsão (cf. *Sanh*, 7:5).²²⁵

Com a norma expulsória *murmurar contra os pais* é possível chegar à mesma conclusão. Os códigos penais bíblicos também falam sobre a obrigação de se obedecer aos pais. Por tais registros é possível saber que a desobediência aos pais recebia punições severas. A passagem que serve de exemplo é a de Dt 21:18-21:

Se alguém tiver um filho rebelde e indócil, que não obedece ao pai e à mãe e não os ouve mesmo quando o corrigem, o pai e a mãe o pegarão e levarão aos anciãos da cidade, à porta do lugar, e dirão aos anciãos da cidade: “Este nosso filho é rebelde e indócil, não nos obedece, é devasso e beerrão”. E todos os homens da cidade o apedrejarão até que morra. Deste modo extirparás o mal do teu meio, e todo Israel ouvirá e ficará com medo.

Assim como textos do Código Deuteronomico, outros do Pentateuco ressaltam a obrigação de respeitar os pais. Neles, a punição para o filho rebelde também deveria ser a pena de morte (cf. Ex 21:15,17; Lv 20:9). Na *Yahad*, ao contrário, tal infração não

²²⁵ Da comunidade essênia conhecida por Josefo pode-se tomar um exemplo similar. Nela, a blasfêmia contra Moisés, era punida com a “morte”: *quem quer que o blasfeme sofrerá pena capital* (GJ 2:145). Parte das questões colocadas sobre a blasfêmia na *Yahad* pode ser usada para esclarecer a descrição de Josefo. A parte anterior a ela traz o importante relato sobre a expulsão entre os essênios. Nele, Josefo diz que a expulsão de indivíduos era algo que poderia levar à morte física (GJ 2:143). É difícil harmonizar as duas descrições devido a falta de especificação sobre como aqueles que blasfemassem Moisés seriam levados à morte.²²⁵ Se esse silêncio for preenchido com o mesmo resultado alcançado com a análise social aplicada à *Yahad* e com a descrição da expulsão dada pelo próprio Josefo, é possível concluir que também nessa comunidade os indivíduos que blasfemassem contra Moisés (e também o nome divino) seriam expulsos ao invés de mortos. Nela, a expulsão havia tomado o lugar da pena de morte como punição capital para todas as transgressões graves, sendo *sofrerá pena capital* a proclamação da morte espiritual e social do indivíduo, decorrente da expulsão. A opinião defendida por Gillihan é similar. O autor acredita que a passagem que Josefo descreve a expulsão é a que complementa o trecho que fala sobre a pena de morte por blasfêmia. Sofrer *pena capital*, segundo o autor, era o mesmo que ser expulso (cf. 2012, p. 218).

seria punida com apedrejamento (ou qualquer outra forma de se exercer a pena capital), e sim com a expulsão.

Por fim, com a norma expulsória *transgredir uma palavra da lei de Moisés presunçosamente*, é possível chegar à conclusão de que a pena de morte, comum nos códigos penais bíblicos, não havia sido introduzida no sistema normativo da *Yahad*. Todas as leis bíblicas que incorriam em pena de morte, independentemente de terem sido ou não inseridas nos códigos penais comunitários, eram punidas com a expulsão.²²⁶ Seguindo essa mesma direção, as normas expulsórias que estão relacionadas estritamente às práticas e representações da *Yahad*, aplicavam, da mesma maneira, a pena de expulsão em caso de descumprimento.

A pena de expulsão demonstra o lugar ocupado por essa comunidade na rede de interdependências da sociedade judaica do séc. II a.C. Seu uso demonstra um grau mais avançado do processo civilizador e representa um estágio em que a violência era melhor controlada do que em configurações sociais precedentes naquela sociedade. Nenhum entre os códigos penais da *Yahad* descreve o uso da pena de morte – tanto para transgressões relacionadas estritamente com as representações do grupo, ou, mais importante ainda, para com aquelas que possuem relação com as tradições nacionais. Se ela tivesse sido instituída, seu uso seria descrito de maneira evidente. Ao contrário da pena de morte, a expulsão é citada explicitamente nos seus códigos penais e exposições teológicas, demonstrando-a como um elemento vital em sua manutenção, ao mesmo tempo em que a dota de caráter religioso (o que Bourdieu chama de *alquimia ideológica*, i.e., *a transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais* [2007, p. 32]). O conselho em CD, *não farás justiça por tua mão* (9:9), fez-se veraz na *Yahad*.

Considerando a configuração social da *Yahad* entre a rede de interdependências à qual ela esteve presente e com a análise de seus códigos penais, é possível assegurar que a pena de morte não esteve presente em seu sistema judiciário. O nascimento da expulsão esteve ligado ao *locus* em que o grupo se formou. Para Elias, o processo

²²⁶ Um dos assuntos mais importantes dentro da tradição judaica era a reverência ao sábado. No texto bíblico, as leis referentes ao sábado aplicavam a pena capital como punição para aqueles que as infringissem (cf. Ex 31:13-14, 35:2). Na *Yahad*, a reverência ao sábado era bastante estrita, mas assim como nas normas dos códigos penais a penalidade aplicada aos transgressores não segue o padrão bíblico. Em CD 12:3-6, a punição para aqueles que rompessem com as leis sabáticas é descrita da seguinte maneira: *todo aquele que se desgarrar profanando o sábado e os festivais não será executado, pois corresponde aos homens o guardá-lo... durante sete anos e depois entrará na assembleia* (cf. CD 10:14-12:6). Para uma consideração sobre algumas discussões sobre o texto, confira HULTGREN, 2007, p. 404.

civilizador é acompanhado por uma “economia das paixões” (1993, p. 202), que, junto da monopolização da violência, faz com que as pulsões emocionais sejam interiorizadas. Coury, ao falar dos usos sociológicos da economia psíquica, ressalta que *ela permite situar no tempo e no espaço as conjunturas nas quais certas transformações do estado de uma estrutura social se encadearam para resultar numa nova configuração* (cf. 2010, p. 129).

O controle dos impulsos – perceptível pelas mudanças na estrutura individual – representa as mudanças na estrutura social como um todo. Com isso, elementos presentes em uma sociedade que estejam relacionados ao comportamento e práticas de indivíduos e grupos, podem, quando comparados a períodos anteriores, expressar o grau de evolução do processo civilizatório. Analisando toda a conjuntura da sociedade em que a *Yahad* esteve inserida, é possível afirmar que a expulsão se caracteriza como um desses indicadores. Seu nascimento e uso não representou apenas, para a sociedade judaica daquele período, uma punição criativa de uma comunidade religiosa, mas foi ela mesma um indicador das mudanças sociais daquela configuração social.²²⁷

De maneira alguma, a abdicação da pena de morte pela *Yahad* significou que a violência tenha sido extirpada de toda a sociedade judaica. Contudo, isso significou que a imposição da morte pela coletividade era ilegítima à época dos asmoneus. Caso tivesse optado pela pena de morte, essa comunidade teria sido reconhecida, a partir de seu nascimento, como uma organização de controle concorrente com as do Estado. Considerando que isso representaria uma ameaça para sua longevidade, a solução adotada por sua dianteira foi criar uma penalidade alternativa para crimes graves, que, ao mesmo tempo em que se enquadrava na ótica separatista do grupo (“expelir para harmonizar”), também não entrava em conflito com o monopólio da violência exercido pelo Estado asmoneu. Longe de seus limites, em locais que a rede de interdependência possuía menor rigidez, certamente ocorreram casos em que a morte era aplicada por atos não reconhecidos pelo poder legal. No entanto, a ocorrência de tais atos não representava a existência da pena de morte como prática instituída por algum grupo social em oposição ao governo central. Pelo contrário, ela ocorria de maneira espontânea pelas mãos de indivíduos que não necessariamente estavam ligados com

²²⁷ O aumento da produção de livros, segundo Elias, pode ser considerado como um indicador do processo civilizador, pois *tanto para lê-los quanto para escrevê-los*, é necessário que se faça uma *transformação e regulação das paixões* (1993, p. 229).

algum grupo religioso. Se algum grupo com características sociais similares à *Yahad*, ainda que esporadicamente, aplicasse a pena de morte como punição, ele seria reconhecido pela coletividade como um grupo que matava indivíduos em seu interior.²²⁸ A *Yahad* não representava o poder soberano e, por ser reconhecida como uma instituição autônoma, colocava-se à parte da população geral. Por sua posição distinta naquela configuração social, práticas impactantes dirigidas por membros do grupo seriam publicamente conhecidas e causariam grande estranhamento – já que não eram mais compatíveis com o grau civilizador daquela sociedade.²²⁹

Outro fato que colaborou para a abdicação da violência física, exclusivamente, na *Yahad*, está relacionado com a divisão do poder em seu interior. Em seu processo de judicialização, ela passou por uma situação semelhante à ocorrida no Judaísmo Rabínico (e comunidades cristãs do séc. I d.C.). Berkowitz mostra que o poder conferido à indivíduos como o vingador de sangue e às comunidades em executar a vingança contra transgressores (da maneira descrita no Pentateuco), recebeu, durante o processo de judicialização de suas comunidades, a interferência dos rabinos. Eles tomaram o poder de julgar os infratores das mãos da população; conseguindo, através disso, consolidarem-se como lideranças comunitárias e ao mesmo tempo como autoridades jurídicas, reconhecidas entre todos os membros das comunidades (2006, p. 108-109, 141). Se a própria comunidade tivesse o poder de impor as penalidades aos infratores sem a intermediação dos rabinos, seus poderes como lideranças comunitárias seriam demasiado frágeis. Na *Yahad* ocorreu o mesmo processo. As leis bíblicas que colocavam os indivíduos diretamente responsáveis pela execução da justiça são anuladas em detrimento da concentração do poder com os sacerdotes da comunidade. Cientes de que não lhes era concedida a liberdade total para tomar quaisquer medidas punitivas contra infratores, suas lideranças abriram mão de qualquer penalidade que envolvesse castigos físicos, limitando-se ao uso da violência simbólica – uma vez que a responsabilidade por tais atos recairia diretamente sobre elas.

²²⁸ O fim da pena de morte entre os pactuantes da *Yahad* não deve ser considerado como representante da extinção dessa punição para toda a sociedade judaica do período. Existiam dois caminhos em que se podia ver a pena de morte sendo aplicada: uma legal, exercida pelo Estado asmoneu, e outra não reconhecida, que poderia partir das mãos da própria população – que diminui seu poder gradualmente.

²²⁹ Elias destaca que, à medida que o processo civilizador avança, determinados atos tornam-se incompatíveis com a configuração social do momento. Há uma rejeição por parte da estrutura social, que, em alguns casos, aniquila indivíduos que não se adequam (cf. 1993, pp. 232-234). Se a *Yahad* tivesse adotado a pena de morte, haveria um estranhamento por parte da população dentro daquele cenário social – o que poderia representar o fim de seu reconhecimento como empresa de salvação.

Enquanto as classes superiores promoveram a monopolização das estruturas da sociedade, os estratos inferiores, impelidos pelas classes superiores, disciplinaram seu comportamento. Com o monopólio da violência posicionado em um ponto específico e se impondo sobre a estrutura social, os indivíduos abandonam paulatinamente sua participação na aplicação da vingança. Todas as mudanças sociais implicam nas atividades psíquicas dos indivíduos, que passam a agir de acordo com a configuração social que se apresenta naquele determinado momento histórico. Passiva desse processo histórico-social e criando uma penalidade que coibia atitudes contrárias dentro do grupo sem entrar em choque com os monopólios instituídos daquela configuração social, a *Yahad* garantiu sua existência naquela sociedade por um longo tempo (ao contrário de vários outros grupos) e conquistou um espaço reconhecido como empresa de salvação.

No campo normativo, a *Yahad* fez mais do que inaugurar um novo tipo de punição. Ela fez uma mudança profunda na maneira de se encarar a criminalidade e a aplicação de penalidades para com a tradição normativa mosaica. Com ela, a *Yahad* simplesmente modificou a orientação divina na execução de penalidades, pondo fim a uma prática e criando outra sem base bíblica.

A Yahad como grupo social: do micro ao macro

A compreensão dos grupos sociais é deveras importante para estabelecer quais os limites tanto deles para com a inteira complexidade social quanto da sociedade para com eles. Muitos desses grupos possuem características particulares, com uma dinâmica interna que, por motivos diversos, procuram se impor sobre outros segmentos no campo das representações sociais. A *Yahad*, grupo social de orientação religiosa, disputou com outros o monopólio da salvação das almas naquele cenário social. Assim, é sabido que o espaço ocupado por ela dentro daquela configuração social abrigava diversos grupos dessa natureza (e de outras). Por isso, a pergunta que pode ser feita nesse momento é: como o processo civilizador, que promove uma “uniformização” das aglomerações humanas devido a monopolização das instituições sociais e a regularização das atitudes dos indivíduos, permite concomitantemente a formação de grupos sociais com ideologias e práticas diferenciadas no interior das sociedades em que ele ocorre?

O fato de o processo civilizador fazer com que seja promovida uma regularização das práticas sociais não restringe o nascimento de organismos que possuem características particulares. Esses agrupamentos se formam com a produção e apropriação das disposições existentes dentro da sociedade, de acordo com o nível civilizatório em que ela se encontra. Ou seja, dentro do terreno fornecido pela sociedade o grupo se constrói e define suas características. O nascimento destes grupos ocorre de forma casual, não programada; mas de maneira interdependente, concomitantemente ao processo civilizador decorrente. Por isso, é possível inclusive que a compreensão das disposições do grupo seja utilizada para que se compreendam as próprias disposições da sociedade como um todo; seu complexo cultural e sua trajetória histórica (cf. ELIAS, 1994, pp. 23-26). Como visto aqui, o nascimento da expulsão dentro da *Yahad* foi mais do que uma medida judicial comunitária e sim um indicador social resultante de uma nova configuração social.

O reconhecimento entre indivíduos dentro da sociedade faz com que eles se aproximem uns dos outros pela semelhança e defesa de causas comuns (cf. COURY, 2010, pp. 131-136). Elias explica isso da seguinte maneira:

... a experiência subjacente à ideia do eu desprovido do nós é o conflito entre, de um lado, a necessidade humana natural de afirmação afetiva da pessoa por parte dos outros e dos outros por parte dela e, de outro, o medo da satisfação dessa necessidade e uma resistência a ela. A necessidade de amar e ser amado é, em certa medida, a mais vigorosa condensação desse anseio humano natural. Ela também pode assumir a forma da oferta e recebimento de amizade. Seja qual for a forma que assuma, porém, essa necessidade emocional de companhia humana, o dar e receber das relações afetivas com outras pessoas, é uma das condições fundamentais da existência humana (1994, p. 165).

A *necessidade de amar e ser amado* reúne mais do que características relacionadas ao afeto entre os indivíduos, como a necessidade lutar fisicamente por objetivos comuns compartilhados por eles.

Qual seria o elemento regulador entre as relações dos grupos sociais para com a sociedade? A economia psíquica é, segundo Elias, o instrumento que viabiliza as relações entre pequenos organismos e a sociedade.

Mas esses hábitos mentais – por frutíferos que sejam, em certa medida, ao lidarmos com experiências com substâncias inanimadas – constantemente originam anomalias específicas quando lidamos, no pensamento, com os diferentes tipos de experiências que temos de nós

mesmos, das pessoas e da sociedade. É frequente esses hábitos mentais forçarem determinados grupos de pessoas, cujas ideias, juntamente com suas experiências sociais específicas, se concentrarem acima de tudo na *autonomia* das leis das relações humanas, a ocultarem de si o fato de que, ainda assim, se trata de leis das *relações* humanas (1994, p. 24).

Sendo assim, todos dentro da configuração social, mesmo aqueles que formam grupos com práticas e representações particulares, compartilham do psiquismo (da regularização e limitação imposta por ele) provido durante determinado estágio do processo civilizatório.

Até o momento, foram destacadas as imposições sociais que fizeram com que houvesse o nascimento da expulsão na *Yahad*. Seria possível propor um caminho diferente, basicamente o de que isso teria ocorrido de maneira independente, ou seja, sem relação com o processo social daquela sociedade? Vários pesquisadores já propuseram que a estrutura social desse grupo teria sido responsável para que houvesse as mudanças no campo normativo. Por essa perspectiva, o grupo teria se autocoagido e se autolimitado devido sua própria estrutura e disposições internas.

Não é fácil definir até onde o poder do grupo seria suficiente, apenas por si próprio, em delimitar o que poderia ser feito em seu interior – sobretudo no que se refere às atitudes que pudessem se sobrepor à regularidade existente. Seriam suas leis o suficiente para isso? A solidariedade compartilhada entre os membros do grupo, no entorno de ideais comuns, era o motivo principal? Por ser um grupo de natureza religiosa, teriam tido um viés teológico que promovesse a uniformização de seus pactuantes? Muitas questões poderiam ser colocadas para cada aspecto social particular do grupo. De maneira mais específica, o que se procura aqui é saber se esse grupo, por si próprio e sem a interferência externa, teria sido responsável pela abdicação da pena de morte e criação da pena de expulsão. Não é possível discorrer sobre cada atributo relacionado a isso neste momento, mas um exemplo pode ajudar: o caráter voluntário de adesão na *Yahad*. Isso foi discutido pela primeira vez com Weinfeld (1986, *passim*) e utilizado em seguida por outros pesquisadores. Em seu trabalho, ele conclui que grupos diversos, independentemente de seu contexto social, haviam abdicado de penalidades rígidas devido a serem formados basicamente por indivíduos que se voluntariavam. Isso teria ocorrido com comunidades helenísticas do Mediterrâneo, em períodos históricos não muito diferentes do de existência da *Yahad*. A adesão a esses grupos era voluntária,

dependendo do próprio indivíduo o achego à instituição coletiva. Nos códigos normativos desses grupos considerados pelo autor, há a ausência de penalidades físicas, como a pena de morte (ainda que ele admita seu uso na *Yahad* em algumas situações). A conclusão que ele (também outros que lidaram com o tema) chegou foi a de que o caráter voluntário de adesão a esses grupos foi o que forçou a criação de penalidades alternativas, como a de expulsão, uma vez que a utilização de penalidades mais severas dificultaria a adesão de indivíduos ao grupo. Por si só, esse argumento não pode ser considerado como definitivo para a extinção de penalidades físicas. Alguns grupos que possuíram características sociais exclusivistas, muitos dos quais de adesão voluntária, empregaram penalidades físicas. Na comparação que Gilliam faz entre a *Yahad* com grupos e entidades associativas, ele afirma que existiram grupos que utilizaram a pena de morte contra aqueles que contrariavam as normas da entidade (cf. 2012, p. 412). De qualquer maneira, quando analisados por essa perspectiva, os grupos são distanciados das interações sociais e do processo social decorrente da sociedade em que emergem. Tampouco as mudanças que afetam a estrutura dos indivíduos são levadas em consideração.

O caráter de adesão voluntária na *Yahad*, definitivamente, não deve ser visto como o fator fundamental para o fim da pena de morte. A comparação com outros grupos, sejam eles de natureza religiosa ou outra, lega um grande problema, uma vez que a sociedade da qual esses grupos emergiram se encontram em estágios civilizatórios diferentes. É nesse momento em que se nota a impossibilidade de analisar um grupo social independentemente da sociedade. A maior parte desses grupos que puniam transgressores não existiu durante um período de mudanças sociais acentuadas, em um tempo em que se questionou a validade de uma tradição e se observou o limiar de outra, como ocorreu com a *Yahad*; que teve à sua esquerda a monopolização crescente pelo poder soberano e à sua direita a população que ainda encarava como válidas as tradições normativas do passado.

Mesmo tendo se apartado voluntariamente das densas aglomerações sociais, a *Yahad* não se desprende das cadeias civilizatórias. A maneira com que ela lidou com indivíduos transgressores evidencia isso. As disposições para que houvesse a abdicação de uma penalidade e a criação de outra haviam sido providas por seu próprio ambiente social. A abdicação completa da pena de morte, exercida por qualquer meio, é uma das provas mais evidentes disso.

Grupos que se “desviam” do percurso do processo social da sociedade dão origem a uma nova situação em seus limites. É como se grupo e sociedade estivessem em processos histórico-sociais diferentes: um se encontraria ainda em estado germinal enquanto o outro bem mais adiantado. Nesse cenário, o grupo social seria aquele que se afasta do processo civilizatório decorrente. Mas, poderia mesmo ele traçar um caminho diferente? Se as características e práticas do grupo, ainda que possam causar algum estranhamento, não evadam a regularidade social, é possível que ele possa subsistir. Caso isso não ocorra, a resposta é não. Se ele prezar por sua existência, evitando a luta direta (contra os monopólios estabelecidos) e indireta (que se colocaria no campo psíquico dos indivíduos) contra a sociedade, ele subsistirá sem que hajam problemas – o que forçosamente aproxima o grupo social da sociedade. Ainda que o grupo possa ter particularidades, seu vínculo com a sociedade não permite que ele siga um percurso completamente autônomo. Isso pode ser visto em suas práticas sociais, que não são tão “distantes” da regularidade existente na sociedade. No caso da *Yahad*, sua própria existência se fazia graças ao conjunto social em que estava. Essa sociedade era a mesma que ela criticava, condenava, que representava as “forças da escuridão”; porém, a mesma que fornecia contingente para suas fileiras e que justificava seu discurso ideológico.

