

# A GUERRA EM ISRAEL NO PERÍODO PRÉ-MONÁRQUICO ORGANIZAÇÃO MILITAR E CONSTRUÇÃO IDEOLÓGICA

Francisco Caramelo

Instituto Oriental Universidade Nova de Lisboa  
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

O final do período pré-monárquico, em Israel, constitui uma época de transição, de evolução da sociedade e do próprio sistema político. De uma estrutura tribal, a sociedade evolui para a apropriação de uma consciência nacional e caminha, gradualmente, para a unidade política e consequente formação do Estado.

A guerra, como epifenómeno, revela-se sensível a esta evolução e progride também na sua organização, reflectindo ainda a influência de um factor exógeno, igualmente decisivo, como se veio a revelar a pressão militar dos Filisteus, a qual terá sido responsável pela aceleração do processo de formação do Estado e consequente centralização política.

Optamos, no essencial, por centrar a nossa análise no período que decorre desde o Êxodo-Conquista até ao reinado de David. A verdade é que a monarquia significou uma ruptura, a vários níveis, com a época pré-monárquica, na medida em que foi no reinado de David que realmente se inovou e que se criaram as bases para a implantação de estruturas militares de acordo com o modelo dos estados tradicionais.

A nossa abordagem centra-se, por outro lado, em dois vectores que consideramos importantes. Em primeiro lugar, procuramos analisar a organização militar de Israel neste período, relativamente a algumas das vertentes e aspectos mais significativos para nós. Em segundo lugar, queremos verificar a construção ideológica inerente às «guerras de Iavé», a qual se revelou decisiva no processo de legitimação política, antes e durante a monarquia.

## 1. *A organização militar.*

### 1.1. Recenseamento.

No que concerne à organização e composição do exército, são claras as diferenças entre o período pré-monárquico e a época de David. Antes da instituição da monarquia em Israel, o exército obedecia a uma morfologia típica de todos os povos nómadas de origem semita. Povo e exército eram um só<sup>1</sup>. Em Jz. 2,6, podemos observar este paralelismo. Da mesma forma, em Jos. 8,1.3 e 8,5.9-10.13, *‘ām* (povo) alterna com *‘ām hammilhāmah* (povo da guerra). Todos os homens aptos para a guerra deviam corresponder ao apelo, em caso de ameaça. Podemos ver um vestígio deste modelo de organização militar no livro do Êxodo. O redactor refere-se à saída dos Israelitas do Egipto, descrevendo-a como uma movimentação ordenada e à imagem das movimentações militares (Ex. 6,26; 12,41.51, etc.). Utilizam-se, para esse efeito, dois vocábulos bem esclarecedores: *yāšā’*, que significa, na sua forma factitiva, «conduzir», e *šhā’ōt*, cujo significado é «hostes» ou «exércitos». Também em Nm. 10,11-28 se descreve a partida do Sinai à imagem de um exército em marcha. A questão torna-se mais evidente quando verificamos que o mesmo termo, o verbo *yāšā’*, é efectivamente utilizado no acto de partir para a guerra, como acontece em 2 Sam. 11,1.

É claro que esta leitura será, em grande medida, o reflexo de uma reinterpretação posterior, interessada em projectar a imagem de um povo homogéneo e correspondendo a uma visão pan-israelita e, por conseguinte, anacrónica. O livro de Josué constitui o paradigma dessa idealização, descrevendo a invasão da terra de Canaã como resultado de um esforço militar global, comum a todas as tribos. Em contrapartida, o livro de Juízes traça um quadro diferente. Jz. 8,1-3 revela-nos a indignação dos homens de Efraim por não haverem sido convocados por Gedeão para participarem na guerra. Jz. 1 relata as iniciativas de cada tribo na fase da conquista/instalação, contrariando a redacção sistematizada de Josué. Temos, por conseguinte, razões para crer que a narrativa de Jz. 1 sugere maior veracidade histórica do que a de Josué.

No entanto, é certo que desta espontaneidade no processo de conquista se vai evoluindo, progressivamente, para uma unidade política e militar. O pacto de Siquem, descrito em Jos. 24, é o clímax deste processo, mas também o ponto de partida para a formação do Estado. De Vaux aponta vários exemplos de acções militares comuns como Jz. 6,35; 4,6 segs. e 5,14 segs.<sup>2</sup>.

Os recenseamentos, que encontramos descritos em Nm. 1,2-4 e em Nm. 26, constituem, provavelmente, outros anacronismos. É provável que só com a

monarquia tenha surgido a preocupação sistemática de contar os varões em condições de servirem na guerra (2 Sam. 24). Estamos num contexto de consolidação do Estado israelita e de formação de um exército permanente.