Capítulo 4

Processo civilizador ou outros caminhos? Desconstruindo propostas sobre o nascimento da expulsão na *Yahad*

a- A expulsão da Yahad como um empréstimo de práticas estatais ou associações helenísticas

Os tópicos que serão discutidos abaixo irão discorrer sobre as possibilidades que são normalmente apontadas para explicar a origem da expulsão; não apenas na *Yahad*, mas também entre grupos religiosos e entidades associativas de períodos distintos em diversas sociedades. Isso será feito aqui devido ao fato de que, em décadas recentes, os pesquisadores passaram a utilizar extensamente metodologias comparativas para explicar as práticas e representações da *Yahad*, com grande ênfase em sua organização interna e sistema normativo. A análise do nascimento da expulsão com base no processo civilizador da sociedade judaica faz com que caia por terra várias conclusões consolidadas sobre a prática da expulsão, não apenas para a *Yahad*, mas para grupos diversos que ainda hoje a utilizam como penalidade.

As mudanças que ocorriam na sociedade judaica do séc. II a.C. fizeram com que grupos como a *Yahad* desenvolvessem práticas sociais apropriadas com aquela regularidade social. Isso é coerente com o processo civilizador corrente naquele cenário, já que a rede de interdependência aproximava todos os indivíduos que eram alcançados por ela. Assim, temos colocados em conjunto um grupo que participa das mudanças sociais à medida que o processo social avança em toda a sociedade. Contudo, é possível ampliar essa perspectiva para um nível acima, mais alto nas relações de poder; em que a sujeição não seria a de um grupo para com a sociedade em que ele se encontra, mas entre uma sociedade e outra. Por esse aspecto, o processo civilizador da sociedade judaica estaria relacionado não apenas com suas disposições internas, mas também com o de outras sociedades que de alguma maneira teriam se relacionado com ela.

Ao traçar seu esboço final sobre a abrangência do processo civilizador na sociedade de corte, Elias conclui que, ao final do sistema feudal, *entrou em ação uma certa dinâmica de entrelaçamento social que tendeu a integrar unidades cada vez maiores* (1993, p. 263). Estas grandes unidades sociais se tornaram os Estados modernos. Também eles continuam com uma luta similar à travada pelas unidades menores que se consolidaram como Estados. Nas palavras de Elias,

esses Estados, também, sob a pressão das tensões da competição, que mantêm toda a nossa sociedade no eterno fermento dos conflitos e crises, agora se vêm, por sua vez, forçados a entrar mais claramente em oposição mútua. Mais uma vez, numerosos domínios rivais estão tão estreitamente entrelaçados que aquele que permanecer imóvel, que não se tornar mais forte, corre o risco de se enfraquecer e tornar-se dependente de outros Estados (1993, p. 263).

Essa conclusão ajuda a entender que no período em que nasceu a *Yahad*, havia, de fato, um jogo ainda mais complexo por envolver grandes unidades sociais maiores, que competiam por monopólios que abrangiam áreas mais vastas.

Quando se eleva a pesquisa do processo social para um nível mais alto, ou seja, para as relações entre as sociedades, é possível considerar as imposições existentes entre as sociedades dominantes para com as dominadas. Por essa perspectiva, há uma aproximação entre culturas diferentes que faz com que haja mudanças na configuração social das sociedades, principalmente nas que enfrentam a dominação. As mudanças ocorrem em muitos aspectos; ora por influências culturais, ora por pressões diretas no campo político e judicial. Todas elas, contudo, incidem no processo civilizatório da sociedade, fazendo com que sua regularidade se torne diferente.

O que se viu na sociedade judaica do séc. II a.C. foi também o resultado de pressões advindas de agentes externos, incidindo principalmente em seus estratos superiores. As fontes referentes a esse período nos mostram o peso que recaía nas mãos das classes superiores; que, por estarem à frente da organização social, eram aquelas pelas quais passavam as imposições estrangeiras. Os estratos superiores tinham a ligação mais imediata com as potências dominantes nos campos econômico, político e cultural; e por isso eram também os que tinham maior possibilidade de aderir aos ideais estrangeiros. Nem todos os casos eram de imposição, no sentido de opressão. Em muitos, isso ocorria devido à sedução que elementos estrangeiros possuíam. Quando a relação com agentes externos trazia benefícios às elites locais, era fácil que aderissem aos costumes e tradições de fora, abandonando as práticas que ainda permaneciam com segmentos que não estavam ligados ao poder. Em um segundo momento, as determinações traçadas entre as classes superiores com potências imperialistas e reinos regionais alcançavam os estratos mais baixos da sociedade.

Nos livros 1 e 2 Macabeus podem ser encontrados os exemplos que mostram alguns contatos entre o governo asmoneu com nações estrangeiras no séc. II a.C. Em

1Mc 12:5-23, há a cópia de uma carta que, segundo o relato, teria sido escrita e enviada por Jônatas aos espartanos. Com a clara intenção de aproximar os dois governos por meio de uma aliança, os espartanos são chamados na carta de *irmãos* (v. 6). Ela faz referência à uma aliança que havia sido feita no passado, entre o rei Ario, de Esparta (que reinou entre 309-265 a.C.), e o sumo-sacerdote Onias I (fim do séc. IV e início do séc. III). A continuação do texto se apresenta como uma cópia da carta que havia marcado essa aliança, enviada por Ario à Onias I (vv. 20-23). Nessa carta, o rei espartano disse que havia sido encontrado *num documento referente aos espartanos e aos judeus, a informação de que são irmãos e que pertencem à descendência de Abraão* (v. 21). Outro exemplo se faz ainda mais interessante por colocar a Judeia próxima politicamente a uma série de outros reinos. No tempo de Judas Macabeu, os asmoneus, visando rechaçar as imposições selêucidas, optam por fazer uma aliança com a potência emergente, Roma. Isso está registrado em 1Mc 8:17-31. Uma delegação havia sido enviada por Judas a Roma e após ser ouvida no Senado, conclui um tratado de *aliança e de paz* (v. 10). No trecho anterior do texto, o autor faz uma série de elogios ao passado recente de conquistas romanas, falando também sobre a eficiência de sua organização política (vv. 1-16). O registro encontrado em 1Mc 15:15-24, coloca as decisões políticas nativas no campo político internacional. Nele, foi pedido que os países que tinham acordos com Roma não fizessem guerra contra os judeus e nem se aliassem a inimigos deles (v. 19). Segundo o relato, após sua ratificação da aliança, foi enviada uma carta ao rei do Egito (v. 16), e uma cópia a

Demétrio, a Átalo, a Ariarates e a Arsaces e para todos os países: para Sampsames e os espartanos, para Delos, Mindos, Siciônia, Cária, Samos, Panfilia, Lícia, Halicarnasso, Rodes, Fasélis, Cós, Side, Arados, Gortina, Cnido, Chipre e Cirene. E uma cópia dessas cartas redigiram-na para o sumo sacerdote Simão (vv. 22-24).

A aproximação entre nações é bem representada também pelo intercâmbio cultural. A análise desse campo é muito profícua já que seus resultados podem ser encontrados em fases que sucedem contatos políticos e econômicos. Sabe-se que a adoção de costumes helênicos por parte das elites judaicas não se iniciou com a chegada dos asmoneus ao poder e nem durante os dias de formação da *Yahad*. Muito antes disso, as elites governantes já se encontravam entrelaçadas com a cultura helenística.²³⁰ O

²³⁰ Existiram comunidades judaicas espalhadas pelos territórios mais conhecidos, como Egito, Síria e Babilônia, por todo o período helenístico. Por esse tempo, estas comunidades sofreram pouco com o preconceito dos governos locais. O período de maior truculência para os judeus diaspóricos e da Judeia

território da Judeia havia caído sob domínio ptolomaico pouco tempo depois da morte de Alexandre, em cerca de 320 a.C. Os judeus não tiveram muitos problemas com os legisladores ptolomaicos, podendo manter sua estrutura de poder baseada no sumo-sacerdócio (em geral, havia problemas apenas quando os judeus não pagavam seus impostos). Durante esse período, várias cidades gregas começaram a ser fundadas na Judeia. Esse governo helenístico ficou à frente do território judeu até 223 a.C., quando Antíoco III, rei selêucida do também helenista governo da Síria, tomou controle da região. Os conflitos entre os reinos ptolomaico e selêucida colocaram a Palestina no meio de uma disputa territorial e política bastante complicada, sendo trocada de mãos por várias vezes.

Com a consolidação da região sob regime sírio, houve uma promoção da cultura helenística em todo o território judaico. As fontes que mais bem descrevem isso são também os livros de Macabeus. Por eles, a adoção dos valores helênicos teria se dado por imposições. O segundo deles fala sobre a atuação do sumo-sacerdote helenista Jasão. Segundo 2Mc 4:10, *tão logo assumiu o poder, começou a fazer passar os seus irmãos de raça para o estilo de vida dos gregos*. Os versículos seguintes falam sobre construções feitas com objetivos desportivos e que Jasão havia “obrigado” *os mais nobres de entre os moços* a se vestirem de acordo com os costumes gregos em tais locais (v. 12). A difusão dos valores helenísticos teria sido tão forte que *os próprios sacerdotes já não se mostravam interessados nas liturgias do altar* (v. 14). Retirados os preconceitos ligados ao círculo que redigiu o documento, sobra um testemunho veraz sobre a amplitude das interações culturais daquele momento. A adoção da cultura helenista por segmentos daquela sociedade era o reflexo do nível em que se encontravam as relações no campo social em geral. O fortalecimento das relações políticas e econômicas criou um terreno propício para a promoção da cultura estrangeira.

foi durante a jurisdição romana. Algumas delas, como as existentes no Egito, ainda que tenham mantido a maior parte dos costumes religiosos, deixaram se influenciar pelo helenismo. Segundo Collins, *é evidente pela literatura da Diáspora que pelo menos alguns judeus foram educados, por qualquer meio, em literatura grega e filosofia. A atitude aberta dos judeus da Diáspora para seus ambientes helenísticos é amplamente mostrada por seus nomes gregos e seus recursos para as leis helenísticas... Eles eram atraídos pela cultura helenística, ansiosos para ganhar dos gregos e adaptar-se aos seus modos* (2000, p. 5). É possível provar que havia interação entre os judeus de Jerusalém e os judeus da Diáspora. Por exemplo, em 1Mc 1 existe a cópia de duas cartas que teriam sido enviadas para os judeus do Egito. Estes judeus pareciam ser mais suscetíveis às influências do helenismo (cf. COLLINS, 2005, pp. 25-26). Isso não parece ter sido um motivo que promovesse o afastamento entre as comunidades da Diáspora para com Jerusalém e os judeus da Judeia. Pelo contrário, poderia ser considerado como um canal pelo qual judeus de diferentes locais compartilhavam elementos culturais.

Não sobreviveram registros mais específicos que mostrem como se davam as relações entre as nações durante esse período. Essa mesma carência também foi legada pelos lugares mais civilizados que tinham contatos com a Judeia. As fontes só nos apresentam um lampejo do que realmente existiu. Os exemplos citados acima representam apenas uma pequena parte do que foram as relações existentes entre a Judeia e outras nações do Mediterrâneo. Contudo, são suficientes em provar que o nível das interações sociais ocorria em uma escala mais ampla do que se podia conceber.

Com isso, seria possível afirmar que o processo civilizador, ampliado a esta dimensão, teria fomentado diretamente a criação da expulsão na *Yahad*? Seguramente, os acontecimentos ocorridos dentro da sociedade judaica que resultaram na gênese da expulsão na *Yahad* estiveram relacionados com um espiral que envolvia unidades sociais maiores. Fatores externos, que forçaram a rede de interdependências a se expandir, incidiram na regularidade social dos estratos superiores e dos segmentos tradicionais, como o que propiciou a origem da *Yahad*. É difícil afirmar que, de forma direta, a expulsão na *Yahad* tivesse nascido por imposições estrangeiras. Do governo asmoneu para com a *Yahad* é possível provar essa ligação direta, uma vez que o monopólio da violência havia sido materializado pelo poder asmoneu, forçando a abdicação da violência por grupos de menor representação no campo político-religioso. Por outro lado, a carência de fontes sobre este período, no nível das relações internacionais, colabora para que não se conheçam muito bem as imposições diretas feitas pelas nações dominantes para com a Judeia.

Não é possível provar que a expulsão nasceu por imposições estrangeiras. Pelo contrário, a abrangência e o fortalecimento das redes de interdependência, da qual a *Yahad*, a Judeia e o mundo mediterrânico faziam parte, foram responsáveis por isso. Os reinos vizinhos ao território dos judeus possuíam monopólios mais bem constituídos (isso ocorreu porque essas regiões foram mais importantes na política e na economia durante o período dos grandes impérios persa e macedônico). A prova mais evidente disso foi a expansão territorial que promoveram, anexando a Judeia aos seus limites (considerada por alguns como uma “periferia” no cenário mediterrânico). Por si só, a dominação já servira para impor novos limites naquela configuração social, que se regulou pela força e pela amplitude alcançada por suas cadeias civilizatórias. As classes ligadas ao poder na Judeia foram as que promoveram a disseminação de novos padrões para o restante da população local (é nesse momento em que se pode notar os atritos

ocorridos entre as elites locais e segmentos tradicionais que optaram por seguir com as tradições antigas). Não são apenas as imposições diretas de governos dominadores que fazem com que se estabeleça uma nova regularidade social. As imposições que são lançadas de cima para baixo podem não ser tão extensas a ponto de alcançarem diretamente os estratos sociais mais baixos.²³¹ Contudo, elas atingem os estratos mais altos que, após redirecionarem seu *habitus*, promovem a regularização do restante da sociedade (cf. ELIAS, 1993, pp. 207-210). Dessa maneira, o processo civilizador dessa sociedade envolveu não apenas o que ocorreu dentro de seus limites territoriais, mas também as relações sociais dela para com outras nações, aumentando a amplitude da rede de interdependências. Por essa perspectiva macrosocial, é possível relacionar acontecimentos que se passaram nos mais baixos estratos sociais com o que ocorria em um plano amplo, da relação da sociedade judaica com governos estrangeiros ou potências imperialistas.

Ampliada a dimensão do processo civilizador, surge uma possibilidade diferente para se pensar a origem da expulsão na *Yahad*. Aproximadas diferentes sociedades, não se deve deixar de lado a possibilidade de empréstimos ocorridos entre essas sociedades, sobretudo das mais civilizadas para com as menos. Ou seja, a ampliação do processo civilizador para um nível mais amplo possibilita a aproximação entre diferentes culturas, uma vez que as cadeias civilizatórias são estendidas para além de seus limites internos. Vários pesquisadores atualmente têm se dedicado ao estudo das influências das nações imperialistas do passado para com os judeus, principalmente dos períodos em que há maior documentação e interesses no campo religioso. Normalmente, a procura desses especialistas resume-se a pontos específicos que conectam novas tradições encontradas entre os judeus com as influências estrangeiras. O período fértil, que permite conclusões mais precisas, é aquele em que potências ocidentais chegaram ao controle de parte ou de todo o Mediterrâneo, levando para todas as regiões conquistadas a cultura dos conquistadores. Essas tradições se tornaram conhecidas entre as populações locais, muitas das quais por pressão ou livre disposição (dependendo de sua natureza), foram absorvidas.

²³¹ Uma dominação estrangeira extensiva, como foi a romana na Judeia, conseguia fazer imposições diretas a todos os estratos sociais, altos e baixos. É possível chegar a essa conclusão com os exemplos citados anteriormente, de que os romanos proibiam e coíbiavam a pena de morte e linchamentos pelas mãos da população local.

Durante o período em que foram escritos os códigos penais da *Yahad*, a influência do helenismo se estendia com força por toda a Palestina. Uma das causas da Revolta Macabeia, como já discutido, teria sido a imposição do helenismo dentro do território judeu.²³² Os gregos, desde muito cedo em sua história, fizeram do exílio uma prática importante em seu sistema normativo. O exílio grego, ainda que tenha sido utilizado extensamente em uma sociedade que não possuía linhas demarcatórias rígidas entre a religião, a cultura e a política, era um fenômeno essencialmente político. Desde o período Arcaico (750 a.C. a 500 a.C.), as elites dominantes das comunidades disputavam o poder local. Aquelas que conseguiam se impor condenavam ao exílio as derrotadas (cf. FORSDYKE, 2005, pp. 15-28). Não apenas indivíduos que eram opositores políticos, mas por vezes, todo o grupo rival era condenado ao banimento – fato que promovia deportações em massa para territórios distantes. A dispersão das comunidades pelo território e as condições geográficas dele fomentaram o uso do exílio como penalidade durante a luta pelo poder político durante esse período.

O exílio, em muitos casos, não significou a retirada do inimigo político para um lugar remoto, extremamente distante. Em muitos casos, ele foi a expulsão do indivíduo para fora da comunidade ou, em um período posterior, da cidade (cf. FORSDYKE, 2005, p. 7). Se ele retornasse do exílio sem cumprir com todo seu período de penitência, ele poderia ser morto.

Com a formação das cidades-Estados (séc. VIII a.C.), essa pena foi aproveitada. Foram criadas leis específicas que tinham o exílio como punição. Por exemplo, a lei ateniense mais antiga, datada do séc. VII a.C., punia tiranos com a expulsão da comunidade (cf. FORSDYKE, 2005, p. 6). Durante todo o período Clássico, (500 a.C. a 323 a.C.), tanto as cidades de regime político oligárquico quanto democrático utilizaram a pena de exílio. Nas cidades democráticas, sobretudo em Atenas, a ideia por trás dessa prática era colocar o exilado em “ostracismo”, ou seja, fazer com que seus direitos

²³² Deve-se recordar que no período em que a *Yahad* nasceu o domínio romano ainda não havia atingido essa região. As comunidades judaicas e cristãs que se formaram durante o séc. I d.C., ao contrário, se originaram durante a dominação romana nesse território. É importante colocar isso uma vez que é comum relacionar o exílio romano com a prática da expulsão religiosa promovida por esses grupos. As evidências históricas e literárias indicam que durante o período em que os romanos dominaram a região, o grupo por trás dos manuscritos já estava consolidado a bastante tempo, podendo as influências – se de fato existiram – advir principalmente da cultura helênica.

políticos fossem suspensos e sua participação social fosse anulada por um período de tempo (10 anos), até seu retorno.²³³

Com a decadência das cidades-Estados, no que é considerada a parte final do período Clássico, ainda que as cidades tivessem sofrido com a constância das guerras, os governos fragilizados foram ainda suficientes em continuar a aplicar a pena de exílio. A prova mais concreta disso foi o edito promulgado por Alexandre em 324 a.C., em Susa, direcionado à todas as cidades gregas. Ele ordenava todas elas a repatriarem todos os exilados que se encontravam fora de sua terra natal (cf. CHAMOUX, 2002, p. 33).

Após a morte de Alexandre (323 a.C.), os territórios conquistados foram divididos entre seus generais gregos, que deram continuidade à fusão da cultura ocidental com a oriental. Durante esse período, que se estendeu até as conquistas romanas do séc. I a.C., a prática do exílio foi utilizada em grande parte dos territórios helenizados. Vários exemplos podem ser citados, do período helenístico, que demonstram que nas regiões helenizadas o exílio foi utilizado com constância. O filósofo Teodoro de Cirene, que já havia sido banido do norte da África para a Grécia, foi novamente, logo após a morte de Alexandre, de Atenas para Alexandria (para trabalhar nas cortes de Ptolomeu), sob a acusação popular de ateísmo (cf. CHAMOUX, 2002, p. 367). O exílio voluntário, visando evitar algum perigo maior à própria vida, existiu tanto no passado grego quanto no período do helenismo. Aníbal, após o resultado final das guerras contra Roma ter sido negativo, havia se exilado voluntariamente na Síria, por Antíoco III, entre 195-183 a.C. (cf. CHAMOUX, 2002, p. 110). Posterior a isso, houve o exílio do famoso historiador grego Políbio, que foi obrigado a se dirigir para a Itália entre 167-150 a.C., por questões políticas (cf. CHAMOUX, 2002, p. 129). Entre os sírios, no período em que estenderam seu domínio pela Judeia, Demétrio II exilou-se em Creta após o trono selêucida ter sido usurpado por Alexandre Balas (150 a.C.). O judeu-helenista Fílon conheceu a prática do exílio no Egito. Ao discorrer sobre o exílio de personagens bíblicos, ele faz uma associação dessa penalidade com o exílio imposto pelas autoridades da época.

²³³ A prática do exílio é descrita por vários autores gregos. Entre os mais importantes estão Platão e Aristóteles. Platão descreve essa pena sendo aplicada a crimes de homicídio (*Leis*, 853-874). Aristóteles descreveu a perda da cidadania e dos direitos civis daqueles em eram banidos em *Pol* (8:5, 22:8, 16:10, 53:5, 63:3, 67:5). Algumas dessas descrições apresentam elementos comuns com a expulsão da *Yahad*.

Nós temos testemunhas de que os legisladores têm promulgado uma penalidade que está abaixo apenas da pena de morte, ou seja, o banimento, contra aqueles que são condenados pelos crimes mais atrozes: uma punição que na verdade não é secundária para ninguém, como parece a mim; se a verdade for o juiz, que é de fato, muito mais grave que a morte, já que a morte é o fim de todos os infortúnios, mas o banimento não é o fim e sim o começo de novas calamidades, infligindo ao invés de nossa morte uma morte acompanhada por dez mil mortes com aguda sensação (*Ab*, 64).

Esses foram alguns dos vários casos que ocorreram em locais que conheciam a cultura grega. Os exemplos citados mostram que durante o período que precedeu a fundação da *Yahad*, o exílio era uma penalidade conhecida nos locais que haviam aderido ao modo de vida helenista. Teria essa prática existido também no território da Judeia? Houve casos na Judeia em que pessoas foram exiladas. O livro 2Mc registra um exemplo similar aos ocorridos no mundo grego que levavam ao exílio. Ele relata que o helenizado Jasão, que havia tomado o cargo de sumo sacerdote de seu irmão Onias III (175 a.C.), o perdera da mesma forma para Menelau, que veio a ocupar o cargo por pagar uma quantia aos selêucidas (cf. 2Mc 4:23-26). Quando Menelau toma o poder sacerdotal (e político), ele dirige Jasão ao exílio (172 a.C.), para a região dos amonitas (cf. COLLINS, 2005, p. 27). Em um período posterior, no ano 40 a.C., o sumo-sacerdote João Hircano II, foi deposto por seu sobrinho, Antígono. Hircano foi enviado para a Babilônia, onde passou a viver com uma comunidade judaica. Após retornar de seu exílio, em 30 a.C., ele foi executado por Herodes, que visava a eliminação completa de qualquer remanescente asmoneu ao trono (cf. AJ 14:175).

Os relatos de exílio que foram citados acima possuem, em sua maioria, uma característica em comum: foram aplicados por questões políticas, resultantes da luta pelo poder envolvendo indivíduos que se posicionavam muito próximo ao poder soberano. Durante o período em que as fontes que retratam a expulsão da *Yahad* foram escritas, casos de exílio no poder político das províncias helenizadas e na Judeia eram constantes. Devido a isso, a pergunta que se deve fazer é: teria a prática do exílio sido a inspiração para a criação da expulsão na *Yahad*? A possibilidade de adaptação dela para a expulsão não deve ser descartada. Estaríamos pensando uma penalidade, normalmente relacionada às altas esferas do poder, onde as disputas políticas ameaçavam a direção dos monopólios consolidados; e um plano social menor, em que grupos com pouca representação não tinham como aplicar uma punição como essa por não estar em acordo com a estrutura social que possuíam. Nela, com uma coletividade pequena e de natureza

específica e que não possuía os mesmos imbróglis políticos do Estado, o que podia ser utilizado para punir transgressores era a expulsão – que poderia ter o exílio como modelo, conhecido e aplicado em uma estrutura mais elevada do poder dentro da sociedade.

Aristóteles havia dito que *o homem difere de outros animais por sua capacidade de imitação* (*Po*, 4). Mais do que qualquer outra espécie, o homem se destaca por se utilizar do que seus semelhantes criaram no passado e fazem ao seu lado. No passado, por diversas maneiras e razões, os homens agregavam para seus pares valores, desejos e práticas, utilizadas por outros grupos. Acerca da cultura legada pelos gregos, Arnaldo Momigliano, historiador que lidou com os limites do helenismo, afirmou que mesmo que parte dos judeus tenha lutado contra as influências helênicas, o helenismo acabou sendo agregado ao conjunto de valores judaicos (cf. 1991, *passim*). Com base nesse princípio, não se deve descartar a possibilidade de a expulsão na *Yahad* ter sido uma transposição da prática do exílio grego.

Se os governos helenistas ou de inspiração helenista se utilizaram do exílio para ostracizar inimigos políticos ou criminosos (ainda que ela não fosse, em alguns casos, uma “penalidade” instituída em seus sistemas penais), grupos político-religiosos ou associações diversas poderiam ter se espelhado nessa prática de nível estatal para criarem a expulsão. Com isso, os governos não teriam sido apenas aqueles que haviam promovido a regularização social, mas teriam também servido como modelos exemplares para grupos que se localizavam no interior deles. É o que pensa Gilliam, quando afirma que

a organização e regulamentação da associação dos Pactuantes (como ele chama a *Yahad*), como a de outros, foram baseadas em uma fonte comum sobre a qual a maioria das associações se desenharam: a organização e a regulamentação de vários elementos do Estado (p. 37).

Na *Yahad*, segundo o autor, algumas instituições eram a prova disso. Por exemplo, o Templo de Jerusalém teria sido o modelo para a *Yahad*, como instituição máxima religiosa, ser um lugar de perdão (cf. 2012, p. 277). O *conselho da Yahad*, considerado por ele como um grupo seletivo, poderia ter tido como base um corpo jurídico em nível de Estado ou a cultura militar contemporânea (cf. 2012, pp. 491-493). Pelas semelhanças existentes entre o exílio e a expulsão, Gilliam define o exílio como a

versão estatal da expulsão (2012, p. 220). Para esse autor, há um padrão comum entre ambas as penalidades; desde o processo conduzido por cortes até a maneira como os banidos deveriam ser tratados (cf. 2012, p. 221). Ele ilustra isso fazendo as seguintes comparações com os governos de Roma e ateniense:

Na Roma Republicana, Sula publicou listas de cidadãos “foras da lei”, postando-as no Fórum. Se os cidadãos proscritos permanecessem em Roma, qualquer um poderia matá-los ou entregá-los às autoridades e receber uma recompensa de dois talentos. Como em CD, qualquer um que abriga ou ajuda um “fora da lei” recebe a mesma penalidade dele. Presumivelmente como o fora da lei, um conspirador também podia fugir para evitar a morte; este era o caso em Atenas, como Demostenes indica. Na Atenas democrática a assembleia completa no Areópago infligia sentenças de exílio, principalmente para confirmar ostracismos e sentenças para crimes de homicídio voluntário. Como todos os outros negócios considerados por este tribunal, os casos eram votados e preparados pela *boulai* (conselho) local. Isso é análogo ao procedimento da expulsão em CD: casos de expulsão começam com um julgamento perante os juízes do acampamento local; a ratificação formal da sentença ocorria em assembleia pública. O procedimento ateniense para o exílio, da mesma forma, requeria uma audiência preparatória em uma corte de instância inferior, com condenação conduzida em assembleia pública (2012, p. 273).

São várias as similaridades existentes entre a pena de exílio e a expulsão da *Yahad*. A tese geral do autor é a de que o Estado teria servido como modelo para algumas das instituições da *Yahad*, entre elas, a prática da expulsão.

Propondo a influência do exílio grego, há de se considerar outro caminho, esse indireto, para que ela se transformasse na expulsão na *Yahad*. Não muito tempo após a descoberta dos MQ, depois que pesquisadores se deram conta de que parte destes textos era oriundo de um grupo (ou grupos) de estrutura social particular, resolveram considerá-lo à luz de outros grupos já retratados em fontes conhecidas do período que vai do séc. II a.C. a I d.C.; não necessariamente religiosos e de matriz bíblica, mas que possuíam estrutura social mais ou menos aproximada daquela que já se podia depreender da análise dos MQ. A maior parte deles, localizados nas regiões mais importantes do Mediterrâneo e os que poderiam apresentar alguma proximidade cultural e geográfica com a Judeia, eram influenciados por ideais helênicos. Na maior parte dos casos, o que chama a atenção dos pesquisadores são as similaridades entre eles e a

Yahad, sobretudo no que se refere a processos admissionais, preceitos litúrgicos, hierarquia e sistema normativo (com destaque às penalidades).²³⁴

Um fato interessante sobre esse período é que ele marca a proliferação de grupos e associações de naturezas diversas. Esse fato chamou a atenção de vários pesquisadores, que mais do que tentar explicar a natureza, se interessaram pelas causas ligadas à multiplicação deles. O que teria levado a isso? Primeiramente, é necessário considerar que se sabe do número desses grupos graças ao aumento das fontes textuais acerca do período. Elas descrevem grupos não apenas da região palestina, mas também dos lugares mais conhecidos dentro do Mediterrâneo. Isso coloca em dúvida se houve um aumento real do total de grupos, uma vez que a totalidade dos que existiam anteriormente não foi documentada. Limitando-se ao cenário da Judeia dos asmoneus, é possível confirmar que houve um aumento do número de entidades coletivas, principalmente aquelas que não entravam em conflito direto com o poder estatal. Seu aumento se deveu à regularidade criada na sociedade ao mesmo tempo em que se reduzia a luta pelo domínio dos monopólios. Com isso, entidades coletivas de oposição tiveram seu poder de representação reprimidos pela força (como possivelmente ocorreu com a *Yahad* ou o movimento de qual ela se originou), fazendo com que adquirissem uma postura menos competitiva. Outros, no entanto, nasceram sem que fosse necessário enfrentar o poder intervencionista do Estado, como escolas filosóficas de influência grega.²³⁵

Um dos motivos que faz com que pesquisadores atuais comparem a *Yahad* com outros grupos de natureza helenística é o fato de que autores judeus, como Fílon e Josefo, descreverem o ramo essênio (e outros) aos moldes de escolas filosóficas gregas, até o comparando com grupos gregos.²³⁶ Foi o que fez Josefo ao comparar os essênios aos desconhecidos Ctistae: *eles não vivem de uma forma diferente, mas similar àqueles*

²³⁴ As comparações feitas entre grupos do período helenista normalmente não limitam a extensão territorial para apenas uma região, mas consideram grupos com características helenísticas existentes no Mediterrâneo. Outro ponto importante se refere à temporalidade: não apenas comunidades helenísticas são analisadas, mas “helenístico-romanas” ou “greco-romanas” – o que amplia para vários séculos a possibilidade de análise. Contudo, as considerações feitas aqui, por questões ligadas ao período histórico, tratam apenas da relação com a cultura grega.

²³⁵ Houve casos, em locais diversos do Mediterrâneo, que os encontros dessas associações foram proibidos pelo Estado e seus membros perseguidos (cf. BAUMGARTEN, 1998, p. 97. GILLIHAN, 2012, p. 52). Os motivos são diversos, mas estiveram sempre ligados à proibições de certas práticas condenadas pelo Estado. Casos similares são relatados, com alguma frequência, nos dias atuais.

²³⁶ Gillihan lembra que as correntes judaicas foram descritas por Josefo e Fílon com o uso de termos que eram comuns a associações greco-romanas, como *haireseis* (cf. 2012, pp. 21-22).

entre os Dácios, chamados *Ctistae* (AJ 18:22 [cf. BEALL, 1988, pp. 121-122]). Os fariseus foram assemelhados por ele aos estoicos (*Vita* 12). Em outro momento, ele aproxima os essênios aos pitagóricos (cf. AJ 15:371). Algumas passagens de suas obras mostram semelhanças entre as duas correntes, como a proibição a sacrifícios (cf. AJ 18:19), a importância dada a calendários e a imortalidade da alma (cf. GJ 2:154-157 [cf. BEALL, 1988, p. 132]). As características dos essênios descritas por Filon, que são similares às de associações helenísticas, estão presentes principalmente na vida em irmandade, organização social, casamento e caráter voluntário de associação (cf. *Hypo* 1-2). Muitos pontos em comum podem ser encontrados com os grupos de orientação epicurista, estoico e pitagórico.²³⁷ Ainda que as afirmações desses autores possam ser questionadas pelo fato de eles (possivelmente mais do que alguns que descreveram) serem conhecedores da cultura grega e terem escrito para o público de língua grega (ou seja, havia um condicionamento forte na natureza de seus trabalhos [cf. *EDSS*, v. 1, 2000, p. 427]), é certo que havia semelhanças suficientes entre esses grupos judeus e helenistas que podiam chamar a atenção do público greco-romano.²³⁸

Sem dúvida, um dos maiores nomes nas pesquisas sobre a relação entre helenismo e Judaísmo foi o do historiador alemão Martin Hengel. Após o avanço das pesquisas dos MQ, ele dedicou parte de sua atenção para o que acreditou serem influências gregas na *Yahad*. Ele afirmou que, de uma maneira dissimulada, a *Yahad* teria tomado de empréstimo recursos providos pelo ambiente grego para formular sua estrutura social e pensamento. Ainda que suas bases tenham continuado a ser bíblicas, ela não teria deixado de utilizar recursos modernos disponibilizados pela cultura grega, principalmente aqueles encontrados em associações de estrutura social mais ou menos parecida (cf. 2000, p. 48-51). Hengel também considerou as semelhanças entre as escolas pitagóricas e o essenismo. Pesquisadores desde os sécs. XVIII e XIX consideravam os escritos clássicos à luz dos pitagóricos. Um impulso maior foi dado com a descoberta dos MQ. Ele acreditava que o Mestre da Justiça poderia ter conhecido práticas comuns aos pitagóricos, tendo introduzido na *Yahad* certos padrões da

²³⁷ Segundo Martin Hengel, os antigos escritores como Filon, Plínio o Velho, Solino, Porfírio e principalmente João Crisóstomo, apresentaram os essênios como uma comunidade de filósofos, que levavam uma vida ascética no deserto do mar Morto a serviço do conhecimento de Deus, da sabedoria e do amor do homem (1974, p. 247).

²³⁸ Para uma comparação mais aprofundada dos autores Filon e Josefo, veja o bom texto de Albert Baumgarten: Graeco-Roman voluntary associations and ancient Jewish sects. In: GOODMAN, Martin (ed.). *Jews in a Graeco-Roman world*. NY: Oxford, 1998.

“educação grega” (cf. 1974, p. 246), mas ao final, conclui que uma *dependência direta é improvável* (1974, p. 245).

Uma das comparações que Hengel faz para explicar as influências gregas sobre a *Yahad* refere-se à expulsão. Ele diz:

A jurisdição da comunidade foi estendida para as obrigações de direito privado: a maior punição era a expulsão. Isto é semelhante ao ginásio em Jerusalém, fundado em 175 a.C. pelo sumo sacerdote Jasão e comunidades em torno de sinagogas no Egito ptolomaico que eram associações de direito privado (2000, p. 50).²³⁹

Para Hengel, a semelhança entre o sistema normativo desses grupos era explicada com base em empréstimos entre eles. A expulsão, pena empregada na *Yahad*, teria sido criada com inspiração em alguma associação da época que a utilizava.²⁴⁰

As conclusões de Hengel vão ao encontro das de outros pesquisadores, como Weinfeld. Ele acreditava que a *Yahad* havia sido diretamente influenciada por associações helenísticas. Como Hengel, ele afirmou que o elemento central, que definia a natureza e a singularidade do grupo era a *berit* (Aliança), mas que elementos de associações helenísticas haviam sido introduzidos na *Yahad* com uma nova roupagem.²⁴¹ Os aspectos sociais, que não possuíam precedentes bíblicos (com destaque aos códigos penais) haviam sido emprestados de associações religiosas helenistas – inclusive a prática da expulsão, documentada em alguns manuscritos desses grupos (cf. 1986, p. 71).

Em estudos mais antigos, autores tiveram maior ousadia em afirmar que grupos de orientação helenística influenciaram diretamente a *Yahad*.²⁴² Nas pesquisas mais recentes, a prudência parece ter tomado o lugar da certeza. A relutância advém da dificuldade em provar como teria ocorrido o contato entre tais grupos, de maneira suficiente, para que pudesse haver empréstimos. Maneiras diferentes para explicar as

²³⁹ Embora a maior parte das comparações feitas por Hengel tenha como foco unidades coletivas pequenas, o exemplo que ele cita sobre a expulsão se aproxima mais do poder do Estado.

²⁴⁰ Em um de seus trabalhos, Hengel utiliza o conceito *zeitgeist* (palavra alemã para “espírito do tempo”) para explicar o fluxo contínuo de mudanças sociais e a adequação da *Yahad* a ele (2000, p. 55). Já há muito ele considerava a extensão contínua do helenismo por esse viés (1974, p. 4). Acho seu uso apropriado, contudo, o definiria como um processo histórico-social que envolve paulatinamente as sociedades e as regula com padrões determinados ao longo do tempo.

²⁴¹ Contudo, Weinfeld afirma que o grupo evitou certos elementos advindos de associações helenistas (e romanas) por serem consideradas pagãs (cf. 1986, pp.10-16).

²⁴² Ver o resumo que Gillihan faz dos principais autores que se detiveram com essa questão em 2012, pp. 37-64.

similaridades entre eles vêm sendo proposta já há algum tempo por alguns pesquisadores. Eles têm procurado explicar os pontos em comum entre os grupos do período à luz do contexto social e não porque elas se influenciavam umas as outras. Albert Baumgarten, por exemplo, acredita que o entendimento da origem das associações greco-romanas poderia ajudar a entender a origem dos grupos judaicos a partir do governo dos asmoneus.

Eu sugeriria que vários aspectos das associações voluntárias greco-romanas são comuns com aqueles das seitas judaicas de forma a sugerir uma peça de uma resposta para uma questão mais ampla de maior consequência. Ou seja, um dos enigmas que intrigou antigos judeus, bem como estudiosos modernos é porquê o sectarismo judaico antigo floresceu naquele tempo (na era asmoneia, em meu ponto de vista) (1998, p. 106).

A resposta do autor para explicar os pontos em comum entre os grupos do período é de que a vida urbana promoveu o florescimento de uma porção dessas entidades coletivas (cf. 1998, pp. 106-107). Por essa perspectiva, todos esses grupos se colocariam em uma posição social similar e pela influência que tiveram do ambiente social, teriam mais ou menos as mesmas características. O ambiente urbano teria feito com que pessoas de lugares diversos (como gregos) se estabelecessem em centros na Judeia e tivesse propiciado o nascimento de grupos com características diversas, mas que devido a se posicionarem em um lugar social comum algumas delas seriam semelhantes.²⁴³ Essa opinião retira as similaridades entre grupos do campo dos empréstimos e as leva para o campo sociocultural. Todos os grupos estariam em um ambiente comum e a partir dele teriam construído suas estruturas.²⁴⁴

A conclusão de Baumgarten é insuficiente para Gillihan. Ele explicita isso da seguinte maneira:

estudos recentes têm enfatizado que é improvável que os Pactuantes foram diretamente influenciados por qualquer das associações conhecidas, dados os espaços temporais, geográficos e linguísticos entre eles, nem por outras associações ainda desconhecidas. Ao contrário, em eras helenísticas e romanas, certos hábitos sociais comuns e circunstâncias geraram a proliferação dos grupos

²⁴³ O autor, que tem como foco principal a corrente essênica, utiliza citações de Josefo e de Filon para provar que os grupos essênios citados residem basicamente em núcleos urbanos. Ele enfrenta alguns problemas com certos testemunhos, como de Filon, que diz que os essênios evitavam as cidades (*Quod* 76). O mesmo ocorre com grupos que, ao que tudo indica, residiam no deserto (pp. 106-107).

²⁴⁴ Sua proposta é interessante, contudo, desconsidera a regulação social encabeçada pelo Estado. O poder coercitivo do Estado não é apontado, principalmente no que se refere aos grupos judaicos, como aquele que havia reduzido a liberdade e o poder de representação deles.

voluntariamente constituídos, contratualmente definidos e regulamentados, incluindo a seita dos Pactuantes. Padrões organizacionais e reguladores similares se desenvolveram como resultado destas circunstâncias e hábitos comuns (2012, p. 2).

Ele concorda que as semelhanças entre os grupos do período se faziam presentes em um lugar social comum, mas atribui a origem não aos centros urbanos e sim a uma “linguagem do Estado” presente no local em que estavam.

Segundo o que se pode depreender dos escritos pertencentes à *Yahad*, eles deploravam costumes que eram comuns ao helenismo por os considerarem como elementos do paganismo, condenados por sua religião. A postura orientada pelo grupo era a de que seus membros deveriam apartar-se de qualquer contato com culturas estrangeiras. Desde os dias do domínio persa, os judeus se abstiveram do que era referente ao paganismo. Ainda que as pressões políticas tenham aumentado durante o período helenístico, os grupos e associações que floresceram conviveram lado a lado, mas mantendo suas diferenças (cf. *EDSS*, 2000, v. 1, pp. 304-305). Com base em sua proposta separatista, eles evitavam até mesmo o contato com outros grupos judaicos e principalmente com instituições do Estado dirigidas por elites político-religiosas rivais. Essa é a orientação encontrada em 1QS 5:1-2

Esta é a regra para os homens da comunidade que se oferecem voluntariamente para converter-se de todo mal e para manter-se firmes em tudo o que ordena segundo a sua vontade. Que se separem da congregação dos homens de iniquidade para formar uma comunidade na lei e nos bens (...).

Diante disso, encontra-se um grande problema: como explicar que a *Yahad* tivesse adotado aspectos organizacionais e certas práticas pertencentes a grupos helenistas, os quais a *Yahad* condenava por seus costumes? Alguns pesquisadores acreditam que ela tomou emprestado de outros grupos apenas elementos ligados ao campo social, o que envolveria aspectos organizacionais e sistema normativo. É nesse campo que há as maiores similaridades entre a *Yahad* e associações helenísticas. Como admitido por Hengel e Weinfeld, a religião seria responsável por excluir qualquer aspecto que entrasse em conflito com os valores religiosos do grupo. Com isso, aspectos organizacionais, que podiam não ser dotados de significado religioso, poderiam ser tomados como empréstimos e serem ressignificados. Contudo, como esboçado, mesmo por autores do passado, é possível encontrar também determinadas práticas, doutrinas e valores éticos que são similares às da *Yahad*. Por isso, seria difícil dar uma resposta

objetiva a essa questão, já muitos pesquisadores apontaram nesses campos também existiram empréstimos, principalmente naqueles em que não há referência no texto bíblico.

Não há dúvida de que os tempos haviam mudado quando a *Yahad* havia se formado. O cenário social retratado nos livros da Lei já há muito havia dado lugar a um espaço de forte interação social em que diferentes elementos vieram a se somar com os da cultura local. De fato, é possível que a síntese deles se fizesse presente, de alguma maneira, dentro do grupo; como indicadores bastante sutis em todos os campos e principalmente no comportamento dos indivíduos. Ou seja, os frutos das transformações sociais estiveram presentes na *Yahad*, sendo um dos mais aparentes a expulsão.