A descrição dos recenseamentos em Nm. 1,2-4 e Nm. 26 revela a utilização de um vocabulário semelhante, embora Nm. 26 apresente um relato mais reduzido. É provável que as duas descrições pertençam a um só redactor, com origem numa mesma tradição (*P*<sup>3</sup>). Ambas se referem a presumíveis contagens, extensíveis a todo o Israel, que dificilmente poderiam ter tido lugar no período pré-monárquico e muito menos nas épocas a que se reportam. Quando muito, teriam ocorrido numa época imediatamente anterior à monarquia, quando Israel reflectia já uma certa unidade política, provavelmente sustentada, em grande medida, pela necessidade de uma resposta eficaz em situações de guerra. Julgamos mais aceitável a ideia de que os dois relatos correspondem a uma intenção do redactor sacerdotal (*P*) de imaginar Israel como uma «congregação» (*'ēdāh*) santa e ordenada<sup>4</sup>.

2 Sam. 24<sup>5</sup> utiliza uma terminologia diferente. O verbo usado para traduzir o acto de recensear o povo é também distinto (*mānāh*)<sup>6</sup>. O recenseamento é, naquele contexto, uma medida da responsabilidade do rei e tem, indubitavelmente, objectivos militares<sup>7</sup>. Dura nove meses e vinte dias (v. 8) e estende-se a Israel e Judá (v. 9).

Este recenseamento surge num contexto de manifesta reprovação. O redactor começa por introduzir o episódio, explicando o acto como resultante de uma determinação de Iavé<sup>8</sup>. No entanto, aquele assume uma conotação negativa (v. 1), a qual é confirmada, adiante, nos vs. 10 e 12 segs. Do ponto de vista teológico, os recenseamentos foram condenados. No entanto, estamos, certamente, perante uma interpretação pós-exílica, apostada em traçar um quadro negativo e decadente da história e da monarquia de Israel<sup>9</sup>. Só Deus poderia conhecer o número dos que compunham o seu povo, como se torna claro pela leitura de Ex. 30,12. *P* utiliza aqui o mesmo vocabulário que em Nm. 1,2-4 e em Nm. 26. 1 Crón. 21 constitui uma descrição paralela, embora posterior, de 2 Sam. 24 e apresenta analogias ao nível da terminologia utilizada. Não obstante, é mais completa e aprofunda o contexto condenatório do relato. No v. 3, Joab adverte o rei de que o recenseamento será interpretado como um pecado de Israel.

Nas fontes extra-bíblicas, podemos encontrar referências a recenseamentos. Nos *ARM*<sup>10</sup>, registamos dois exemplos interessantes, pelos paralelismos que podem apresentar com o AT<sup>11</sup>. Denis Soubeyran comenta dois recenseamentos paralelos, relativos à participação de contingentes benjaminitas<sup>12</sup> numa expedição à Babilónia. É a estrutura e a ordenação dos dados, nestes recenseamentos, que

nos interessa<sup>13</sup>. Ambos apresentam uma coluna com a enumeração dos homens disponíveis; uma segunda coluna com os homens convocados para partirem (*aliktum*); uma terceira coluna relativa aos que permanecem (*láu*); finalmente, uma última coluna com a designação da localidade donde são oriundos. Estes homens encontram-se ainda agrupados sob a alçada de cinco chefes de tribo. São tropas suplementares que vão completar falhas, entretanto registadas, entre os contingentes benjaminitas<sup>14</sup>. O paralelismo com os recenseamentos descritos no AT não é, obviamente, total. No entanto, registam-se algumas semelhanças quanto à sua estrutura que nos permitem conhecer melhor estes últimos. Em ambos os casos, estamos perante recenseamentos militares. Os dados surgem sistematizados por localidades; as designações tribais têm em Nm. 1 e 26 um carácter geográfico. Por fim, em Nm. 1,4, é referida a presença de um homem representante de cada tribo, no acto do recenseamento, possivelmente a coadjuvar os funcionários responsáveis<sup>15</sup>. Pensamos que é possível estabelecer a correspondência entre estes representantes de cada tribo, provavelmente os seus líderes, e os chefes tribais benjaminitas que eventualmente desempenhariam uma função similar, em idênticas circunstâncias.

Em conclusão, os recenseamentos têm um objectivo claramente político e militar. Por um lado, significam uma estrutura essencial à constituição de um exército permanente ou ao apoio deste; por outro lado, servem o processo de consolidação do Estado e da monarquia. Os dois processos articulam-se e são paralelos. Mais do que com Saul, é sobretudo no reinado de David que a afirmação destas estruturas políticas e militares, entre as quais se encontra o recenseamento, se revela mais intensa e evidente.

A conotação negativa que os recenseamentos bíblicos sugerem está claramente ausente das fontes mesopotâmicas e fica a dever-se a uma leitura teológica, provavelmente pós-exílica, que interpreta estes actos como manifestações abusivas do poder real.

## 1.2. Efectivos e composição do exército.

O AT não é objectivo nem credível no que concerne ao número dos efectivos que compõem os exércitos na época que nos interessa. Importa, uma vez mais, recordar que as fontes de que nos ocupamos estão eivadas de um espírito religioso e de um carácter ideológico que condiciona a sua leitura e interpretação. É frequente as nossas fontes apontarem números exorbitantes, relativamente à dimensão dos exércitos inimigos, aspecto comum a quase todos os relatos de guerra na Antiguidade<sup>16</sup>. Em Jz. 8,10, é referido, a propósito da campanha na

Transjordânia, que já haviam perecido 120 mil homens do exército inimigo, restando apenas 15 mil. Todavia, estes números são também sugeridos, relativamente aos exércitos de Israel. Em Jz. 20,2, no contexto da guerra contra Benjamim, refere-se a reunião de 400 mil homens armados. Outros exemplos são apontados em 1 Sam. 11,8; 15,4; Jos. 4,13, etc.

Em geral, estes números variam bastante, não sugerindo qualquer cifra mais viável ou mais verídica. Exagerava-se a dimensão dos exércitos adversários com o objectivo de exaltar a vitória dos Hebreus e a protecção de Iavé e, de forma complementar, reduzia-se ao mínimo o número dos guerreiros hebreus. No entanto, um número é repetido com alguma frequência, aplicado tanto aos exércitos de Israel como aos do inimigo. Fala-se em 10 mil homens em Jz. 1,4; 3,29; 4,6.14, etc. É um número claramente simbólico e que pretende significar um exército quase incomensurável.

Em Jz. 7, Gedeão começa por reunir um exército de 32 mil homens; em seguida, este vê-se reduzido a 10 mil e, finalmente, a 300 homens. Curiosamente, a estela de Meša, rei de Moab<sup>17</sup>, ajuda-nos a esclarecer esta questão. Vejamos apenas a parte que mais nos interessa: «I took from Moab two hundred men, all first class [warriors], and set them against Jahaz and took it in order to attach it to [the district of] Dibon».

Em Jz. 7 fala-se em trezentos homens; a estela refere duzentos. Não há de facto coincidência nos números apontados. No entanto, estamos perante cifras muito mais modestas (Ex. 17,9; Nm. 31,3-4; Jz. 18,11; 1 Sam. 13,2.15; 14,2). Por outro lado, estas escassas centenas de homens referem-se a uma operação militar concreta; não se trata aqui de contabilizar a capacidade de mobilização de efectivos. Que conclusão retirar desta disparidade de números? Se excluirmos o exagero de alguns exemplos que povoam o AT e que não constituem, propriamente, uma originalidade, julgamos que a amplitude destes números é possível. A utilização de exércitos mais ou menos numerosos dependia, certamente, quer das características da batalha, quer da tática adoptada.

### 1.3. Tácticas militares.

No período pré-monárquico, os Hebreus revelam grandes insuficiências no seu equipamento e na sua formação militar. As tácticas postas em prática reflectem esses condicionalismos.

Quando chegam a Canaã, os Hebreus encontram inimigos bem armados, apetrechados com carros de guerra, e os relatórios da espionagem não deixam de