A proposta de que associações helenistas tenham influenciado a *Yahad* apresenta alguns pontos de difícil compreensão. Os argumentos utilizados para afirmar a existência de empréstimos são normalmente muito vagos. O simples fato de dois grupos possuírem uma prática similar, como a expulsão, não os faz devedores um do outro. Admitir que tenha havido uma interação da *Yahad* com outros grupos pressupõe a necessidade de contato, ou no mínimo, observação. Para que se chegue a conclusões mais precisas, o caminho mais apropriado deve ser o que busque excluir e não aproximar. Isso implicaria, por exemplo, na relação entre tempo e espaço. Teriam sido essas comunidades contemporâneas à *Yahad*? Onde elas se localizavam? Será que havia interação entre grupos, alguns de natureza bastante diferente, da mesma maneira como havia entre os Estados do período, motivados principalmente por questões relacionadas ao poder? É difícil, também, precisar em que momento(s) da história da *Yahad* teria havido tais empréstimos. Em seu período de formação (teria havido uma economia de tempo suficiente para isso?) ou durante fases posteriores? As influências podem ser mais intercambiáveis em alguns campos que em outros. Podem ser bastante específicas e singelas – o que dificulta sua identificação. Campos diferentes, como a teologia, a filosofia, a literatura, podem, de fato, ter sido influenciados – uns mais que outros – pelo pensamento alheio. Considerando que cada campo possui suas especificidades, é necessário limitar o objeto para que seja alcançada uma resposta mais veraz. No que se refere ao campo normativo e, mais especificamente, à prática da expulsão, é possível afirmar que ela não nasceu como o resultado de empréstimos de grupos político-religiosos ou associações helenísticas do séc. II a.C.

Aceitar que as influências do helenismo tenham sido responsáveis pela criação da pena de expulsão na *Yahad*, a princípio, não significa negar a decorrência do processo civilizador da sociedade judaica do período. Pelo contrário, ele admite que haja interação entre as sociedades e grupos particulares no interior delas. Durante o processo civilizador é possível que ocorram “empréstimos”, principalmente de estruturas, práticas e pensamento dos dominadores, uma vez que as sociedades que exercem o controle sobre as mais fracas se impõe por um processo de aculturação (ainda que existam também pressões oriundas de estratos inferiores [cf. ELIAS, 1993, p. 250]). A inspiração no exílio estatal, por essa maneira, seria um empréstimo de uma prática conhecida entre as sociedades helenizadas, utilizada no âmbito do poder soberano. Essa seria uma maneira de pensar o nascimento da expulsão na *Yahad* por aspectos externos; não por pressão das cadeias civilizatórias ou limitações impostas por um poder soberano decorrente do processo civilizador, e sim por adaptação de práticas conhecidas que poderiam se adequar com sua estrutura social por apresentar similaridades (e o mesmo teria ocorrido com os grupos religiosos e associações helenísticas do período). Mas qual seria a motivação para que houvesse tal adaptação? O simples fato de necessitarem de uma (nova?) penalidade que fosse compatível com determinados tipos de transgressões? As semelhanças entre a retirada do errante do lugar social do exílio e da expulsão comunitária? Ou o objetivo final de ambas, que é a perda do *status* outrora possuído; no exílio, o político e civil, enquanto no religioso, o moral e espiritual?

Uma resposta pontual a essas questões faria com que as duas possibilidades se anulassem: a expulsão como sendo uma adaptação, resultante de influências advindas de setores sociais dominantes helenizados, ou originária, decorrente do processo social pela qual passava aquela sociedade. Como considerado acima, aceitar que a expulsão na *Yahad* tenha nascido por inspiração do exílio não significa negar a existência do processo civilizador pelo qual aquela sociedade passava. Contudo, seria negar que ele foi o responsável pela origem dessa prática. Para se afirmar que a expulsão na *Yahad* teve como base o exílio grego seria necessário desconsiderar as possibilidades mais evidentes, relacionadas às mudanças históricas ocorridas na sociedade judaica. Ou seja, como defendo aqui, a criação dessa penalidade tem sua relação intrínseca com o processo histórico-social e não com alguma adaptação feita pelo grupo.

Apesar das similaridades presentes entre essas duas penas, não há nada de mais objetivo que possa ser utilizado para provar um possível empréstimo. Da mesma maneira, é difícil afirmar que algum grupo de orientação helenística, que pudesse praticar a expulsão, tenha servido como inspiração para que a *Yahad* implantasse essa penalidade em seu campo normativo. Por esse caminho, a expulsão teria sido implantada na *Yahad* de maneira indireta. Grupos de orientação helenista teriam provavelmente se utilizado do exílio como modelo para criar a expulsão. A *Yahad*, ao invés de ter criado a expulsão com base no exílio, teria tomado ela de empréstimo de grupos helenistas. Nestes grupos, a expulsão já seria uma penalidade comum, possivelmente bem elaborada e com contornos bem definidos. A expulsão na *Yahad*, assim, não teria sido a transposição de uma prática punitiva de Estado para uma unidade social menor e sim uma cópia ocorrida por um grupo de estrutura social aproximada. Nesse aspecto, grupos religiosos contemporâneos que praticam a expulsão podem ser utilizados como exemplo. Alguns deles, que adotaram a expulsão, convivem não muito distante uns dos outros geograficamente. Ainda assim, esses grupos não possuem nenhuma interação ou proximidade social que os coloque em uma posição de modelo para outros. É pouco provável que algum deles (na maioria das vezes hostis para outros grupos, dadas suas concepções religiosas) tenha copiado a prática da expulsão de outro.

Se não tivesse havido a influência externa para a criação da expulsão na *Yahad*, fosse do exílio estatal ou da expulsão de grupos religiosos ou de associações helenísticas, que penalidade ela teria utilizado em seu lugar? Como visto acima, a prática da expulsão foi criada logo após a fundação do grupo. Isso quebra com a possibilidade de que tenha havido uma penalidade que tenha sido substituída pela expulsão em um momento secundário. Restaria, assim, a alternativa de que as lideranças da *Yahad* não teriam criatividade suficiente para criar a expulsão. A solução teria sido se espelharem em modelos alhures. Contudo, se eles não tivessem existido, o que a *Yahad* teria feito para punir transgressores em seu meio? Utilizariam a pena de morte, orientada pelos códigos penais bíblicos? Esses questionamentos são bastante pertinentes por retirarem o nascimento da expulsão na *Yahad* de um plano exclusivamente social e o colocarem no interior do processo histórico-social que se passava na sociedade judaica do período. Faz com que se remeta ao passado e se procure saber das transformações sociais (inclusive, da pena de morte) e do jogo de forças que se fazia presente naquele momento que promoveu essas transformações.

Como demonstrado anteriormente, na primeira parte deste trabalho, a prática da expulsão utilizada em comunidades judaicas e cristãs no séc. I d.C. não foi transposta da penalidade de exílio utilizada pelos romanos durante os dias de dominação da Judeia. Estes grupos estiveram submissos a uma configuração social que limitou seu poder de ação e modelou o comportamento de seus membros por um processo que incidia sobre o comportamento de todos. Da mesma maneira, o exílio político praticado pelos reinos helenistas não pode ser apontado como a fonte de origem da expulsão na *Yahad*. Os grupos de orientação helenístico-romanos entre os séculos II a.C. e I d.C., que utilizavam a expulsão como penalidade, eram, da mesma maneira que a *Yahad*, passivos do processo social que havia criado uma regularidade nas ações dos indivíduos e diminuído a violência entre eles.

É nesse momento em que a proposta utilizada aqui parece mais ambiciosa. Por ela, é possível afirmar que a expulsão em comunidades religiosas ao longo da história ou também em grupos e associações diversas criaram a expulsão não com base em alguma influência advinda de alguma outra instituição externa (principalmente aquelas de maior representação, consolidadas ao longo do tempo), mas sim que todas elas a criaram como uma medida orgânica, interna, fruto do avanço do processo civilizador encontrado em determinada sociedade e em determinado período histórico. O leque de opções para punir, em todos eles, esteve reduzido de acordo com o grau civilizatório da sociedade. Em geral, os que temos registros são os daquelas em que o grau civilizatório já se encontrava em níveis avançados, com o monopólio da violência bem instituído e com regularidades sociais mais ou menos desenvolvidas. Nestas sociedades, houve uma limitação muito grande sobre o que poderia ser utilizado como penalidade por instituições que não estavam relacionadas com o poder monopolista. A morte não poderia ser aplicada por grupos desvinculados do poder soberano. Se os suplicios fossem, possivelmente haveria um choque com leis soberanas. Aprisionamentos definitivamente não poderiam ser feitos sem que se despertassem as organizações de controle ligadas ao poder soberano. Assim, o corpo como objeto de suplício, teve de ser, nestes grupos, abandonado. Os grupos religiosos criaram uma alternativa que condizia com essa regularidade social: ao mesmo tempo em que não afligiam o corpo dos transgressores, conseguia excluí-los do espaço religioso. Na maior parte deles, contudo, a criação da expulsão ocorreu em grupos que nasceram em sociedades que tinham os monopólios consolidados há muito tempo, como os de sociedades contemporâneas.

Nesses grupos, a expulsão sempre foi a medida punitiva mais rígida; e nunca se pensou sobre a utilização de outra penalidade mais dura que pudesse ser aplicada (a menos que o grupo preze pela sua própria sobrevivência). Qual o diferencial existente entre essa punição em algum grupo contemporâneo e na *Yahad*? É que seu uso na *Yahad* marca o período em que temos uma configuração social mais avançada no processo civilizador, que apresenta o fim de uma antiga tradição penal e o início de outra dentro daquela configuração social.

b- O desenvolvimento teológico como base da expulsão: o exemplo da imagem de Deus entre os sábios rabis

Seria possível que, ao invés de uma influência estrangeira, a base para a criação da expulsão tivesse nascido no interior da *Yahad* graças a um desenvolvimento teológico? Fontes não muito distantes no tempo, de comunidades judaicas e cristãs, mostram debates importantes sobre questões teológicas discutidas entre suas lideranças. Parte delas teve uma evolução independente de fatores sociais que poderiam forçar mudanças no campo teológico. Seria equivocado pensar que a reflexão teológica existente em grupos como esses fosse apenas devedora ou resultante de mudanças sociais, minimizando a capacidade dos indivíduos e/ou grupos de refletirem sobre o passado, o futuro e o universo divinizado. Por isso, não se deve deixar de considerar uma teologia importante, comum para algumas religiões, que é apontada por alguns pesquisadores como responsável pelo fim da pena de morte e consequente criação de penalidades substitutivas. No Judaísmo Rabínico – que provê o exemplo utilizado aqui –, essa teologia ficou conhecida como *tzelem 'elohim*. O correspondente a essa expressão em latim é *imago Dei* – utilizada daqui em diante por ser mais conhecida. As considerações feitas aqui tratam dela como um exemplo para explicar a abdicação da violência física e a criação da expulsão como resultado de um possível desenvolvimento teológico.

Imago Dei possui como base histórica e teológica o princípio construído em Gn 1:26-27. O v. 27 diz: *Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus (tzelem 'elohim) ele o criou*. Em primeiro plano, o sentido da expressão refere-se literalmente à imagem icônica, não diferente da interpretação existente na maior parte dos sistemas

religiosos antigos. Com a associação de outros textos bíblicos, entende-se que *imago Dei* se apresenta como algo mais complexo: *o homem, em todas as suas manifestações físicas e mentais é, portanto, o reflexo de Deus* (LORBERBAUM, 2002, p. 56). Gn 1:26-27 é a passagem bíblica mais explícita que mostra esse deus sendo representado como uma figura antropomórfica; ideia não tão bem desenvolvida como com os gregos, mas que possuía tal essência. Os seres divinos não são colocados tão distantes dos homens por sua imagem e conduta social representarem a imagem e a conduta perfeita dos seres divinos no plano celestial. Próprio de sociedades teocráticas, esse princípio expressa bem a idealização de uma ordem social divina transplantada para a terrena, em que os indivíduos são considerados criaturas consagradas e suas atitudes devem ser orientadas por uma ordem celeste.²⁴⁵

Imago Dei é de suma importância para que se entenda o viés teológico da expulsão entre os rabis. Mas antes disso, é preciso entender sua transformação ao longo do tempo. Entre os israelitas, ela colaborou diretamente para justificar a prática da pena de morte descrita nos códigos penais bíblicos. O texto base para isso é encontrado em Gn 9:6, representando uma ordem para aquela sociedade que havia nascido após o Dilúvio. Diz: *Quem derrama o sangue do homem, pelo homem terá seu sangue derramado. Pois à imagem de Deus o homem foi feito*. O texto apresenta um sentido profundo. Da concepção de semelhança entre o deus e os homens, deriva um sentido normativo que pode ser observado na legislação israelita (cf. LORBERBAUM, 2002, p. 57). Ele implicava basicamente nos casos de homicídio, que na maioria das referências bíblicas é descrito como um crime que deveria ser compensado com a morte. Com isso, era excluída a possibilidade de outro tipo de compensação; como a pena pecuniária, já conhecida em regiões mais civilizadas do Oriente Próximo.

Até onde se sabe, os israelitas foram a primeira cultura do Oriente Próximo a considerar o homem como santo. Mesmo assim, esse princípio serviu como base para

²⁴⁵ Várias interpretações foram dadas sobre o que, de fato, representou *imago Dei*. Elas estão, em sua maioria, relacionadas com o contexto social em que foram criadas. Acerca da maneira com que os israelitas possivelmente pensaram esse conceito, a interpretação seguida aqui é similar à que os sábios tanaítas fizeram do passado, sobretudo a da escola de Rabi Aqiva, que interpretava *imago Dei* não apenas como a imagem física, mas também com os feitos humanos (cf. LORBERBAUM, 2001, p. 59). A escolha dessa interpretação está relacionada ao viés antropológico que ela possui, já que estende a ideia de semelhança divina também para as relações humanas. Lideranças religiosas cristãs do período patrístico propuseram uma linha de pensamento similar ao de escolas rabínicas do séc. I d.C. Outras, acreditavam que a ideia de imagem deveria ser separada da essência, como Irineu de Lyon (cf. ROBINSON, 2011, pp. 12-14).

tratar homicidas como dignos da pena de morte. Isso poderia ser apontado como um paradoxo: o homem, por um lado, considerado a imagem perfeita de seu deus, mas, por outro, merecedor da morte pelas mãos de seus compatriotas. Não deve surpreender a maneira como os israelitas desconsideraram um dos lados em detrimento do outro. *Imago Dei* tinha mais características sociais do que “teológicas” – o que fez com que o suposto paradoxo fosse ignorado e os indivíduos, de acordo com aquela configuração social, optassem por penalizar com a morte os homicidas. A postura tomada foi muito mais coerente com a realidade social em que viviam do que se tivessem abolido suas penas capitais (que levavam à morte física) e implantado penas alternativas. Isso ocorrerá, mas não naquele momento.

É difícil dizer que, para os israelitas, *imago Dei* tenha representado uma teologia elaborada. É muito mais provável que tenha sido apenas um princípio ético-religioso que tinha implicações práticas na vida social dos indivíduos. Contudo, tanto no Judaísmo quanto no Cristianismo, *imago Dei* foi uma teologia complexa relacionada ao tratamento do corpo. Essa transformação está intimamente relacionada com as mudanças sociais ocorridas ao longo do tempo. Alguns pesquisadores, por sua vez, atribuíram essas mudanças a um possível desenvolvimento teológico e não ao resultado de uma configuração social diferenciada (cf. ROBINSON, 2011, p. 5).

Se entre os israelitas a *imagem de Deus* representada pelo homem não foi suficiente para impedir execuções (algumas das quais desfiguravam completamente o corpo, como o apedrejamento), entre os judeus de comunidades religiosas do séc. I d.C. ela foi usada como justificativa teológica para explicar o fim da pena de morte. A *imagem de Deus* foi considerada o principal fator para que as cortes judaicas abdicassem da pena de morte.

O desenvolvimento de *imago Dei* como uma teologia pode ser comprovado com fontes do período intertestamentário e de comunidades religiosas do séc. I d.C. É citado em livros como Sabedoria de Salomão (2:23), Eclesiástico (17:3) e 2 Esdras (8:24). Nos escritos cristãos se faz presente entre vários textos do séc. I e II d.C. Na Bíblia cristã, é usado em 1Cor 11:7 e Tg 3:9. Contudo, as discussões sobre *imago Dei* que podem mais bem servir de ajuda são aquelas encontradas com os sábios rabis do período tanaíta. No tratado mishnaico *Aboth*, pode-se encontrar a base que permeará sobre as discussões dos sábios rabis acerca de seu sistema judiciário:

Ele costumava dizer (Rabi Aqiva): “amado é o homem, pois ele foi criado à imagem de Deus; ainda maior foi o amor em que foi feito conhecido a ele, que ele foi criado à imagem de Deus, como está escrito, pela imagem de Deus o fez o homem” (3:15).

As concepções teológicas acompanharam as mudanças sociais desde os tempos bíblicos até o período em que a Judeia esteve dominada pelas potências do Mediterrâneo. Os textos dos sábios rabis do séc. I d.C. são os que colaboram com essa conclusão. Estes documentos mostram discussões que defendem a diminuição da crueldade na imposição de penalidades e até mesmo o fim da pena de morte com base nessa teologia. A ideia central encontrada nos textos rabínicos é que o corpo físico representava a *imagem de Deus* e por isso não poderia ser aviltado ao empregar a morte.²⁴⁶ Qualquer dano ao corpo físico representaria também um dano para a imagem divina; por isso deveria ser evitado (cf. LORBERBAUM, 2002, p. 56).

Fontes como a Mishná, principalmente em seu tratado *Sanhedrin*, apresentam discussões sobre julgamentos e punições de transgressores. Algumas das formas utilizadas para a execução da pena de morte entre os israelitas continuaram, segundo *Sanh*, a ser utilizadas pelas cortes judaicas do séc. I d.C.; como o apedrejamento (cf. 6:1). Também outras, como o enforcamento, o estrangulamento, a decapitação e a combustão (cf. *Sanh*, 7:1), são descritas com detalhes como deveriam ser conduzidas. Ainda que todas elas pareçam possuir um grau considerável de crueldade, os relatos mostram que elas tinham de ser aplicadas seguindo princípios lenitivos, como a diminuição da vergonha, da dor e do dano ao corpo - princípios calcados, segundo o documento, em *imago Dei*. O texto a seguir, de *Sanh* 9:3, apresenta uma discussão que teria sido feita entre os rabis com o objetivo de aplicar uma pena de morte que fosse mais branda para homicidas não intencionados. O texto diz:

Se um assassino estava confuso entre outros, nenhum deles é culpado. R. Judá diz: todos eles devem ser trazidos para a prisão. Se homens responsáveis por diferentes tipos de assassinatos estavam confusos, eles devem ser punidos com uma pena de morte mais leniente. Se eles que estavam para ser apedrejados estavam confusos eles deviam ser queimados, R. Simão diz: eles devem ser punidos por apedrejamento já que combustão é a morte mais severa. Mas os sábios dizem: eles devem ser punidos por combustão já que o apedrejamento é a morte mais severa. R. Simão disse a eles: se a combustão não era a mais

²⁴⁶ Em um texto chamado *Bereshit Rabbah* (possivelmente do séc. III d.C.), há uma passagem atribuída a Rabi Aqiva, que diz: *Aquele que derramar sangue será considerado como se tivesse prejudicado Sua semelhança. Qual é a prova? Aquele que derramar o sangue do homem, etc. Qual a razão? Pois pela imagem de Deus Ele fez o homem* (34:14).

severa ela não teria sido prescrita para a filha do sacerdote que cometeu adultérios. Eles disseram para ele: se o apedrejamento não era mais severo ele não teria sido prescrito para o blasfemador e o idólatra. Se eles que estavam para ser decapitados estavam confusos eles deveriam ser estrangulados, R. Simão diz: eles devem ser punidos pela espada. Mas os sábios dizem: por estrangulamento.

A base central da discussão refere-se ao tipo de pena de morte que deveria ser adotada. Contudo, o princípio que norteia a discussão não está relacionado exclusivamente ao fato de o crime cometido ter sido sem intenção (o que já significa a inclusão da leniência), mas também à aplicação de uma pena de morte que não desfigurasse o corpo. Foram citados o apedrejamento, a combustão e a decapitação. Por fim, a discussão termina com a proposta de que a pena imposta deveria ser a de estrangulamento – a que traria menores danos à imagem do corpo.

Outro exemplo, este sobre a pena de enforcamento, mostra a leitura que os sábios rabinos fizeram acerca dessa penalidade descrita no Código Deuteronômico (21:22-23). Para eles, *aquele que é enforcado é uma maldição contra Deus (Sanh, 6:4)*. Os pesquisadores apontam essa interpretação rabínica como resultante do impacto que a imagem do cadáver apresentava. Por representar a *imagem de Deus*, o corpo não deveria ser exposto, pois o próprio deus se ressentiria com isso: *se Deus está irritado com o sangue dos ímpios que é derramado, quanto mais o dos justos?* (Sanh, 6:5).

Os sábios rabis foram os primeiros a desenvolver *imago Dei* como uma teologia propriamente dita. É somente a partir deste período que se pode provar o esvaziamento completo de seu sentido normativo e de sua consequente transformação em uma teologia.²⁴⁷ Com os tanaítas, *imago Dei* representou mudanças tanto no campo teológico como penal, uma vez que o princípio de Talião e a pena de morte tiveram de ser repensados (cf. LORBERBAUM, 2001, p. 62). Isso significou nada menos do que uma reconsideração complexa das penalidades bíblicas e o fim da aplicação direta dos códigos penais bíblicos. Na verdade, o que é retratado pelo texto mishnaico é o resultado de um processo que se estendia desde o início da dominação romana da Judeia (afetando o próprio monopólio exercido pelas cortes judaicas). No caso da pena capital – maior preocupação dos rabinos –, uma leitura atenta da fonte pode provar que, ainda que os sábios discutissem sua aplicação, ela não era mais utilizada. Em *Sanh* a pena de morte havia sido deixada de lado; mais precisamente, sob responsabilidade divina. Em

²⁴⁷ Lorberbaum dirá que foi também uma “teosofia” (cf. 2001, p. 60).

uma discussão, tratando da função sacerdotal, é dito: *Se alguém que não era um sacerdote serviu no Templo, Rabi Aqiva diz: “ele deve ser morto por estrangulamento”. Mas os sábios dizem: “ele deve sofrer a morte pelas mãos do céu”* (9:6). Nesse momento, a imposição da morte havia passado das mãos humanas para as mãos de seu deus. Ele próprio, quando retirava a vida de alguém, o fazia sem prejudicar o corpo (cf. BERKOWITZ, 2006, p. 55). A *imagem de Deus* foi uma das causas alegadas pelos rabis da Mishná para evitarem prejudicar o corpo ao imputar sua figurativa pena de morte. Mais do que isso, algumas passagens de *Sanh* declaram o fim mesmo dela. Em uma conclusão atribuída a Rabi Tarfon e Rabi Aqiva, eles teriam dito que *nenhum homem seria jamais executado pelo Sinédrio (Makk, 1:10)*.²⁴⁸ À medida em que há o decréscimo da pena de morte pelas cortes judaicas, certos grupos judaicos viram como necessário explicar o porquê isso ocorria, uma vez que isso contrariava toda a estrutura normativa herdada dos textos sagrados antigos. No mesmo momento em que essa explicação começa a se condicionar, a expulsão começa a ganhar corpo como penalidade.

Para alguns pesquisadores, esse desenvolvimento foi o que fez com que houvesse o fim de penas cruéis e da pena de morte durante o período tanaíta. Para Lorberbaum,

A visão icônica de *tzelem 'elohim* expressada nestas fontes levou os tanaítas a abolirem a pena capital; para até mesmo a execução de assassinos – e todos outros transgressores que merecem a morte segundo a Torá (...). A pena capital, embora implementada pela corte, é considerada pelos rabis como um caso de assassinato. Esta linha de raciocínio guiou estes tanaítas, liderados por Rabi Aqiva, a se refrearem do exercício da pena capital (2001, p. 65).²⁴⁹

De fato, penas de morte não mais eram aplicadas pelas cortes judaicas por esse tempo. Contudo, o que levou isso a acontecer definitivamente não é o que foi alegado pelo autor. Assumir que *imago Dei* tenha sido responsável por isso significaria também aceitar que as cortes rabínicas tinham, nesse período, o poder necessário para aplicar

²⁴⁸ A maneira como *imago Dei* foi pensada pelos tanaítas foi a que mais se enquadrou com a que gerações posteriores de escolas e pensadores se utilizaram. A tradição talmúdica, por exemplo, desenvolveu suas *halakhot* seguindo este princípio. O filósofo Maimônides teve a mesma linha interpretativa. Nahmanides (1194-1270), famoso escritor cabalístico do séc. XIII, foi outro que considerou a opinião dos tanaítas (cf. LORBERBAUM, 2001, p. 59, 61).

²⁴⁹ A citação a pesquisadores que falam sobre a troca de penalidades duras por mais lenientes entre os sábios rabis pode ser vista em BERKOWITZ, 2006, pp. 53-61. A maior parte deles enxergou o abrandamento na aplicação da morte e seu fim com base em *imago Dei*.

penas capitais. As fontes estariam, assim, descrevendo situações reais ao decidirem como homicidas e outros transgressores deveriam ser executados. Na verdade, nenhuma das formas de execução de infratores citadas acima podia ser aplicada por cortes rabínicas. A consolidação dos monopólios nessa sociedade (todos atrelados ao poder romano), sobretudo o da violência física, fez com que a imposição de penalidades que atingiam o corpo fosse abandonada. No mesmo momento e na mesma proporção em que os grupos sociais perdem força na sociedade judaica por terem de se submeter a redes de interdependência mais extensas (processo que ocorria muito antes da formação das escolas de pensamento rabínicas), *imago Dei* (re)nasce como uma teologia que visava explicar o motivo ligado às novas conclusões no campo normativo nacional e de grupos religiosos.

Como bem demonstrou Berkowitz, os sábios rabis criaram seu discurso com base em releituras dos textos bíblicos somadas com a situação histórico-social corrente. As citações à decapitação, por exemplo, são uma ótima prova disso. Essa penalidade não é encontrada nos códigos penais bíblicos.²⁵⁰ Contudo, os romanos a utilizavam em larga escala, inclusive nas províncias. Um caso narrado por Josefo colabora com o entendimento disso. Um oficial romano que havia criado um grande tumulto entre os judeus, por ter colocado fogo em um exemplar da Torá, foi decapitado após ordens de seu superior (cf. GJ 2:228-231).²⁵¹ O discurso dos sábios rabinos foi criado em um momento em que as cortes judaicas não mais tinham o poder de impor penas de morte. Ele é, na verdade, uma alegoria que retrata a apropriação do poder simbólico. Segundo a autora,

Os sábios da Mishná efetuaram um deslocamento, emprestando a espada romana para suas próprias execuções, representando uma inversão dos eixos do poder. A Mishná cria um executor que parece ser romano, mas com rosto rabínico. Ao invés de compreender a decapitação rabínica como um empréstimo não examinado de Roma ou totalmente independente, (...) podemos entender isso como algo mais, como uma apropriação do poder (2006, p. 162).

Esse modo de proceder das lideranças rabínicas mostra que eles procuraram uma maneira para representar sua autoridade nas comunidades, mas prova também que seu

²⁵⁰ No entanto, existem referências à decapitação no texto bíblico (cf. 2Rs 6:32, 2Sm 4:7, Jt 13:18). Essa era uma maneira de matar bastante conhecida no Oriente Próximo. Da mesma maneira que os casos citados na Bíblia, ela era utilizada principalmente para dar fim à vida de inimigos de outras nações; assim, não estava ligada à compensação de crimes.

²⁵¹ Outro exemplo que mostra o uso da decapitação, famoso na tradição cristã, foi o de João Batista, narrado nos sinóticos (Mt 14:1-12, Mc 6:14-29, Lc 9:7-9) e também por Josefo (AJ 18:116-117).

discurso alegórico foi uma criação para substituir a ausência dessa autoridade na aplicação de penas capitais. A teologia *imago Dei* está presente nesse discurso como uma alegoria. Foi utilizada, ao fim das discussões, como sendo o motivo que estaria por detrás do abrandamento dessas penalidades e mesmo o fim delas.

Aceitar que a pena de morte tenha sido abolida pelas autoridades judaicas do séc. I d.C. com base no desenvolvimento de uma teologia, significaria também aceitar que a expulsão nas comunidades judaicas do período tivesse sido uma prática criada como consequência de uma teologia que tinha como foco a preservação da vida. A expulsão seria, dessa maneira, a extensão da adoção de uma nova postura teológica que visava explicar o fim de uma prática. No campo teológico, a ligação entre essas duas penalidades poderia ser questionada por não haver um registro claro de alguma teologia que tratasse especificamente do nascimento da expulsão, que fosse complementar, ou mesmo uma extensão de *imago Dei* que colocasse a expulsão dentro desse mesmo saber religioso. Com uma análise do campo social, conclui-se que os crimes ou transgressões considerados merecedores da pena de morte foram os mesmos que passaram a ser punidos, dos rabis em diante, com a pena de expulsão – ou seja, se ela foi responsável pelo fim de uma prática, foi também pelo uso de outra em seu lugar. Nesse momento, os sábios rabis não se ocuparam em desenvolver uma resposta estritamente teológica para justificar o nascimento da expulsão, como ocorrera com sua antecessora. A preocupação maior era explicar o porquê das mudanças em suas tradições penais. Ainda assim, os registros sobre a expulsão a descrevem por um viés religioso. O que mais se aproxima de uma teologia em explicar o nascimento da expulsão girou em torno de outro empréstimo do passado, conhecido no campo normativo israelita; a pena capital *karat*. Nesse momento, *karat* passa a ser utilizada como pena de expulsão em comunidades rabínicas, mas agora envolta em uma perspectiva espiritual, com a participação divina na execução dos transgressores. Ela respondeu muito bem às mudanças feitas no campo penal e à nova realidade da ordem sociorreligiosa do período.

Imago Dei poderia ser considerada o ponto de mutação, no aspecto religioso, que representa as mudanças ocorridas na maneira de se pensar as punições entre os tanaítas. Mais do que uma teologia, ela representou os reflexos do que se passava no campo social e, mais especificamente, normativo das comunidades rabínicas. Havia agora a necessidade de se criar outra penalidade para punir transgressores, só que ela deveria trocar seu templo de atuação: do corpo físico para o corpo social e espiritual.

As lideranças da *Yahad* se posicionavam em um ponto um pouco anterior no processo histórico-social em que estiveram as lideranças rabínicas durante o tempo em que criavam uma explicação teológica que marcava a passagem da pena de morte para a expulsão. Considerando essa proximidade, pode-se questionar: teria havido também um desenvolvimento teológico ou a criação de uma teologia, como *imago Dei* (ou outra semelhante), que justificasse o não uso da pena de morte pela *Yahad* e o nascimento da expulsão? Para responder essa pergunta, é importante apontar um grande diferencial entre a maneira de se pensar punições entre as lideranças rabínicas e as da *Yahad*. Essa diferença está relacionada com a perspectiva histórica e social pela qual estes grupos se colocavam. Diferentemente dos rabinos, a *Yahad* se apresentava como um corpo coletivo completamente desvinculado das instituições ligadas ao poder soberano, como o Templo e o Sinédrio. Na rede de interdependências em que esteve presente, ela se colocava em um *locus* social distante do centro; local em que se posicionava o poder soberano, onde ocorriam as lutas pelos monopólios (e como deveriam ser geridos) e de onde provinham as decisões que afetavam toda a rede. Graças a uma característica da *Yahad*, a da busca pelo isolamento social, ela se manteve mais distante do que se passava no centro; rompendo com a “religião nacional” (e com sua história) e com todas as instituições que a representavam. Por isso, diferentemente das lideranças político-religiosas próximas ao centro que se preocuparam em explicar o motivo que os levou a abandonarem punições capitais aplicadas no passado, ela não se via obrigada em explicar um passado do qual ela não havia sido partícipe. Ao tempo de sua formação, suas lideranças já estavam cientes de que outra penalidade deveria ser criada e usada no lugar da histórica pena de morte – pena que, ao que as evidências indicam, nunca foi utilizada por ela.

Como considerado anteriormente, a decadência da imposição da morte pela coletividade esteve intimamente relacionada com a criação da expulsão na *Yahad*. Ainda assim, é necessário que se considere a possibilidade de que a não utilização de uma penalidade e o nascimento de outra estejam ligados à um desenvolvimento teológico. Pelo vigor religioso do grupo, não seria surpresa se fosse encontrado entre seus textos alguma teologia relacionada com esses acontecimentos que tivesse por objetivo explicar tal posicionamento.

Alguns pesquisadores afirmam que houve um desenvolvimento teológico considerável na *Yahad*. Isso teria se dado desde a gênese do movimento que teria originado a *Yahad* até períodos posteriores, em que o grupo havia se consolidado com autonomia ante o movimento. Como era de se esperar, a teologia que fala sobre a *Nova Aliança*, ou seja, o nascimento do movimento, parece ter sido a mais explorada por ser a que justificava sua base existencial (principalmente em CD [cf. HULTGREN, 2007, p. 455]). Algumas das teologias desenvolvidas pelo grupo tinham, inclusive, implicações na vida social dos pactuantes (da mesma maneira como deveria ser se houvesse uma relacionada à aplicação da leniência ao campo normativo). Esse é o caso do dualismo que, entre vários de seus aspectos, era a justificativa teológica para o separatismo do grupo e de seus indivíduos frente a sociedade (cf. HULTGREN, 2007, pp. 319-408).

Existem várias passagens poéticas, tanto em livros poéticos quanto normativos, que apresentam exemplos de benignidade e bondade no trato de transgressores. Um tema comumente encontrado nos textos hinários é o da misericórdia. Em 1QH, existem muitas passagens que a utilizam como sinônimo de benevolência e perdão (cf. 8:24, 12:37, 14:9). Também no livro 1QS há um hino que poderia ser considerado como a representação literária de uma teologia de valorização do indivíduo como pessoa humana. Segue o texto.

... Quanto a mim, se eu tropeço,
as misericórdias de Deus serão minha salvação para sempre;
se eu caio em pecado de carne,
na justiça de Deus, que permanece eternamente, estará o meu juízo;
se começa minha aflição
ele livrará minha alma da fossa
e tornará firmes os meus passos no caminho;
me aproximará por suas misericórdias,
e por suas graças introduzirá meu juízo;
me julgará na justiça de sua verdade,
e na abundância de sua bondade
expiará para sempre todos os meus pecados;
em sua justiça me purificará
da impureza do ser humano,
e do pecado dos filhos de homem,
para que louve a Deus por sua justiça
e ao Altíssimo por sua majestade (11:11-15).

Será que houve uma teologia, relacionada à misericórdia divina, que pudesse ter modificado a maneira das lideranças da *Yahad* pensarem a aplicação de punições? Aplicando a benevolência, as penalidades poderiam ser abrandadas. Mais do que isso,

ela poderia ter sido o princípio responsável pelo não uso de penalidades capitais entre o grupo. Dessa maneira, essa “teologia” teria sido para a *Yahad* o que *imago Dei* foi para os tanaítas.

A incidência de temas como o da misericórdia, da benevolência e do perdão é grande nos textos poéticos. Eles aparecem com alguma frequência também em textos com outros estilos literários; mas na maioria das vezes estão ligados à teologia do dualismo – esta sim bastante desenvolvida nos MQ.²⁵² Estas considerações parecem ter permanecido apenas no campo poético, não se estendendo ao normativo. Outras evidências, importantes por se localizarem no campo normativo, podem ser apontadas como exemplos de leniência. Mais acima, foram consideradas brevemente algumas mudanças que ocorreram nos códigos penais da *Yahad*, como a diminuição do rigor de algumas punições de 1QS para com os 4QD. Estas mudanças podem ser consideradas como um ato de leniência demonstrado pelas autoridades do grupo, mas em momento algum é possível afirmar que elas foram resultantes de uma teologia que tivesse incidido sobre o campo normativo. Também a “ciência do fato”, presente nos códigos penais da *Yahad*, não deve ser creditada a isso. Ela foi criada com a intenção de solucionar um problema próprio do campo normativo quando da aplicação da justiça.

Ao final, não é possível provar a existência de uma teologia elaborada que tenha feito com que as lideranças da *Yahad* não adotassem a pena de morte (e a repensassem as punições aplicadas aos membros infratores) em seu sistema normativo. O outro lado da moeda, que seria o nascimento da expulsão, não recebeu uma resposta teológica, como consequência de uma “*imago Dei*”, devido à falta de vínculo, dentro dos limites do grupo, com a pena de morte. Não é possível provar um desenvolvimento teológico em nenhum momento da história do grupo, nem no mais original até posteriores (em que se podem provar mudanças textuais), que de alguma maneira possa ter incidido no sistema normativo, forçando-os a reavaliarem sua postura. Os acréscimos encontrados em seus códigos penais são mais devedores a situações particulares ao campo normativo – que nesse momento atinge um grau de autonomia considerável (mesmo para um grupo religioso). No que se refere ao uso da misericórdia, uma análise atenta permite concluir

²⁵² Para uma leitura que considera a teologia do dualismo nos escritos poéticos e normativos, considerando também suas influências e limites, sugiro XERAVITS, Géza G. (ed.) *Dualism in Qumran*. New York: T&T Clark, 2010.

que seu lado prático se referia, no máximo, à possibilidade de adesão ao grupo.²⁵³ Como esboçado anteriormente, o princípio da misericórdia estava ligado à perspectiva admissional proposta pelo grupo, visando sua própria sobrevivência como empresa de salvação. Receber a permissão para ingressar na coletividade era considerado um ato de misericórdia por parte de seu deus, pois havia aceitado que o indivíduo fizesse parte de seu grupo escolhido.

É difícil saber se as considerações à misericórdia constituíram ao menos o esboço de uma teologia sobre o tratamento dos homens. Pela natureza dos textos em que temas como esse são discutidos, é pouco provável. Os próprios códigos penais eram bastante rigorosos quando, por exemplo, imputavam a morte espiritual e social para transgressores. Também não é possível provar que se desenvolvia qualquer teologia dessa natureza, uma vez que não existem documentos suficientes para tal comparação. Talvez jamais se tenha feito um esboço sobre isso. Os sábios rabis chegaram mais longe do que as lideranças da *Yahad* ao desenvolverem uma teologia que explicava as mudanças que tiveram de ser feitas em sua legislação. Devido à configuração social em que a *Yahad* esteve presente, se tivesse existido uma teologia relacionada com seu sistema normativo que discutisse a não utilização de penas capitais, ela teria se desenvolvido em virtude da situação social e não como o resultado de um desenvolvimento espiritual. Mais do que isso: seria também uma justificativa para explicar as mudanças e não a causa delas. Ela seria uma explicação teológica criada para atender a situação social em que o grupo estava. Com as comparações que podem ser feitas entre grupos religiosos, que possuem estrutura social similar à da *Yahad*, é possível concluir que os aspectos relacionados à moral e ao pertencimento dos indivíduos possuem muito mais peso do que questões teológicas quando são feitas mudanças no posicionamento do grupo.

A *Yahad* esteve mais distante do poder político, exercendo desde seu nascimento um papel que, no âmbito nacional, restringiu-se à contestação dos monopólios exercidos por seus rivais. Por estar dando início a uma Nova Aliança após somente sua instituição como coletividade organizada, sua lideranças se viram isentas de explicar algo que sua história recente não havia compartilhado.

²⁵³ Seu mínimo era mais comum. Referia-se à pequenez do homem frente seu deus (o que mais se encontra nos textos poéticos e sapienciais) e à submissão do indivíduo às ordens de seus superiores e nas relações entre os indivíduos no grupo.

Se o fato que colaborou para que não houvesse uma explicação religiosa para a não observância estrita dos códigos penais bíblicos esteve ligado à falta de vínculo entre a história nacional e o nascimento do grupo, esse motivo não poderia ser utilizado como desculpa para a ausência de uma teologia ligada exclusivamente à prática da expulsão. Contudo, as alusões que poderiam ser consideradas próximas disso carecem de desenvolvimento explicativo. Um exemplo poderia ser o do já considerado hino admissional em 1QS 2:1-17. No momento em que descreve uma maldição destinada àqueles que eram *cortados do meio dos filhos da luz* (v. 16), ele não parece representar, por meio de sua linguagem, uma teologia particular. O mesmo ocorre com o texto da “cerimônia de expulsão”. Em seu trecho poético o autor proclama a maldição para os que não mantinham a *correta observância da lei* (v. 16). O restante do texto faz uma descrição da maneira como deveria ser conduzido o processo de expulsão e como tinham de ser tratados os que já haviam sido colocados para fora do grupo (contando inclusive com uma variante da norma expulsória *envolver-se com alguém expulso*). A maior parte dessas citações está em estilo poético e sapiencial. Sua linguagem (que pode confundir o leitor) não provê indícios suficientes para que seja considerada como uma teologia – nem mesmo como um esboço.

Nem o desuso da pena de morte nem o uso da expulsão são justificados na *Yahad* por um viés teológico. As referências relacionadas à misericórdia definitivamente não chegam a compor um campo específico do saber religioso que incidisse na maneira de tratar transgressores. Se em algum momento da história do grupo houve o desenvolvimento de uma teologia que implicasse em seu sistema penal isso não foi documentado. Para que fosse confirmada uma suposta evolução teológica, deveria haver documentos que fossem anteriores a 1QS e CD. Os registros que descrevem a prática da expulsão foram feitos em um período não muito distante da consolidação do grupo. Talvez pudesse existir uma evolução teológica entre CD, texto que representa o movimento mais amplo e original, e 1QS, que apresenta, segundo a maioria dos pesquisadores atuais, uma parte do movimento que se radicalizou. No entanto, isso não é possível, já que ambos os documentos não mencionam o uso de penalidades capitais e descrevem a prática da expulsão de maneira bem acabada.

Imago Dei não foi um princípio religioso ou normativo aproveitado e desenvolvido pela *Yahad*. Salvo com os textos bíblicos, a expressão *imago Dei* não é

encontrada nos MQ (cf. LORBEMBAUM, 2001, p. 69). Não é possível provar a existência de qualquer esboço ou uma teologia similar entre os textos normativos.