os impressionar (Nm. 14,1 segs.). Em Jz. 4,12 segs. descreve-se a pesada derrota de Sísera que, no entanto, conseguira reunir 900 carros de guerra e um exército numeroso. Face a esta superioridade técnica, optam por terrenos, cujo relevo facilitasse as suas operações, afastando-se, por conseguinte, das confrontações nas planícies, onde o inimigo poderia utilizar e rentabilizar todo o seu potencial bélico. Utilizam pequenos grupos de homens armados (Ex. 17,9; Nm. 31,3-4) e dão preferência a uma guerra de guerrilha, furtando-se a uma guerra baseada na disposição táctica tradicional. Mas paradigmático é o episódio da guerra empreendida por Gedeão contra os Madianitas (Jz. 7). O exército inimigo era muito numeroso; Gedeão acaba por utilizar na operação apenas 300 homens, o que parece constituir uma opção táctica. Divide este grupo em três forças de 100 homens cada e, servindo-se do factor surpresa e de alguns artifícios engenhosos, lança a confusão sobre o exército inimigo. É importante referir que o factor surpresa funcionou plenamente, em grande parte devido ao facto de o ataque se ter verificado durante a noite. O objectivo do estrategema israelita era fazer o inimigo acreditar que o acampamento, apanhado de surpresa, estava a ser acometido por um exército numeroso. Em seguida, os Hebreus perseguem os inimigos em fuga e, no que parece ser uma acção concertada, os Efraimitas interceptam os fugitivos. Como facilmente podemos concluir, uma pequena força militar, composta por escassas centenas de homens, tornava-se bastante eficaz numa operação deste tipo. Não se chega a observar um confronto directo entre ambos os exércitos, uma vez que o inimigo se encontrava concentrado no acampamento, não esperando um ataque. Por outro lado, era mais fácil para uma pequena força deslocar-se em fuga ou em perseguição e adaptar-se às irregularidades do terreno.

Alguns destes relatos denunciam uma estrutura tripartida do exército. Em Jz. 7,16 Gedeão divide a força militar disponível em três destacamentos; em 1 Sam. 11,11 Saul reparte o seu exército em três unidades. Esta estrutura tripartida parece resultar de uma prática comum, atestada, por exemplo, no Egipto e entre os Filisteus<sup>18</sup>.

Em 1 Sam. 13-14 a situação é semelhante. No capítulo 13, o redactor descreve a força militar dos Filisteus (v. 5): três mil carros, seis mil cavaleiros e um exército numeroso. Esta superioridade bélica atemoriza os Israelitas (vv. 6 e 7). Saul dispõe de seiscentos homens (v. 15) mal armados (vv. 19-22). Jónatas e o seu escudeiro aproveitam as características do terreno – um desfiladeiro – e provocam um verdadeiro massacre (cap. 14). Se pusermos de lado o exagero desta descrição, a que não será estranho um dos fundamentos essenciais das «guerras de Iavé» – Deus combate pelo povo e pode dar a vitória a poucos como a muitos (1 Sam. 14,6) – temos de admitir que este tipo de táctica pode ter

resultado e ter sido bastante utilizado. É possível que estas operações, algo temerárias e com poucos homens, fossem, com frequência, postas em prática com o fim de desgastar as tropas inimigas<sup>19</sup>. De facto, a confusão e o pânico instalaram-se no acampamento dos Filisteus (vv. 15 e 20) e esta desorientação moralizou os Israelitas (v. 22). Numa segunda fase, é possível que entrasse em acção um número superior de homens que desbarataria o inimigo (v. 22), pondo-o em fuga, não deixando de o perseguir.

Em Jos. 8 podemos concluir, uma vez mais, que a táctica israelita não obedece aos parâmetros tradicionais. O objectivo era a tomada da cidade de Ai. Parte do exército de Josué pôe-se em marcha durante a noite, colocando-se em posição de emboscada perto da cidade; a outra parte tem por missão aproximar-se de Ai, atrair o inimigo e, em seguida, pôr-se em fuga. O exército inimigo, em perseguição dos Israelitas, descuida a defesa da cidade e permite que o grupo em posição de emboscada a tome. Conquistada a cidade, o exército de Ai vê-se cercado em duas frentes: os Israelitas perseguidos combatem agora os seus perseguidores, ao se aperceberem, pelo fumo, que a cidade fora tomada e o grupo que conquistara Ai, vem apoiar o combate.

As operações fundamentais são concretizadas durante a noite e, mais uma vez, não é respeitada a táctica tradicional. Os Israelitas não dispunham de pesados engenhos de assalto, nem estavam preparados para a guerra de sítio.

Em conclusão, os exércitos que os Hebreus encontraram pela frente eram provavelmente mais numerosos e apresentavam uma superioridade técnica indiscutível. As cidades cananeias eram muralhadas, apesar de as suas estruturas de fortificação atravessarem um período de relativa decadência. É compreensível que os Hebreus, povo seminómada, se esquivassem à guerra típica de confrontação aberta, característica dos exércitos dos povos sedentários. Tentaram atrair os inimigos para terrenos mais favoráveis, evitando as planícies.