A comparação entre grupos religiosos que possuem estrutura social rígida pode dar uma resposta mais precisa sobre a necessidade ou não de elementos teológicos na formação do campo normativo deles. Regev, por exemplo, em sua comparação entre a *Yahad* e grupos religiosos atuais, concluiu que as leis comunitárias e a organização social dela têm mais que ver com sua estrutura social do que com exegeses bíblicas ou influências helenísticas (cf. 2004, p. 179 [resultado não muito diferente do de pesquisadores que se detiveram em compará-la apenas com grupos helenístico-romanos]).²⁵⁴ Principalmente no campo normativo, é possível verificar que muitas das normas e punições existentes nestes grupos possuem grande semelhança, mas não se encontram teologias que tenham afetado na formação dele. No caso específico da expulsão, grupos religiosos que a praticam parecem ter achado que uma explicação teológica para justificar seu uso é dispensável. Um dos mais conhecidos, o das Testemunhas de Jeová, tem como base registros extraídos de livros bíblicos cristãos (que relatam os mesmos motivos pelos quais transgressores eram expulsos de comunidades cristãs em formação), mas não apontam uma teologia elaborada que explique essa prática. (O que há de mais “espiritual” nela, segundo eles, é o fato de ela ser orientada por seu deus.) Da mesma maneira, as comunidades Amish mais tradicionais praticam a expulsão de membros infratores sem que haja uma teologia elaborada (cf. REGEV, 2004, pp. 162, 177). A expulsão nestes grupos tem foco puramente disciplinar, ainda que quando efetivada sejam alegadas razões espirituais. Nestes e em outros grupos contemporâneos, em geral, as causas que levam à expulsão são similares às descritas nas normas expulsórias exclusivas às representações da *Yahad*. As expulsões têm como objetivo a manutenção do poder de suas lideranças e a coesão do grupo, evitando dissensões que possam fragmentá-lo.

A comparação entre a explicação dada para a humanização das penalidades entre os rabis com a maneira pela qual a *Yahad* tratou transgressores é muito interessante por levar a uma conclusão similar: a expulsão foi uma medida criada necessariamente por questões sociais, com o objetivo de preencher uma lacuna deixada com a não utilização

²⁵⁴ Esse tipo de comparação é profícua quando se limita a investigação de aspectos sociais e estruturais de grupos religiosos. Contudo, deixa de lado as construções sociais por ignorar a relação entre história e sociedade. A análise de Regev tem como foco apenas as semelhanças e as particularidades entre grupos religiosos rígidos, sobretudo no campo normativo; mas não se detém em explicar as causas.

da pena de morte. As transgressões do passado continuaram a ser consideradas como tais, mas as punições tiveram que mudar. *Imago Dei* representou isso entre os tanaítas. Na verdade, não foi essa teologia que fez com que fosse decretado o fim da pena de morte pelas instituições judaicas. Pelo contrário, a pena de morte não mais podia ser imposta por elas, mas somente pelas lideranças romanas ou com a conivência delas. Ainda que com um governo monopolista diferente, a situação social vivenciada pela *Yahad* no período de sua formação foi muito similar. Não foi criado espaço para se discutir nem a implementação ou o não uso de penas capitais nem o uso da expulsão.²⁵⁵ Ou seja, a análise do processo histórico-social que gerou a prática da expulsão na *Yahad* trás respostas muito mais seguras do que a do desenvolvimento teológico.

c- A expulsão como resultado do desenvolvimento das práticas institucionais

Da maneira como é considerada aqui, a *Yahad* representa tanto um grupo religioso como uma entidade associativa. Prestigiar mais um aspecto do que o outro poderia ser perigoso, uma vez que afastaria a relação entre religião e corpo social, trazendo respostas inconclusas. Na verdade, ambos devem considerados como complementares – o que se tem tentado fazer desde o início deste trabalho. Sendo mais do que uma empresa de salvação (que lutou pelo monopólio dos bens de salvação) e sim também uma entidade que reúne indivíduos, é necessário que se pense em perspectivas sociais ao abordar as disposições do grupo. Uma delas, que poderia ser usada para analisar a prática da expulsão, é o desenvolvimento das práticas institucionais (o que corresponderia, no campo religioso, a um desenvolvimento teológico). Esse tópico poderia ser abordado de diversas maneiras, mas acredito que a melhor é a que considera as perspectivas relacionadas às mudanças na direção do grupo nos períodos iniciais de sua história. O jogo de forças em seu interior teria se tornado intenso e com o tempo

²⁵⁵ Duas questões, referentes à expulsão, podem ser colocadas exclusivamente para as lideranças rabínicas: a primeira refere-se à possível evolução teológica e a segunda a um desenvolvimento institucional das instituições responsáveis pelo campo normativo. Sobre a primeira, *imago Dei* é um grande exemplo de que as mudanças ocorridas no campo normativo têm mais relação com as imposições sociais do que com uma suposta evolução teológica. Muitas respostas teológicas relacionadas ao sistema normativo desse grupo, conhecidas por fontes de períodos posteriores, foram dadas após mudanças e imposições ocorridas na configuração social em que se encontravam. Acerca de um possível desenvolvimento institucional, é necessário lembrar que ele estaria, na sociedade judaica, intimamente ligado ao que se passava no campo sociorreligioso. Seria difícil que, em uma sociedade como aquela que já há bastante tempo estava interligada com culturas estrangeiras, pudesse haver um desenvolvimento nestes campos sem que houvesse relação com o meio social. Os sábios rabis não estavam desvinculados da sociedade, por isso, suas concepções refletiram as mudanças ocorridas na sociedade.

isso poderia ter afetado a condução, entre outros, do campo normativo do grupo. De fato, há mudanças que podem ser comprovadas pelas fontes.²⁵⁶

O personagem Mestre da Justiça é apontado como o possível fundador do movimento. Ainda que haja alguma controvérsia sobre qual “movimento” seria esse (cf. GILLIHAN, 2012, pp. 24, 144), a maior parte dos pesquisadores concorda que ele teria lançado as bases do que veio a ser a *Yahad*. Após sua morte, a liderança do grupo teria sido disputada internamente. Alguns pesquisadores, como Baumgarten (1997) e Hempel (1997, 2003), acreditam que depois da morte dele houve uma fase institucional “democrática” em que a coletividade decidia as diretrizes a serem aplicadas. Em seguida, teria havido uma luta pelo poder que teria levado uma facção específica à liderança. Estes pesquisadores acreditam que algumas recensões modificaram textos que representavam essa fase democrática do grupo. Uma das provas disso pode ser encontrada em 4QS^b 5:6-8 e 4QS^d frag. 1, col. 1, vv. 5-7. Esses textos dizem que os iniciados estariam submissos ao *conselho dos homens da comunidade* (‘*etzat ’anaxy ha-Yahad*) ou simplesmente *rabbim* (os *numerosos* [cf. HEMPEL, 2006, p. 146]). No entanto, em versões posteriores como a de 1QS (o trecho paralelo a 4QS^b e 4QS^d está em 1QS 5:7-10) essa expressão foi trocada por *benei tzadoq*, (*filhos de Sadoc*). A conclusão destes pesquisadores é que teria havido a emergência de um corpo seleta que passou a exercer o poder, colocando fim a essa “fase democrática” da *Yahad* (cf. BAUMGARTEN, 1997, p. 149; HEMPEL, 2003, pp. 74-76).

Essas conclusões são aceitas, com poucas variações, pela maior parte dos pesquisadores. Considerando que isso tenha mesmo ocorrido, teria havido assim três fases com lideranças diferentes durante os anos iniciais da *Yahad*, todas elas muito próximas ou mesmo alinhadas cronologicamente com o período em que alguns dos livros normativos foram escritos. Com isso, o questionamento que pode ser lançado é: teria havido uma evolução institucional, devedora às transições das diversas fases do

²⁵⁶ Compreendo o desenvolvimento institucional como o aperfeiçoamento das atividades e organização interna, incidindo (em um grupo com as características sociais da *Yahad*) em sua ordem organizacional. Isso pode ocorrer como resultado de conflitos internos (o que aproximaria o desenvolvimento de uma troca de condução de determinadas práticas, mas não necessariamente de uma mudança que leve a uma evolução positiva) ou uma busca voluntária por aprimoramento. Por esta segunda opção, a expulsão na *Yahad* poderia ser considerada como o fruto de reflexões sobre suas próprias práticas sociais. O poder da reflexão humana não deve ser desprezado. Contudo, por essa perspectiva, não haveria condicionantes internos (muito menos externos) que incidissem sobre suas práticas, responsáveis por promover uma revisão. Essa possibilidade é desconsiderada aqui. De qualquer forma, uma análise do desenvolvimento institucional tira o indivíduo como foco central e parte para a instituição e as relações internas.

grupo, responsável pelo nascimento da prática da expulsão? As lideranças do grupo poderiam ter implantado a expulsão durante uma determinada fase, que poderia ser mais distante da formação do grupo e em um momento de maior consolidação da estrutura do poder. O campo normativo teria sofrido mudanças de acordo com o tempo devido à troca de lideranças, até o momento em que a pena de expulsão tivesse sido criada. Suas lideranças teriam (re)pensado como determinadas infrações deveriam ser compensadas e assim a expulsão teria nascido. Tal fato não seria estranho. Entre as Testemunhas de Jeová, grupo criado por volta de 1870, a expulsão como conhecida hoje veio a se consolidar cerca de cem anos depois sob uma fase bastante peculiar de sua direção política que visava primeiramente afastar do seio do movimento aqueles que não se alinhavam com o monopólio da interpretação bíblica (cf. FRANZ, 2002, p. 485). Nesse caso, o dualismo do grupo ou sua subordinação aos monopólios do poder soberano não foram os fatores determinantes para a estruturação da prática da expulsão, mas sim questões internas relacionadas ao monopólio do poder ao longo de sua história.

Casos como esse levam a uma conclusão importante: o nascimento da expulsão em alguns grupos religiosos não está necessariamente ligado ao fator pertencimento, mas também à luta pelos monopólios existentes no grupo, resultando em mudanças na condução da coletividade e na gestão das estruturas internas. Após um período de lutas entre facções divergentes em seu interior, aquela que se sagra vitoriosa tende a eliminar a concorrência. Como estes grupos estão presentes em configurações sociais complexas, a eliminação das facções concorrentes não se torna sinônimo de morte física, mas sim de suas representações e da presença física dos agora subversivos da coletividade.

Muitos grupos e associações criam normas e penalidades apenas no decorrer de sua existência, uma vez que suas lideranças não são capazes de conceber, *a priori*, que tipos de situações surgirão do momento de sua formação em diante (sobretudo em casos de dissensão religiosa, em que o grupo é formado por dissidentes que passam a se organizar de maneira diferente do movimento original e devido ao caráter imediatista com que se constitui). O que não pode ser deixado de lado – e eis o maior problema quando se comparam grupos contemporâneos com a *Yahad* – é a consideração do nível civilizatório em que se encontra a sociedade em que o grupo emergiu e sua natureza (normalmente, grupos religiosos são mais complexos do que associações de outras naturezas). Grupos contemporâneos que praticam a expulsão se posicionam em sociedades em que, em geral, os monopólios do poder soberano estão bem

consolidados. A liberdade deles é bastante limitada. O período em que tais grupos nasceram não marca a passagem de uma configuração social similar ao da *Yahad*, em que as tradições penais do passado disputavam o mesmo espaço social que os monopólios que se construía. Respeitados esses limites, é possível chegar com maior precisão ao período em que determinadas práticas disciplinares nasceram, ajudando na conclusão sobre se elas estiveram ligadas ao período de nascimento do grupo ou se foram resultantes de um desenvolvimento institucional.

O que poderia colaborar com a tese de que a expulsão tivesse sido fruto de debates internos ao longo do tempo, oriundos da disputa pelo poder na *Yahad*, é o fato de que algumas das normas que estiveram presentes nas fases iniciais (ou do movimento que gerou a *Yahad*) foram abandonadas (como as normas expulsórias *fornicar com a esposa contra a lei* e *murmurar contra os pais*, que tratam do vínculo familiar) em fases posteriores – o que pode significar uma mudança de foco das lideranças do grupo ou de sua estrutura naquele momento. Isso mostra que, de acordo com o tempo, elas tiveram liberdade tanto para mudar quanto para criar – o que deixa claro que seu sistema normativo não estava “parado” no tempo. Também as mudanças que ocorreram na aplicação das penalidades, fato que pode ser comprovado com a comparação entre os códigos penais presentes em 4QD e 1QS, poderiam ser exemplos de que, sob uma liderança diferente, houve uma maneira particular de aplicação das penalidades (cf. BAUMGARTEN, 1992, pp. 273-274).²⁵⁷

Por outro lado, há evidências que levam a uma conclusão diferente, de que a expulsão não foi o resultado de um desenvolvimento institucional, alavancado principalmente pela troca de direção e/ou um possível “refinamento” das práticas penais ao longo do tempo. Existem elementos que indicam que, desde a formação inicial do grupo, o gênero dos códigos penais já existia e continuou a ser transmitido para as fases

²⁵⁷ Para alguns estudiosos, as mudanças encontradas nos códigos penais da *Yahad* representam uma nova maneira de proceder do grupo, caracterizada pela diminuição do fervor religioso e consequente relaxamento do rigor interno (logo externo). A maior consequência disso teria sido o aumento da população do grupo, uma vez que as fronteiras entre a *Yahad* e o mundo externo teriam se tornado mais flexíveis. Com base em conclusões de Milik, Baumgarten utiliza dois exemplos provenientes dos escritos de Josefo que, segundo ele, poderiam representar o relaxamento das penalidades do código penal (cf. 1992, p. 268). O primeiro trata de um ramo essencial que abrisse mão do celibatarismo (cf. GJ 2:160) e o segundo sobre a possibilidade de readmissão de indivíduos que haviam rompido com sua comunidade essencial, mas que em um momento posterior haviam sido recolhidos por encontrarem-se à beira da morte (cf. GJ 2:144). Tenho alguma dificuldade em aceitar que, ao longo da história do grupo, tenha havido uma diminuição do fervor religioso – levando em consideração a situação social do período. Se houve, ele seria um exemplo de condicionante interno responsável por mudanças no grupo.

posteriores (cf. HEMPEL, 1997, p. 348). Todas as versões existentes apontam o uso da expulsão, desde as consideradas mais antigas até as cópias mais atualizadas. As mudanças que podem ser verificadas nos códigos penais não se referem à troca de penalidades ou a inclusão de outras, mas apenas a mudanças em sua aplicação. Diferentemente do que ocorreu com outros grupos que criaram penalidades como essa, a *Yahad* precisava dar uma resposta rápida ao que fazer nos casos de infração contra sua estrutura social e para as leis bíblicas. Relacionado a esse segundo caso, o mais interessante, devia estar claro que a responsabilidade de aplicação da pena de morte imposta para transgressores era, até pouco tempo antes, delegada exclusivamente à população local e a autoridades locais. Em seus limites, a *Yahad* toma essa responsabilidade no trato de indivíduos infratores e passa ela mesma a puni-los. Com isso, desde o início, ela já deveria prescrever o que tinha de ser feito a tais indivíduos. Não houve, como em outras associações contemporâneas, tempo ocioso para refletir sobre o que fazer com os infratores. Rapidamente, a *Yahad* teve de mudar as punições orientadas por seu deus em seus códigos bíblicos para punições que não entrassem em desacordo com aquela regularidade social.

Ao final, há de se admitir que não existem evidências suficientes que mostrem que a expulsão tenha sido uma penalidade criada ao longo do tempo como resultado de um desenvolvimento institucional. Pelo contrário, o nascimento dela ocorreu logo no início da formação do grupo, uma vez que ele deveria dar uma resposta imediata para sua freguesia sobre como deveriam ser penalizadas determinadas atitudes – tanto as conhecidas pelos textos antigos quanto as particulares ao grupo. Pensar que a expulsão nasceu com o tempo, como fruto da reflexão sobre as práticas penais, exigiria que fossem negadas todas as relações entre os limites do poder do grupo para com o poder soberano. Poderia o grupo ter autonomia social total, ser completamente desprendido de uma estrutura social mais complexa no que se refere às relações de poder? Não se pode ignorar que os grupos sociais nesse período foram compostos seguindo os parâmetros sociais propostos por aquela configuração social. Quando são analisadas as características sociais e o posicionamento político dos grupos, não é possível desvinculá-lo de um cenário político mais amplo que aproxima os níveis mais altos dos mais baixos.

De fato, pela natureza daquela coletividade, em algum momento de sua história suas lideranças criariam normas disciplinares. O que precisa ser apontado é que isso

ocorreu logo após a formação do grupo e não em estágios posteriores, como resultado de uma evolução de segmentos estruturais particulares. Se ela tivesse sido criada em estágios posteriores, deveria ser aceito que houve um período de vazio normativo ou de que alguma outra penalidade era aplicada no lugar da expulsão. Pode-se afirmar que, se houvesse alguma penalidade substituída pela expulsão, ela seria a pena de morte. Como já considerado anteriormente, não existem provas de que a *Yahad* tenha utilizado a pena de morte como punição no início de sua história e a abandonado em fases posteriores. Nesse caso, o aperfeiçoamento das práticas internas teria representado o fim da violência física.

Essa discussão leva a uma conclusão extremamente importante sobre o nascimento da expulsão na *Yahad*. Ela não representou uma “humanização” ou uma política de valorização da vida, do ponto de vista institucional, criada para substituir a pena de morte (a mesma conclusão pode ser colocada para o campo religioso). Esse tipo de discussão é normalmente presente entre coletividades que, ao contrário, empregam a pena de morte (quando estas instituições detêm o monopólio da violência) – como ocorreu em Roma, com o princípio *humanitas*, defendido em maior grau de Cícero em diante. O objetivo, em geral, é limitar os danos causados ao corpo pelos métodos utilizados ao tirar a vida do infrator, aperfeiçoar o processo e a execução da pena de morte, ou até o fim mesmo dessa penalidade. Outras penalidades são criadas para ocupar o lugar dela, como ocorreu com a pena *exilium*. Ela foi o resultado da busca por um ideal civilizador, apresentando-se como a melhor alternativa em oposição a pena de morte (cf. BAUMAN, 2004, p. 18). Como demonstrado anteriormente, o nascimento da expulsão na *Yahad* foi a opção encontrada para punir infratores que cometiam graves transgressões – exercendo o papel de *poena capitis* entre o grupo. No entanto, diferentemente de sua correspondente de estado romana, ela não substituiu nenhuma outra penalidade (o que pressuporia mudanças em seu sistema penal ao longo do tempo). Não há indícios que apontem para uma reflexão na aplicação de penalidades que possa caracterizar uma humanização de seu sistema normativo no decurso de sua história.

Com o que se pode reconstruir, a resposta mais precisa é a de que a expulsão foi criada logo em seguida a formação do grupo. Isso fez com que, no caso da *Yahad*, ela não fosse fruto de uma evolução institucional que representasse uma humanização de seu sistema normativo. Não há evidências que indiquem que ela pudesse ter ocorrido

em fases posteriores, fomentada pela troca de lideranças do grupo ou da reflexão de algum deles. Com isso, o nascimento da prática da expulsão se posiciona no momento mais primitivo do grupo. Nesse estágio, ele era ainda mais devedor à situação social da sociedade que o cercava – o que facilita enxergar o nascimento da expulsão como resultante de todo o processo civilizador que se passava na sociedade.

Se se aceita que a expulsão nasceu como fruto de uma evolução institucional, abre-se mão da interatividade da *Yahad* com a sociedade. Ela teria sido uma medida exclusivamente interna, sem qualquer relação com o que se passava externamente. Entre grupos religiosos contemporâneos que praticam a expulsão é possível que esse tipo de pena tenha sido criada em fases posteriores de sua existência em virtude de acontecimentos ocorridos em seu interior e de acordo com a dinâmica do grupo. Com a *Yahad* teve que ser diferente. Desde o início, ela precisava dar respostas sobre como as leis bíblicas (o que vai muito além das organizacionais!) seriam consideradas em seu interior, e mais ainda: que penalidades deveriam ser aplicadas àqueles que as transgrediam em seu interior, tomando os cuidados necessários já que estariam contra a consolidação dos monopólios estatais e as tradições religiosas que ainda se mantinham presentes entre a população. A síntese de toda essa situação, com base nas evidências extraídas dos códigos penais do grupo (e da falta de evidência para provar uma evolução institucional que desse início à prática da expulsão) é de que a expulsão não foi criada como o resultado de uma evolução institucional.

As penalidades karat e herem e a expulsão na Yahad

As penalidades *karat* e *herem* não foram exploradas nos textos normativos da *Yahad* como foram entre os rabinos. A impossibilidade de serem aplicadas como no passado bíblico e o fato de a *Yahad* se posicionar política e religiosamente distante do Judaísmo do Templo (ou seja, sem a obrigação de explicar as mudanças de concepção presentes no texto bíblico e as agora executadas pelos tribunais judaicos) talvez sejam as melhores explicações para isso. Contudo, há algumas referências a elas nos MQ; algumas inclusive com sentido de expulsão – o que demonstra que isso também pode estar relacionado a uma releitura do passado e um novo sentido, como ocorreu com os *tanaitas*. Como as passagens em que elas podem ser encontradas apresentam diferentes sentidos, é necessário que sejam trabalhadas de maneira particular.

Karat aparece poucas vezes nos textos normativos. No já citado hino admissional de 1QS, encontra-se um uso importante. Na sentença *e que seja cortado (karat) do meio de todos os filhos da luz* (2:15), é evidente que o texto refere-se à expulsão, não se colocando como uma paráfrase bíblica – como ocorre na maioria das ocorrências. Essa é a única vez que ela é utilizada com sentido similar ao das penas de expulsão dos códigos penais. Relaciona-se perfeitamente com as admoestações que tratam da expulsão, de 1QS e CD, próximo a uma norma mandatória. Contudo, é insuficiente para provar que a expulsão fosse construída com moldes oriundos do passado bíblico e que seu uso fosse amplo, principalmente no campo normativo.

No livro CD, *karat* é usada na explicação histórica que fala da rebeldia dos israelitas do passado, do rompimento da *Aliança* e da necessidade de uma nova. Essa explicação foi feita com base em leituras do texto bíblico. Em 3:7-11, o autor usa a palavra duas vezes, com base no livro de Dt.²⁵⁸ No trecho de CD, não há qualquer vinculação entre *karat* e o sistema normativo da *Yahad*. No entanto, seu uso prova ao menos que eles conheciam a palavra e que sentidos ela tinha no passado bíblico. Seu uso em outra passagem é bem mais interessante. Em 20:25-27, é dito que *todos os violadores da fronteira da lei entre os que entraram na aliança, quando se manifestar a glória de Deus a Israel serão cortados (karat) do meio do acampamento, e com eles todos os ímpios de Judá nos dias das depurações*.²⁵⁹ Assim como o trecho do hino de 1QS citado acima, essa passagem refere-se claramente à expulsão do grupo (a única em CD).

Um uso bastante interessante de *karat* pode ser encontrado com os comentaristas – que promoveram interpretações bastante confiáveis sobre sua realidade. Em 4Q171 (*4QPesher Salmos^a*), o comentarista se utiliza de algumas passagens do livro de Salmos em que o salmista usa *karat* com o sentido de destruição. A que segue é um exemplo que merece ser considerado:

Porém os rebeldes serão exterminados (*karat*) juntos e o futuro dos ímpios ficará truncado (Sl 37:38). Sua interpretação se refere aos traidores com o Homem da Mentira, que perecerão e serão cortados (*karat*) do meio da congregação da comunidade (*Yahad* [4:17-19]).

²⁵⁸ É o que percebeu Joseph Baumgarten em *DJD* 18, ao traduzir uma cópia do texto (4QD^d [ou 4Q269] frag. 2, v. 1, 4). Nessa passagem é citado o texto de Dt 9:23.

²⁵⁹ A perícopes em que o texto se encontra foi considerada anteriormente pelo viés da benevolência.

Se a passagem utilizada pelo comentarista fosse oriunda de um texto normativo, mais precisamente de um código penal, as conclusões sobre o comentário seriam mais decisivas. O que chama a atenção é o uso da palavra *Yahad* no texto. O autor faz uma aplicação ao grupo, transformando a escatologia universal de Salmos em um discurso particularizado. Dessa maneira, poderia se propor que *karat* havia sido usada como pena de expulsão entre o grupo. É isso que o comentário apresenta, mas essa não parece ter sido a intenção real do autor. É mais provável que, nessa transplantação, as palavras tenham sido colocadas juntas apenas pelo fato de o autor ter a palavra *karat* disponível no texto de Sl. Assim, conclui-se que *karat* não representa, de maneira intencional, a prática da expulsão nesse texto.

Acerca de *herem*, existem 34 ocorrências em todos os MQ. 10 delas então em textos bíblicos e 24 em não bíblicos (cf. PARK, 2007, p. 66). As passagens nos textos não bíblicos, as mais importantes, são citações ou paráfrases de textos bíblicos. Elas são encontradas principalmente em livros redigidos com base em leituras de textos do Pentateuco, como as encontradas em 1QM (9:7) e 11QT (2:10). Foram utilizados principalmente os livros de Dt, Nm, Lv e Js – aqueles em que mais se encontra essa penalidade. Neles, o sentido é o mesmo que o encontrado nos textos bíblicos.

Nos textos normativos ela aparece sem muita importância (com exceção de CD 9:1, já considerado anteriormente), como em 4QS^d (ou 4Q258) 1:12, CD 6:14-16, 16:14-17. O uso de *herem* nessas passagens é apontado como releituras de textos bíblicos (cf. PARK, 2007, p. 67). De maneira geral, elas refletem eventos históricos, cenas escatológicas e a Lei – esta última apenas retratada e não aplicada como no texto bíblico. Segundo Park, *herem* nos MQ foi usada de maneira mais livre do que no texto bíblico (2007, p. 77) – ainda que em aspectos literários os MQ sejam bastante dependente dele. *Este fenômeno pode ajudar a compreender a interpretação bíblica expressada pela comunidade de Qumran, (...) que é 'uma subsequente, divinamente dada interpretação do texto sagrado... a fim de restaurar a verdadeira revelação do desejo de Deus'* (2007, p. 86).

A ocorrência dessas penalidades nos MQ não é suficiente para conceber a existência de um desenvolvimento no campo normativo que explique a mudança de

sentido entre o passado delas e o momento em que foram transcritas. A *Yahad* desenvolveu uma linguagem própria para se referir àqueles que deveriam ser excisados. Não à toa que isso fez com que parte dos pesquisadores creditasse a inspiração de seu sistema normativo como oriundo de associações helenísticas e não da tradição bíblica. Os termos que são utilizados para se referir à expulsão são bastante objetivos e não parecem apresentar nenhuma relação com tradições penais antigas ou com alguma teologia que se desenvolvia. As leituras que as lideranças da *Yahad* fizeram do texto bíblico provam que eles conheciam o sentido que *karat* e *herem* tiveram no passado. Mais do que isso, conheciam também as limitações de seu uso naquele momento, como se pode ver com o texto CD 20:25-27. Nele, *karat* é sinônimo de expulsão. Os exemplos citados acima mostram que essas penalidades tiveram seu sentido bíblico esvaziado ao longo do tempo, sendo utilizadas nessas poucas passagens para representar a expulsão. Se foram consideradas como penalidades propriamente ditas, como as encontradas nos códigos penais da *Yahad*, é difícil saber. A incidência delas não permite tal conclusão.

Diferentemente do que ocorreu com as lideranças rabínicas, que aproveitaram *karat* e *herem* e as instituíram como penas de expulsão, as da *Yahad* não as revitalizaram sobre outra roupagem. Elas optaram por novas formas para representar essa prática. A *Yahad* não foi tão dependente do passado ao se referir à expulsão (acredito ter elucidado o motivo atrás, referente à proximidade com o poder).

Conclusões

No processo histórico-social em que esteve a sociedade de corte descrita por Elias, a violência física havia sido controlada, monopolizada por um poder crescente que se fez em torno do Estado. Contudo, a pressão que controlava os indivíduos continuou a existir de diversas maneiras, não se materializando em violência física nesse momento, mas na exigência de um autocontrole dos indivíduos para que não despertassem as organizações de controle pertencentes ao poder do Estado. Em um processo bastante similar, a *Yahad* abdicou do uso da violência física, não implantando dentro de seus limites a penalização de indivíduos como instruído nos códigos penais bíblicos e tirando das mãos deles a execução da vingança. Como instituição reconhecida socialmente, ela foi, mais do que o restante da população que não se reunia em uma organização social similar, obrigada a se orientar por um padrão regulado, em harmonia com as disposições daquela configuração social. Nesse e em períodos posteriores, segmentos tradicionalistas lutaram para que as tradições antigas, entre outras, penais, fossem mantidas. Isso é percebido em algumas fontes que narram acontecimentos ocorridos não muito distantes do período de fundação da *Yahad*. Eles reivindicavam a autoridade no trato das questões normativas relacionadas à nação. No entanto, todos esbarravam em uma autoridade central e centralizadora que, à medida que se fortalecia, tornava-se mais ampla e regulava toda a sociedade. Com a *Yahad*, isso ocorreu em um período bastante singular, pelo poder de um governo nativo, que ao mesmo tempo em que propiciou o nascimento de grupos político-religiosos e associações diversas, restringiu os limites do poder deles para um nível que não entrasse em conflito com o poder centralizador.

Foi tirada da *Yahad* a possibilidade de exercer qualquer forma de autoridade que competisse com a do poder soberano. Com isso, para punir aqueles que cometiam transgressões entre eles, ela institui uma violência simbólica, seguindo princípios de exclusão. Foram criadas várias penalidades, todas elas retirando algo dos errantes. Comparando com as penalidades orientadas nos códigos penais bíblicos, elas possuíam características sociais mais brandas, já que o corpo dos indivíduos não mais podia ser objeto de suplício. As características religiosas são ainda mais acentuadas. Era retirada a moral necessária do transgressor frente ao grupo (que paira entre o religioso e o social) e o favor frente seu deus. Entre todas as medidas que podiam ser utilizadas sem que

fosse criado qualquer atrito com o poder soberano, a que mais fez uso dessas características foi a expulsão.

Se o controle da aplicação da lei provinha do Estado asmoneu e se estendia por toda a sociedade, coube à *Yahad* criar, basicamente, leis ligadas à sua própria estrutura coletiva. Para ela, os textos bíblicos continuaram a ter valor em indicar o que era considerado ato infracional. Entretanto, as punições descritas nos livros da Lei para algumas dessas transgressões não podiam ser aplicadas. Devido a essa limitação, a direção do grupo concentrou-se em criar normas relacionadas exclusivamente com suas representações sociorreligiosas. Caso ocorressem crimes que estivessem claramente ligados à esfera civil, muitos dos quais eram punidos com a morte segundo os códigos penais bíblicos, a pena aplicada pela *Yahad* seria a expulsão. No momento em que o crime era reconhecido pelas organizações de controle do Estado, o criminoso era penalizado da forma considerada por ela como compatível para com o ato delituoso cometido.

A expulsão foi uma penalidade criada no interior da *Yahad*. Ela se tornou uma prática dentro do sistema normativo do grupo, utilizada desde sua formação. Era destinada a indivíduos que cometiam o que a *Yahad* considerava como graves transgressões e podiam estar relacionadas com suas próprias estruturas internas ou com importantes tradições religiosas nacionais.

Como grupo social organizado, a *Yahad* passa a adotar um papel próximo ao das comunidades israelitas do passado. Mas diferentemente delas, que se baseavam nas tradições e no poder local, tendo o poder de decidir sobre a vida de indivíduos infratores, a *Yahad* não teve essa liberdade. Para os que cometiam graves transgressões, a “comunidade *Yahad*” podia apenas condená-los à expulsão – penalidade mais severa e que não entrava em conflito com o Estado.

O papel da expulsão foi demasiado importante para o grupo, pois serviu como uma medida que assegurava o controle e mantinha a ordem de sua estrutura social, preservava a saúde doutrinal e ao mesmo tempo mantinha a autoridade da qual o grupo se revestira ao se colocar como empresa de salvação, ou seja, usando seu poder legítimo para punir. Todas essas características são encontradas nas normas expulsórias.

A análise da expulsão da *Yahad* com base no processo civilizador oferece conclusões bastante seguras e acaba por fazer refutar outras propostas conhecidas e utilizadas até então. A primeira delas, relacionada a usos do passado, refere-se às penalidades capitais conhecidas no texto bíblico, *karat* e *herem*. Diferentemente do que alguns pesquisadores já propuseram, elas não foram “evoluídas” ou “adaptadas”, tornando-se, às mãos da *Yahad*, a expulsão (ainda que as infrações que resultassem em *karat*, *herem* [no passado bíblico] e expulsão [na *Yahad*] fossem as mesmas). Embora o nascimento dela esteja intimamente ligado à diminuição da violência e da morte pelas mãos da população em geral, a expulsão não descendeu delas. Ela foi uma pena original, sem relação com o passado bíblico nem derivada de exegese bíblica, que ocupou o lugar da pena de morte para infrações graves entre os pactuantes desse grupo. A relação entre as penas capitais tradicionais e a expulsão se dá unicamente pelo fato de esta ter sido utilizada entre o grupo no espaço vago deixado por aquelas. Considerando que as penalidades eram aplicadas de acordo com a gravidade da infração, a expulsão foi a utilizada em casos de crimes graves, ocupando o lugar de *karat* e *herem*. As ocorrências dessas palavras nos MQ não permite concluir qualquer transformação oriunda de leituras do passado bíblico. O uso delas foi variado e com pouco (ou nenhum) valor no campo normativo.

Acontecimentos históricos conhecidos, como o exílio na Babilônia, ou práticas de exclusão em comunidades israelitas ou em locais considerados sagrados, conhecidos pelo texto bíblico, também não foram a inspiração para a criação da expulsão. Não foi necessário fazer uma releitura do passado para que ela nascesse. Antes, ela esteve relacionada com sua particular organização social e a configuração social que se apresentava naquele momento na sociedade judaica.

Considerando que o processo civilizador ocorre não apenas no interior de uma sociedade, mas que ela mesma está envolvida em um jogo de poderes que abarca com outras sociedades, é necessário que se considere a possibilidade de empréstimos entre estas grandes unidades sociais e unidades menores, presentes no interior delas. Alguns pesquisadores acreditam que a expulsão na *Yahad* tenha sido criada com base em empréstimos, ou de práticas dos Estados ou de associações (sobretudo helenistas) que usavam a expulsão como medida disciplinar. No entanto, as conclusões aqui presentes apontam que ela não nasceu na *Yahad* como resultado de um empréstimo. Não é possível provar alguma ligação direta nem com o Estado asmoneu, nem com

associações diversas presentes na Judeia que tenham adotado o exílio ou a expulsão. As lideranças da *Yahad* tiveram criatividade suficiente para desenvolver e implantar essa penalidade que solucionava os problemas internos envolvendo transgressões e, externamente, não se chocava com a regularidade social que se fazia presente. Da mesma maneira, comunidades judaicas e cristãs no séc. I d.C. não se espelharam em modelos provenientes do Estado ou em outros grupos político-religiosos e associações para instituírem a prática da expulsão entre eles.

Outra conclusão importante sobre o nascimento da expulsão na *Yahad* também envolve a discussão sobre a relação (ou não) de grupo social e sociedade. Seria possível que a expulsão tivesse sido criada sem que houvesse qualquer relação com o processo histórico-social decorrente naquela sociedade? Isso foi considerado neste trabalho de duas maneiras, por um possível desenvolvimento teológico ou institucional. Sobre o primeiro, foi utilizado como modelo a teologia *imago Dei*, desenvolvida entre os tanaítas do séc. I d.C., que concebia que o homem havia sido criado à “imagem de Deus” e por isso o corpo físico não deveria ser submetido à corrupção e a morte. Não é possível encontrar nos MQ nem ela nem qualquer outra teologia que prove que a abdicação da violência física e consequente nascimento da expulsão tenham sido resultantes de um desenvolvimento teológico. Se a expulsão for considerada como uma medida civilizadora (o que de fato é), deve-se colocar que ela foi resultante das mudanças ocorridas durante o processo civilizador daquela sociedade e não como baseada em uma ideologia religiosa particular ao grupo ou essência de valorização da vida. No que se refere a um possível desenvolvimento institucional, também não é possível provar que as mudanças ocorridas nas fases iniciais da *Yahad* tenham resultado em uma maneira diferente de conceber o campo normativo. Desde a fundação do grupo, a expulsão era a penalidade aplicada àqueles que cometiam graves transgressões.

O nascimento da expulsão não deve ser encarado como uma medida humanitária ou amorosa, do ponto de vista social ou religioso, criada para substituir penalidades mais severas conhecidas pelo momento em que a *Yahad* nasceu. Não há indícios que apontem para uma reflexão na aplicação de penalidades que possa caracterizar uma “humanização” de seu sistema normativo – nem durante seu nascimento (período em que suas lideranças se debruçaram sobre quais penalidades deveriam ser utilizadas) tampouco no decurso de sua história (caso tivesse adotado outra penalidade ao tempo de sua fundação e a abandonado posteriormente). Esse tipo de discussão é normalmente

presente entre grandes coletividades que, ao contrário, empregam a pena de morte ou outras penalidades severas. O objetivo, em geral, é limitar os danos causados ao corpo pelos métodos utilizados ao tirar a vida do infrator e aperfeiçoar o processo e a execução da pena de morte – inclusive o fim dela. A expulsão, entretanto, se coloca como uma alternativa que vai a uma direção diferente.

Os dois modelos propostos acima, que já foram utilizados para explicar a “leniência” da *Yahad* no trato das questões penais, desvinculam totalmente grupo social e sociedade. Isso ainda é comum, sobretudo entre pesquisadores que consideram a *Yahad* como uma “seita”. Entretanto, não há como separar a *Yahad* da sociedade judaica dos sécs. II a.C. a I d.C. Sua própria origem está relacionada com acontecimentos ocorridos em uma esfera maior, envolvendo a consolidação dos monopólios estatais. Com a diminuição do poder exercido por grupos diversos e outrora concedido à população, nasce a expulsão – a prova de que a sociedade judaica atingira um nível mais civilizado em sua configuração social.

A expulsão da *Yahad* foi uma medida orgânica, criada em virtude do avanço do processo civilizador que se passava naquela sociedade. Se para a *Yahad*, como pequeno grupo social, a expulsão foi uma medida sociorreligiosa severa usada para punir transgressores, para a sociedade judaica ela foi apenas um indicador civilizatório. Mas esse mero indicador, presente em um grupo social afastado dos embates do poder central, demonstra as grandes mudanças ocorridas em toda a configuração social da sociedade Judaica do séc. II a.C. em diante. A rede de interdependências ligava a todos naquela sociedade. O fortalecimento dela resultou também em uma maior estabilidade social, que demonstra que toda a sociedade apresentava uma configuração social mais civilizada, principalmente com a diminuição da violência.

Em um segundo momento, o estudo da expulsão na *Yahad*, com o auxílio dos princípios elisianos, permite que se chegue ainda mais longe. É provido aqui uma referência para que se entenda a prática da expulsão entre grupos religiosos diversos, ao longo da história. Os grupos que passaram a praticar a expulsão estiveram presentes em sociedades que tinham os monopólios bem constituídos ou ao menos estavam em fase de formação – este é ainda mais desafiador para ser pesquisado! Elias diz que é nesse momento em que há a disputa pela formação dos monopólios (cf. 1993, p. 99). Com a consolidação deles com uma facção social que se torna o poder soberano, o poder dos

segmentos sociais envolvidos na luta por sua instauração é reduzido apenas para o nível de contestação (dependendo do poder de seus contestadores, pode haver uma luta posterior, mas já não mais pela formação e sim gerência dos monopólios). Antes da consolidação desse poder soberano, as facções que disputavam o poder tinham maior liberdade em tornar comuns, em seus limites, suas próprias disposições. Ao contrário disso, em sociedades com os monopólios mais bem constituídos, a maioria dos grupos religiosos sequer cogita a utilização de suplícios entre as penalidades utilizadas – com exceção dos radicais, doravante proibidos e perseguidos pelo poder central. Por meio desses princípios, é possível presumir em que momento da história de uma sociedade se estaria passando de uma configuração social para outra, de uma menos civilizada para outra mais complexa, estável e segura. Isso não é possível quando se analisa a expulsão em sociedades modernas ocidentais e outras em que os poderes se encontram bem consolidados. É necessário que se busque na história dessas sociedades quando isso teria ocorrido.

Referências Bibliográficas

Fontes primárias:

BÍBLIA DE JERUSALÉM (7ª Impressão Revista). São Paulo: Paulinas, 1995.

BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedades Bíblicas Unidas, s/d.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA (2ª ed). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1984.

DISCOVERIES IN THE JUDAEAN DESERT. Oxford: Clarendon Press, 1955-2009 (34 v.).

MARTÍNEZ, Florentino Garcia. *Textos de Qumran, Edição Fiel e Completa dos Documentos do Mar Morto*. Trad. Valmor da Silva. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. TIGCHELAAR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Leiden: Brill, 1997.

TOV, Emmanuel. PARRY, Donald W. *The Dead Sea Scrolls Reader*. Leiden: Brill, 2004.

_____. WISE, Michael O. *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*. San Francisco: Harper Collins, 1996.

VERMES, Geza. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. New York: Penguin Press, 1997.

Fontes secundárias:

FILON DE ALEXANDRIA. *De vita contemplativa*. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, v. 29. Trad. P. Miquel; Introd. e notas de F. Daumas. Edição bilíngüe grego/francês. Paris: Editions du Cerf, 1963.

_____. *Every good man is free (Quod omnis probus liber sit)*. Philo's works, v. 9. Trad. F. H. Colson. Edição bilíngüe grego/inglês. Cambridge: Harvard University Press, 1995a. p. 1-101 (The Loeb Classical Library).

FLÁVIO JOSEFO. *Guerra de los judíos*. Trad. Juan Martín Cordero. Barcelona: Editorial Iberia, S.A., 1961.

_____. *Jewish Antiquities*. Trad. Louis H. Feldman. Edição bilíngüe grego/inglês. Harvard University Press, 1965.

MIDRASH RABBAH. Trad. H. Freedman, Maurice Simon. (3º ed.) London: The Soncino Press, 1961.

MOISÉS BEN MAIMÔNIDES. *Hilkhot Teshuvah*. Trad. em inglês de Immanuel M. O'Lvey. Jerusalém: Mossad Harav Kook, 1993.

PLINIO. *Natural History*. Tradução para o inglês de H. Rackham. Edição bilíngüe latim/inglês. Cambridge: Christ's College, 1947.

SCHERMAN, Nosson. *The complete ArtScroll Siddur*. New York: Mesorah Publications, 1995.

WHISTON, William. *Josephus: The complete works*. Nashville: Thomas Nelson Incorporated, 2003.

Obras de referência:

ALTER, Robert. KERMODE, Frank. *Guia literário da Bíblia*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora da Unesp, 1997.

LAMBDIN, Thomas O. *Gramática do hebraico bíblico*. Trad. Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Lisboa, 2003.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 3. ed. Trad. Ivo Storniolo, José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2004.

SKOLNIK, Fred. BERENBAUM, Michael (eds.). *Encyclopaedia Judaica*. 2º ed. Detroit: Macmillan Reference, 2007 (22 v.).