A superioridade técnico-militar dos Cananeus evidenciava-se na posse e utilização de carros de guerra, o que deve ter amedrontado os Hebreus. Este tipo de armamento, que se adaptava muito melhor a terrenos planos, sofrera significativas modificações técnicas no século XV a. C.<sup>20</sup>, conferindo uma mobilidade maior aos exércitos assírios nos séculos seguintes<sup>21</sup>. O carro de guerra estava, inevitavelmente, associado a uma economia centralizada<sup>22</sup>. O seu fabrico e construção implicavam a utilização de diversas matérias-primas a que só uma economia deste tipo podia aceder e disponibilizar. As cidades cananeias, apesar de se encontrarem em declínio, revelavam esta estrutura económica e social e o domínio da metalurgia do ferro era, certamente, uma realidade. Esta é a razão fundamental porque, na nossa opinião, os Hebreus não reutilizam os carros de guerra e os cavalos apreendidos ao inimigo. David, na guerra contra Hadadezer,

ordenou que fossem cortados os jarretes dos cavalos dos carros de guerra, com excepção de cem (2 Sam. 8,4); na guerra contra os Arameus, David destruiu seiscentos carros (2 Sam. 10,18) e Josué cortou os jarretes dos cavalos e queimou os carros dos inimigos (Jos. 11,6).

A criação e manutenção de um corpo de carros de guerra implicava um investimento económico que só a monarquia, já consolidada, podia efectuar. Por outro lado, só com Salomão é que verificamos um comércio de cavalos regular com a Cilícia<sup>23</sup>.

No entanto, é provável que, já durante o reinado de David, o exército integrasse alguns destes carros apreendidos ao inimigo. Aliás, 2 Sam. 10,18 parece apontar nesse sentido. Apesar de tudo, a reutilização dos carros de guerra envolvia, necessariamente, pessoal militar especializado, o que coloca algumas dúvidas suplementares. É possível, finalmente, que David tivesse contado, também neste aspecto, com o apoio dos mercenários que faziam parte do seu exército. Seja como for, é com Salomão que se desfazem todas as dúvidas; Israel conta então com carros de guerra e cavalaria (1 Rs. 9,22).

O carro de guerra e o cavalo surgem também associados ao prestígio da realeza e como símbolos do poder real (Dt. 17,16; 1 Sam. 8,11-12). Em 1 Rs. 1,5 Adonias, mercê das suas pretensões ao trono, adquire carros de guerra e cavalos com a intenção manifesta de legitimar as suas ambições. Paralelamente, em 2 Sam. 15,1, no contexto da revolta de Absalão, este adquire também carros de guerra e cavalos. Para além da sua função material na guerra, o carro e o cavalo ocupam um lugar de relevo na ideologia real e na imagem que o rei procura dar de si próprio. Curiosamente, na iconografia assíria, o rei é frequentemente representado no seu carro de guerra, imagem típica e símbolo da realeza.

Uma indústria metalúrgica relativamente desenvolvida facilitava, obviamente, uma indústria de armamento superior à das populações seminómadas. Em 1 Sam. 13,19-22, parece evidente a escassez de armamento<sup>24</sup> resultante da ausência de uma indústria metalúrgica. O que é mais interessante é que a inexistência desta indústria é consequência de uma estratégia dos Filisteus. Em 2 Rs. 24,14.16, é referida a deportação de todos os ferreiros e artífices para a Babilónia. Parece, pois, tratar-se de uma estratégia comum tendente a limitar a capacidade de reacção militar dos povos submetidos. Em Jz. 5,8 temos uma nova referência à falta de armamento. Débora lamenta-se de não haver escudo nem lança no exército de Israel.

Associadas a este desenvolvimento de certas indústrias temos que admitir uma organização social de tipo sedentário e uma centralização política que o regime monárquico concretizava. Por outro lado, é provável que as monarquias



cananeias beneficiassem dos contactos com áreas culturais tecnicamente superiores como eram o Egipto, os Hititas ou as potências mesopotâmicas.

Em contrapartida, os Hebreus encontram nas zonas montanhosas terrenos mais favoráveis para o tipo de confronto a que estavam habituados. As áreas mais inóspitas e mais adversas, como a montanha e o deserto, eram zonas privilegiadas de circulação das populações nómadas e seminómadas.

Em 1 Sam. 4,2, pelo contrário, estamos perante a tática tradicional, em que os exércitos se dispõem no terreno, em linha de combate. O resultado é desastroso para os Hebreus.

Estas dificuldades, a nível do armamento, condicionaram a tática militar e, conseqüentemente, a estratégia<sup>25</sup>. Os Hebreus, durante o período pré-monárquico, esquivaram-se às zonas de planície e concentraram-se no *hinterland* e nas regiões montanhosas. Só com a monarquia encontramos uma estratégia de dominação político-militar para todo o território. Em conformidade com essa estratégia «nacional», assistimos à fixação de uma capital, simultaneamente centro político e religioso.

A verdade é que a estratégia israelita do período pré-monárquico apresenta algumas diferenças relativamente à estratégia predominante na época monárquica e, no caso concreto, durante o reinado de David. Na fase da instalação, as tribos não têm uma estratégia comum, agindo isoladamente, consequência da inexistência de uma consciência política nacional, apesar de a História Deuteronomista projectar nesse passado a imagem de uma confederação israelita. Só progressivamente se evoluirá para a unidade política que a monarquia culminará e consolidará. Na época proto-monárquica<sup>26</sup>, e sobretudo com David, surge uma estratégia nacional que visa, em primeiro lugar, a dominação política e militar do território e, seguidamente, a expansão militar. Efectivamente, com a monarquia, os objectivos estratégicos são diferentes dos da época pré-monárquica. Importava eliminar os enclaves filisteus ainda existentes, estender o domínio israelita ao litoral e controlar as principais vias de comunicação e comércio.

#### 1.4. As actividades e a eficácia da espionagem.

A superioridade técnica dos Cananeus levou a que os Hebreus utilizassem modelos táticos que não seguiam os parâmetros clássicos. Por outro lado, concluímos que toda a estratégia política e militar israelita foi condicionada por essa mesma superioridade.

A espionagem constituiu um meio de melhor conhecer as possibilidades e as fraquezas do inimigo. Era praticada em todo o Próximo e Médio Oriente

antigos e os Hebreus não fugiam à regra. Vamos analisar algumas situações descritas no AT e compará-las com exemplos da documentação mariota.

Em Nm. 13 e Dt. 1, temos dois relatos semelhantes, que se referem à mesma situação. Moisés envia alguns homens<sup>27</sup> com o objectivo preciso de explorarem o país e trazerem informações que pudessem favorecer os Hebreus no decurso dos confrontos militares. Ambos os relatos descrevem a utilização de um homem de cada tribo, isto é, doze na totalidade. Todavia, esta informação não nos merece grande crédito, parecendo corresponder, uma vez mais, a uma visão pan-israelita e sistematizadora, interessada em sugerir a unidade tribal, antes da monarquia, baseada, essencialmente, numa confederação (a designada anfictionia israelita).

Em Nm. 13, o relato é mais completo. Moisés dá indicações quanto ao percurso que os espíões devem seguir e quanto ao que é vital saber sobre o inimigo: as características do território e do povo; se as cidades são ou não fortificadas; se o povo é numeroso. São fundamentalmente informações de carácter militar. A estas, acrescentam-se algumas outras sem interesse militar mas que podem ter uma função ideológica no texto, no sentido de garantirem a unidade do colectivo e mesmo de o galvanizarem para a empresa que o esperava. A missão tem uma duração de quarenta dias, claramente um número simbólico e que estará, certamente, de acordo com o número de anos que os Hebreus, segundo a tradição, levaram a atravessar o deserto. Em Dt. 1 não é referida a duração da missão, tal como não o é noutras situações do mesmo género, como são os casos de Jos. 2 e 1 Sam. 26,4. Após o regresso, os espíões relatam o que observaram e o que concluíram como resultado da sua missão. Estes são os elementos mais seguros que podemos retirar de toda a descrição a que se refere Nm. 13,25-33. No entanto, esta procura realçar e exacerbar as dificuldades que a conquista de Canaã inevitavelmente colocaria aos Hebreus. Num ambiente de contestação e de reacções negativas, visível sobretudo em Nm. 14, exalta a figura de Caleb e descreve Canaã como uma terra «onde corre o leite e o mel» (Nm. 13,27). O colorido e a complexidade do relato de Nm. 13, 25-33 resultam, logicamente, do plano redactorial e dos princípios teológicos e ideológicos do redactor. Em Dt. 1, a missão tem ainda um objectivo suplementar: descobrir o itinerário mais favorável ao avanço dos Hebreus.