BERGER, Adolf. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. New York: American Philosophical Society. v. 43, n. 2, 1953.

WERBLOWSKY, R. J. Zwi. WIGODER, Geoffrey (eds.). *Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. New York: Oxford University Press, 1997.

SCHIFFMAN, Lawrence. VANDERKAM James C. (orgs.). *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. New York: Oxford University Press, 2000 (2 vols.).

JEWISH ENCYCLOPEDIA. New York: Funk & Wagnalls Company, 1901-1906 (12 vols.).

Bibliografia:

ALBUQUERQUE, Leila M. B. de. Estrutura e dinâmica dos novos movimentos religiosos. In. SOUZA, Beatriz M. de. MARTINO, Luis Mauro Sá (orgs.). *Sociologia da Religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

ANDERSON, Gary A. Intentional and unintentional sin in the Dead Sea Scrolls. In: WRIGHT, David P. *et al. Pomegranates and Golden Bells: studies in biblical, Jewish, and Near Eastern ritual, Law and Literature in honor of Jacob Milgrom*. Indiana: Eisenbrauns, 1995.

ARNOLD, Russel C. D. *The Social Role of Liturgy in the Religion of the Qumran Community*. Leiden: Brill, 2006.

AVEMARIE, Friedrich. Image of God and Image of Christ: developments in Pauline and ancient Jewish anthropology. In: REY, Jean-Sébastien (ed.). *The Dead Sea Scrolls and Pauline literature*. Leiden: Brill, 2013.

BAKHTIN, Mikhail (Volochnikov). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1992.

BAUMAN, Richard A. *Crime and Punishment in Ancient Rome*. Londres: Routledge, 1996.

BAUMGARTEN, Albert L. Graeco-Roman voluntary associations and ancient Jewish sects. In: GOODMAN, Martin. (ed.) *Jews in a Graeco-Roman world*. NY: Oxford, 1998.

_____. *The flourishing of Jewish sects in the Maccabean era: an interpretation*. Leiden: Brill, 1997.

_____. The Zadokite priests at Qumran: a reconsideration. *DSD*, Leiden, v. 4, n. 2, pp. 137-166, 1997.

BAUMGARTEN, Joseph M. Sadducean elements in Qumran law. In: ULRICH, E. VANDERKAM, J. C. *The community of the renewed covenant: The Notre Dame symposium on the Dead Sea Scrolls*. Notre Dame: University of the Notre Dame Press, 1994.

_____. The Avoidance of the Death Penalty in Qumran Law. In: Esther G. Chazon, Devorah Dimant, and Ruth A. Clements. *Reworking the Bible: Apocryphal and related texts at Qumran: proceedings of a joint symposium by the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature and the Hebrew University Institute for Advanced Studies Research Group on Qumran, 15–17 January, 2002*. Leiden: Brill, 2005.

_____. The Cave 4 Versions of the Qumran Penal Code. *JJS*, Oxford, v. 43, n. 2, pp. 268-76, 1992.

_____. CHAZON, E. G. PINNIK, A. *The Damascus Document: A centennial of discovery. Proceedings of the Third International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 4-8 February, 1998*. Leiden: Brill, 2000.

BEALL, Todd. S. *Josephus's description of the essenes illustrated by the Dead Sea Scrolls*. New York: Cambridge University Press, 1988.

BERKOWITZ, Beth A. *Execution and invention: death penalty discourse in Early Rabbinic and Christian cultures*. New York: Oxford University Press, 2006.

BERNSTEIN, Moshe J. Women and children in legal and liturgical texts from Qumran. *DSD*, Leiden, v. 11, n. 2, pp. 191-211, 2004.

BOBBIO, Norberto. *Teoria geral do Direito*. Trad. Denise Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BOCCACCINI, Gabrielle. *Beyond the Essene Hypothesis: Parting of the ways between Qumran and Enochic Judaism*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998.

BOUSTAN, Ra'anan S. (ed.) *Violence, Scripture and Textual practice in Early Judaism and Christianity*. Leiden: Brill, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. Sergio Miceli, Silvia de Almeida Prado, Sonia Miceli e Wilson Campos Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BURNS, Joshua Ezra. Essene sectarianism and social differentiation in Judaea after 70 c.e. *HTR*, Cambridge, v. 99, n. 3, pp. 247-274, 2006.

CHAMOUX, Francois. *Hellenistic Civilization*. Trad. Michel Roussel. Oxford: Blackwell, 2002.

CHARLESWORTH, James H. (ed.) *The Bible and the Dead Sea Scrolls*. Texas: Baylor University Press, 2006.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 2002.

CLEMENTS, Ruth A. SCHWATZ, Daniel R. *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity. Proceedings of the Ninth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, Jointly Sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity, 11-13 January, 2004*. Leiden: Brill, 2009.

COLLINS, Adela Yarbro. The function of "excommunication" in Paul. *HTR*, Cambridge, v. 73, n. 1/2, pp. 251-263, 1980.

COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

_____. *Jewish cult and Hellenistic culture: essays on the Jewish encounter with Hellenism and Roman rule*. Leiden: Brill, 2005.

_____. The Yahad and "the Qumran community". In.: HEMPEL, Charlotte. LIEU, Judith M. *Biblical traditions in transmission: Essays in honour of Michael Knibb*. Leiden: Brill, 2006.

COURY, Guillaume. Norbert Elias e a construção dos grupos sociais: da economia psíquica à arte de reagrupar. In: GARRIGOU, Alain; LACROIX, Bernard (orgs.) *Norbert Elias: a política e a história*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

CROSS, Frank Moore. *The ancient library of Qumran*. 3. ed. Minneapolis: Fortress, 1995.

DAVIES, Philip R. The prehistory of Qumran. In.: *The Dead Sea Scrolls: Forty years of Research*. Leiden: Brill, 1992.

DE VAUX, Roland. *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*. London: Oxford University Press, 1973.

DI SANTE, Carmine. *Liturgia judaica: fontes, estrutura, orações e festas*. Trad. João Aníbal Garcia Soares Ferreira. São Paulo: Paulus, 2004.

DONCEEL, Robert. DONCEEL-VOUTE, Pauline. The archaeology of Khirbet Qumran. In: WISE, Michael O. (et al). *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: present realities and future prospects*. New York: New York Academic Sciences, 1994.

ECKHARDT, Benedikt. Meals and politics in the yahad: a reconsideration. *DSD*, Leiden, v. 17, n. 2, pp. 180-209, 2010.

ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIAS, Norbert. SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 1.

_____. *O Processo Civilizador*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. v. 2.

_____. *A sociedade dos indivíduos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

_____. *A sociedade de corte*. Trad. Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

FRAADE, Steven. (et al) *Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Eighth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 7–9 January, 2003*. Leiden: Brill, 2006.

FITZMYER, Joseph A. *101 perguntas sobre os manuscritos do mar Morto*. Trad. Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 1997.

FOHRER, Georg. *História da religião de Israel*. Trad. Josué Xavier. São Paulo: Paulus, 2006.

FORKMAN, Göran. *The limits of the religious community: expulsion from the religious community with the Qumran sect, within Rabbinic Judaism, and within primitive Christianity*. Trad. Pearl Sjölander. Lund: Gleerup, 1972.

FORSDYKE, Sara. *Exile, ostracism, and democracy: the politics of expulsion in ancient Greece*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

GALOR, Katharina. (et al) *The site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates. Proceedings of a Conference held at Brown University, November 17–19, 2002*. Leiden: Brill, 2006.

GARRIGOU, Alain. LACROIX, Bernard. (orgs.) *Norbert Elias: a Política e a História*. Trad. Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Perspectiva, 2001.

GILLIHAN, Yonder Moynihan. *Civic ideology, organization, and law in the rule scrolls: a comparative study of the covenanters' sect and contemporary voluntary associations in political context*. Leiden: Brill, 2012.

GIRARD, René. *A violência e o Sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Edunesp, 1990.

GOOBLAT, David. (et al) *Historical perspectives: from the Hasmoneans to Bar Kokhba In lithe of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 27-31 January, 1999*. Leiden: Brill, 2001.

GORANSON, Stephen. Others and intra-Jewish polemic as reflected in Qumran texts. In: FLINT, P. W., VANDERKAM, J. C. *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A comprehensive assessment*. Leiden: Brill, 1999.

GRABBE, Lester L. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period* (v. 1). New York: T&T Clark International, 2004.

HADAS-LEBEL, Mireille. *Flávio Josefo: o judeu de Roma*. Trad. Paula Rosas. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

HEMPEL, Charlotte. Community structures in the Dead Sea Scrolls: admission, organization, disciplinary procedures. In: FLINT, Peter W. e VANDERKAM, James C. *The Dead Sea Scrolls after fifty years: A comprehensive assessment* (v. 2). Leiden: Brill, 1999.

_____. Expulsion ceremony and the end of the document. In: *The laws of the Damascus Document: Sources, tradition and redaction*. Leiden: Brill, 1998.

_____. Interpretative authority in the Community Rule tradition. *DSD*, Leiden, v. 10, n. 1, pp. 59-80, 2003.

_____. *The Damascus Texts*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

_____. (ed.) *The Dead Sea Scrolls: Texts and Context*. Leiden: Brill, 2010.

_____. LIEU, Judith M. *Biblical traditions in transmission: Essays in honour of Michael Knibb*. Leiden: Brill, 2006.

_____. The Penal Code reconsidered. In: MARTÍNEZ, Florentino (et al). *Legal Texts and Legal Issues: proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*. Leiden: Brill, 1997.

HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism: studies in their encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Trad. John Bowden. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

_____. Qumran and Hellenism. In: COLLINS, J. J. KUGLER, R. A. (eds.) *Religion in the Dead Sea Scrolls*. Michigan: Grand Rapids, 2000.

HIRSCHFELD, Yizhar, *Qumran in Context: Reassessing the Archaeological Evidence*. Peabody, MA: Hendrickson, 2004.

HORSLEY, Richard. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia: o contexto social de Jesus e dos Rabis*. Trad. Euclides Luis Calloni. São Paulo: Paulus, 2000.

_____. HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. Trad. Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Paulus, 1995.

HULTGREN, Stephen. *From the Damascus Covenant to the Covenant of the Community: literary, historical, and theological studies in the Dead Sea Scrolls*. Leiden: Brill, 2007.

JACKSON, Bernard. Evolution and Foreign Influence in Ancient Law. *AJCL*, New York, v. 16, n. 3, pp. 372-390, 1968.

JASTRAM, Nathan. Hierarchy at Qumran. In: BERNSTEIN, Moshe J. (et. al). *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge, 1995: Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*. Leiden: Brill, 1997.

JOKIRANTA, Jutta. *Social Identity and Sectarianism in the Qumran Moviment*. Leiden: Brill, 2013.

JONES, Gwilym. H. “‘Holy war’ or ‘Yahweh war’”? *VT*, Leiden, v. 25, n. 3, pp. 642-658, 1975.

KATZOFF, Ranon. DAVID, Schaps. (ed.) *Law in the documents of the Judaean Desert*. Leiden: Brill, 2005.

KLINGHARDT, Matthias. The Manual of Discipline in the light of statutes of Hellenistic Associations. In: WISE, Michael. O. (et al) *Methods of investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran site: present realities and future prospects*. New York: New York Academic of Sciences, 1994.

KRAFT, Robert A. Pliny on essenes, Pliny on Jews. *DSD*, Leiden, v. 8, n. 3, p. 255-261, 2001.

KRAYBILL, Donald B. *The riddle of Amish culture*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1989.

KUGLER, Robert. A note on 1QS 9:14: The Sons of Righteousness or the Sons of Zadok? *DSD*, Leiden, v. 3, n. 3, pp. 315-320, 1996.

LÉON, Epsztein. *A justiça social no antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia*. Trad. M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1990.

LICHT, J. *The Rule Scroll: A Scroll from the Wilderness of Judaea – IQS. IQSa, IQSb: Text, Introduction and Commentary*. Jerusalem: Bialik Institute, 1965.

LIMA, Luiz Costa. A escrita da História. In: *História. Ficção. Literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LOHFINK, Norbert. *Hinos dos Pobres*. Trad. Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Loyola, 2001.

LORBERBAUM, Yair. Imago Dei in Judaism: Early Rabbinic literature, philosophy, and kabbalah. The teaching about God, the human person, and the beginning in Talmudic and Kabbalistic Judaism. In: KOSLOWSKI, Peter (ed.). *The Concept of God, the Origin of the World, and the Image of the Human in the World Religions*. Dordrecht: Kluwer, 2001.

_____. Blood and the Image of God: On Murder and Beheading in Early Rabbinic Literature. In: KRETZMER, David. KLEIN, Eckart (eds.). *The concept of human dignity in human rights discourse*. Dordrecht: Kluwer, 2002.

MACH, Marcel. Conservative revolution? The intolerant innovations of Qumran. In: STANTON, Graham N. *Tolerance and intolerance in early Judaism and Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MAGNESS, Jodi. Resenha de: HIRSCHFELD, Yizhar, *Qumran in Context: Reassessing the Archaeological Evidence*. *RBL*, v. 8, 2005. Disponível em: <http://prophetess.lstc.edu/~rklein/Doc4/magness.pdf>. Acesso em 01 jun 2014).

MARTÍNEZ, Florentino Garcia, “Qumran Origins and Early History: A ‘Groningen’ Hypothesis”. *FO, Cracóvia*, n. 25, pp. 113-136, 1988.

_____. *Defining Identities: we, you, and the other in the Dead Sea Scrolls*. Leiden: Brill, 2008.

_____. BARRERA, Julio Trebolle. *Os homens de Qumran. Literatura, estrutura e concepções religiosas*. Trad. Valmor Silva. Petrópolis: Vozes, 1996.

METSO, Sarianna. Methodological problems in reconstructing history from rule texts found at Qumran. *DSD*, Leiden, v. 11, n. 3, pp. 318-319, 2004.

_____. NAJMAN, H. SCHULLER, E. *The Dead Sea Scrolls: Transmission of Traditions and Production of Texts*. Leiden: Brill, 2010.

_____. *The textual development of the Qumran Community Rule*. Leiden: Brill, 1997.

_____. Whom does the term Yahad identify? In.: HEMPEL, Charlotte. LIEU, Judith M. *Biblical traditions in transmission: Essays in honour of Michael Knibb*. Leiden: Brill, 2006.

MILIK, Józef T. *Ten years of the discovery in the wilderness of Judea*. London: SCM Press, 1959.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização*. Trad. Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

MURPHY, Catherine M. *Wealth in the Dead Sea Scrolls and in the Qumran community*. Leiden: Brill, 2002.

NEUSNER, Jacob. "By the testimony of two witnesses" in the Damascus Document 9:17-22 and in Pharisaic-rabbinic law. *RQ*, Paris, v. 8 n. 2, pp. 197-217, 1973.

NEWMAN, Hillel. *Proximity to power and Jewish sectarian groups of the Ancient Period: a review of lifestyle, and Halakhah in the Pharisees, Sadducees, Essenes and Qumran*. Leiden: Brill, 2006.

NEWSOM, Carol A. *The self as symbolic space: constructing identity and community at Qumran*. Leiden: Brill, 2004.

NEWTON, Michael. *The concept of purity at Qumran and in the letters of Paul*. Cambridge: CUP, 1985.

O'CONNOR, Jerome Murphy. A literary analysis of Damascus Document 19:33-20:34. *RB*, Paris, v. 79, pp. 544-564, 1972.

_____. The Damascus document revisited. *RB*, Paris, v. 82, pp. 223-246, 1985.

PARK, Hyung Dae. *Finding Herem? A study of Luke-Acts in the light of Herem*. New York: T&T Clark, 2007.

PAUL, Shalom M. *Divrei Shalom: Collected Studies of Shalom M. Paul on the Bible and Ancient Near East, 1967-2005*. Leiden: Brill, 2005.

RICHARDSON, Peter. (ed.) *Law in religious communities in the Roman period: the debate over Torah and nomos in post-biblical Judaism and early Christianity*. Toronto: CCSR, 1991.

REGEV, Eyal. Comparing sectarian practice and organization: the Qumran sects in light of the regulations of the Shakers, Hutterites, Mennonites and Amish. *Numen*, Leiden, v. 51, n. 2, pp. 146-181, 2004.

ROBINSON, Dominic. *Understanding the "Imago Dei": The Thought of Barth, von Balthasar and Moltmann*. Surrey: Ashgate, 2011.

ROCHA, Ivan Esperança. *Práticas e representações judaico-cristãs*. Assis: FCL – Assis – Unesp Publicações, 2004.

ROITMAN, Adolfo D. (et al) *The Dead Sea Scrolls and contemporary culture. Proceedings of the International Conference held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6–8, 2008)*. Leiden: Brill, 2011.

SCHIFFMAN, Lawrence H. The sectarian Penal Code. In: *Sectarian law in the Dead Sea Scrolls: courts, testimony and the Penal Code*. Chico: Scholars Press, 1983.

_____. Purity and perfection: exclusion from the council of the community in the *Serekh Ha-'Edah*. In: AMITAI, Janet. *Biblical archaeology today: proceedings of the international congress on Biblical Archaeology*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1985.

_____. The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect. *BA*, Boston, v. 53, n. 2, pp. 64-73, 1990.

_____. Uma nova luz sobre os fariseus. In: SHANKS, H. (Org.). *Para compreender os Manuscritos do Mar Morto*. Trad. Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

_____. Origin and early history of the Qumran sect. *BA*, Boston, v. 58, n. 1, pp. 37-48, 1995.

_____. *The Courtyards of the House of the Lord: Studies on the Temple Scroll*. Leiden: Brill, 2008.

SCHOFIELD, Alison. *From Qumran to the Yahad: A new paradigm of textual development for the Community Rule*. Leiden: Brill, 2009.

SHANKS, Hershel (org.). *Para compreender os manuscritos do mar Morto*. Trad. Laura Rumchinsky. RJ: Imago, 1993.

SHEMESH, Aharon. The holy angels are in their council: the exclusion of deformed persons from holy places in Qumranic and Rabbinic literature. *DSD*, Leiden, v. 4, n. 2, pp. 179-206, 1997(a).

_____. The origins of the laws of separatism: Qumran and the Rabbinic Hallacha. *RQ*, Paris, v. 2, n. 18, pp. 223-241, 1997(b).

_____. Scriptural interpretations in the Damascus Document and their parallels in Rabbinic Midrash. In: BAUMGARTEN, Joseph M., (et. al. [orgs]) *The Damascus Document: a centennial of discovery: Proceedings of the Third International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and associated literature, 4-8 February, 1998*. Leiden: Brill, 2000.

_____. Expulsion and exclusion in the Community Rule and the Damascus Document. *DSD*, Leiden, v. 9, n. 1, pp. 44-74, 2002.

_____. The scriptural background of the Penal Code in the Rule of the Community and Damascus Document. *DSD*, Leiden, v. 15, n. 2, pp. 191-224, 2008.

SIVAN, Emmanuel. The enclave culture. In: ALMOND Gabriel A., et al. *Strong religion: the rise of fundamentalisms around the world*. Chicago: University Chicago Press, 2003.

STEGEMANN, Ekkehard W. STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios no Judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Paulus, 2004.

STERN, Sacha. (ed.) *Sects and sectarianism in Jewish history*. Leiden: Brill, 2011.

SUKENIK, Eleazar. *Megilloth Genuzoth* (Hebraico). Jerusalém: Mosad Bialik, 1948.

TAYLOR, Joan E. On Pliny, the Essene location and Kh. Qumran. *DSD*, Leiden, v. 16, n. 1, pp. 1-21, 2009.

VANDERKAM, James C. O povo dos Manuscritos do Mar Morto: essênios ou saduceus? In: SHANKS, Hershel. (Org.). *Para compreender os manuscritos do Mar Morto*. Trad. Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1993

VERMES, Geza. GOODMAN, Martin. *The essenes according to the classical sources*. Sheffield: JSOT Press, 1989.

VIEIRA, Fernando Mattioli. *Os manuscritos do mar Morto e a gênese do cristianismo*. Assis: Unesp, 2008. 122 f. Dissertação de Mestrado em História, Unesp, Assis, 2008.

_____. As contribuições da Antropologia no estudo das Religiões. *RAES*, Paraná, v. 4, s. 1, pp. 49-62, 2011.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Pioneira, 1981.

WALKER-RAMISCH, Sandra. Greco-Roman voluntary associations and the Damascus Document: a sociological analysis. In: KLOPPENBORG, J. S., WILSON, S.G. (eds.) *Voluntary associations in the Greco-Roman world*. New York: Routledge, 1996.

WASSEN, Cecilia. *Women in the Damascus Document*. Leiden: Brill, 2005

WEINFELD, Moshe. *The organization pattern and the Penal Code of the Qumran sect: a comparison with guilds and religious associations of the Hellenistic-Roman period*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

_____. *Normative and sectarian Judaism in the Second Temple Period*. Nova Yorque: T&T Clark, 2005.

_____. *The place of the Law in the religion of Ancient Israel*. Leiden: Brill, 2004.

WILSON, Bryan R. *Patterns of sectarianism: organizational and ideology in social and religious movements*. London: Heinemann, 1967.

WOODRUFF, Archibald M. A igreja pré-paulina. *RIBLA*, Petrópolis, n. 22, pp. 73-83, 1995.

WRIGHT, David P. *Inventing God's law: how the Covenant Code of the Bible used and revised the laws of Hammurabi*. Oxford: University Press, 2009.

XERAVITS, Géza G. (ed.) *Dualism in Qumran*. New York: T&T Clark, 2010.