Em Jos. 2, o recurso à espionagem revela-se bastante eficaz, pois é possível que a conquista de Jericó se tenha ficado a dever, pelo menos em parte, ao colaboracionismo de alguns dos seus habitantes. Josué envia dois homens com a missão específica de observarem a cidade (v. 1). Não são aqui designados por espíões, mas em Jos. 6,23 eles são, de facto, assim chamados (*m'raglîm*). Estes penetram em Jericó durante a noite e em segredo, mas o rei é avisado da sua

entrada e dos seus propósitos (v. 2) e, em consequência, ordena a sua perseguição. Não tem dúvidas quanto aos objectivos da missão e é significativo o recurso ao verbo *hāpar*, cujo sentido é, precisamente, «explorar», «espiar»<sup>28</sup>. Como soube o rei destes factos? É difícil encontrar uma explicação decisiva, no entanto não é de excluir a hipótese de o rei ter sido avisado por funcionários especializados em controlar a entrada de estrangeiros no território e de averiguar as suas intenções. Estes funcionários podiam ser, eles próprios, espíões. Gn. 42, por exemplo, comprova a desconfiança natural que se registava sempre que entravam estrangeiros no país. De imediato se suspeitava que fossem espíões, como podemos observar em Gn. 42,9.11.14.16.30.31.34, sobretudo se os tempos eram de instabilidade política e militar.

Saindo do AT para os *ARM*, podemos encontrar alguma luz sobre esta questão. Yaqqim-Addu, um funcionário, informa o rei de Mari, através de uma carta, de que enviou dois homens com a missão de saberem das intenções dos Benjaminitas. Um deles regressa e comunica que aqueles se preparavam para fazer um raid:

*a-na be-lí-ia qí-bí-ma*  
*um-ma Ia-qí-im<sup>d</sup> Addu*  
*warad - ka-a - ma*  
*2 awîlê mi-šu-la-tam a-na pu-ḥu-ur*  
 [T]UR<sup>mes</sup> *Ia-mi-na aš-šum ṭe<sub>4</sub> -mi-šu-nu le-qé-e-em*  
*aš-pu-ur-ma (...)*  
*1 awîlum i-tu-ra-am-ma*  
 [ki-a-am iq-bé-em u]m-ma-a - mi  
 [+ + + + + a-na s]a<sup>?</sup>-da-di-im pa-nu-šu-nu  
 [ša-ak-nu ] +

.....  
 Verso .....<sup>29</sup>  
 [a-na sa<sup>?</sup>-da-d]i-[i]m p[a-n]u-š[u]-nu [š]a-ak-nu it-ta-ak-lu-ú  
 [aš-šum li-ib]-bi-im ša a-ṣa-tim a-ma-ri-im  
 awîl [m]a-ki-i [i]š-pu-ru-nim um-ma šu-nu-ma  
 ul-la am-ra-nim ṣiḥrum (=LÚ.TUR) ṣiḥirtum (=SAL.TUR ù  
 še-um ša kap-ra-tim  
 a-na dan-na-tim<sup>ki</sup> ka-mi-i {-+} -is (...)  
 ù a-na še-er Sa-am-me-e-tar  
 a-na Ma-ri<sup>ki</sup> aš-pu-ur-ma ma-tum uš-ta-an-ṣi-ir-ma  
 awîl.meš ma-ku-ú {+ +} i-mu-ru - ma {+ +}  
 [it]-ta-al-ku-ma ṭe<sub>4</sub> -ma-am ú-te-ru-šu-nu-ši-im

*um-ma-a-mi aḥ (=GÚ) Purattim (=UD.KIB.NUN.NA)  
 uš-ta-an-šī-ir  
 šihrum šihirtum ù še-um ka-mi-is (...)*<sup>30</sup>

Diz isto ao meu senhor:  
 assim (fala) Yaqqim-Addu,  
 teu servidor.

Enviei dois homens  
 à assembleia dos Benjaminitas a fim de saber  
 das suas intenções (...)  
 um regressou  
 e disse-me o seguinte:  
 «(Os Benjaminitas)<sup>31</sup> preparam-se  
 para fazer um raid

.....  
 .....

eles preparavam-se para fazer um raid mas contiveram-se.  
 A fim de se informarem sobre o assunto,  
 enviaram mendigos, dizendo-lhes:  
 «Ide observar! Os rapazes e as raparigas, bem como  
 o grão das aldeias, estão reunidos<sup>32</sup>  
 nas cidades fortificadas?» (...)  
 escrevi a Sammêtar,  
 para Mari e o país ficou em estado de alerta.  
 Quando os mendigos se aperceberam,  
 partiram e fizeram o seguinte relatório:  
 «As margens do Eufrates estão em estado de alerta:  
 rapazes e raparigas, bem como o grão, estão  
 reunidos» (...)<sup>33</sup>.

O espião, enviado por Yaqqim-Addu, comunica, portanto, que os próprios Benjaminitas teriam enviado mendigos, provavelmente espiões disfarçados, com a missão de saberem informações precisas acerca do objectivo do raid. Os homens de Yaqqim-Addu não só observam as intenções dos Benjaminitas como controlam as iniciativas da espionagem inimiga, anulando a sua eficácia. São eles que avisam dos intentos dos Benjaminitas, levando as populações a proteger-se, bem como aos seus bens, neutralizando o ataque inimigo. O relatório dos espiões benjaminitas leva-os, conseqüentemente, a desistir do raid que preparavam.

Esta carta tem, de facto, um interesse especial. Ela ajuda a compreender o processo de conquista de Canaã, em que o recurso à espionagem terá sido recíproco. As cidades cananeias vigiavam os movimentos das populações nómadas,

bem como as suas intenções belicosas; os Hebreus, pelo seu lado, serviram-se da espionagem para conhecerem as fraquezas do inimigo e para superarem a sua própria inferioridade militar.

Ficamos, no entanto, sem saber ao certo qual a proveniência destes espões, mas é provável que, face aos objectivos sobretudo militares da sua actividade, eles tivessem origem num contexto também militar.

Afirmámos que o recurso à espionagem, em Jos. 2, favoreceu a conquista de Jericó. É evidente que as informações recolhidas pelos espões devem ter sido de grande utilidade para os Hebreus, mas não é de excluir a hipótese de os espões terem conseguido maior sucesso com a sua missão, convencendo alguns dos autóctones a colaborar na tomada da cidade. É apenas uma hipótese. A verdade é que o relato sobre a conquista de Jericó, em Jos. 6, não menciona nada que possa apoiar esta nossa sugestão; confirma apenas a protecção prometida à prostituta e à sua família (vs. 22-25). Todavia, em Jos. 2,15, é referido que a casa de Raab se encontrava mesmo anexa à muralha da cidade. Pode-se admitir, como hipótese, que alguns dos habitantes de Jericó tenham ajudado os Hebreus a penetrar na cidade. O relato de Jos. 6 está demasiado envolto num estilo *maravilhoso* e idealizado para nos fornecer detalhes sobre o evento, e a própria *arqueologia bíblica* não conseguiu ainda resolver todas as dúvidas que a conquista de Jericó coloca. A marcha dos guerreiros em torno da cidade e o som das trombetas podem ter feito parte de um estratagema destinado a gerar a confusão e a atrair a atenção dos habitantes da cidade, enquanto alguns dos Hebreus penetravam pela muralha, num ponto mais vulnerável, que podia ser junto à casa de Raab, onde contavam com a colaboração de alguns autóctones.

Em Jz. 1,24-25, temos um relato que sugere, quanto a nós, algumas semelhanças com Jos. 2, apesar de ser mais curto. Os espões conseguem convencer um habitante de Betel a revelar-lhes a maneira como devem entrar na cidade; em troca, este homem e a sua família seriam poupados. Na nossa perspectiva, o relato de Jz. 1,24-25 sustenta a hipótese que defendemos relativamente a Jos. 2.

Os espões tinham, pois missões, diversificadas. Em 2 Sam. 15,10, Absalão encarrega alguns homens de espalhar a notícia de que é ele o rei, sucedendo a David. Actuam como agentes de Absalão, procurando influenciar e agitar a *opinião pública*, conduzindo-a ao apoio daquele filho de David e das suas pretensões à sucessão.

A espionagem desempenhou, pois, um papel fundamental, ao longo de toda a história militar de Israel, caracterizando as suas missões pela versatilidade, mas com objectivos claramente militares e políticos.

## 2. *As «guerras de Iavé»: da realidade histórica à construção ideológica.*

A guerra em Israel, como na Antiguidade em geral, foi, com frequência, interpretada como tendo um carácter sagrado, implicando a sanção e a participação activa da divindade tutelar. Por conseguinte, este carácter sagrado não é exclusivo de Israel; pelo contrário, entronca numa tradição comum, onde os paralelismos são diversos.

Começemos por analisar os aspectos essenciais desta ideia.

Iavé apresenta-se como protagonista da guerra e é, ele próprio, um guerreiro (Ex. 15,3). A batalha é, antes de mais, dele (1 Sam. 17,47). É Iavé que decide o início das hostilidades; é ele quem declara a guerra e determina o destino dos intervenientes.

De Vaux afirma, categoricamente, que não existe a prática de uma declaração de guerra entre os Hebreus e que 2 Rs. 14,8 é a situação que mais se aproxima desse acto formal<sup>34</sup>: «Depois, Amasias enviou mensageiros ao rei Joás, de Israel, filho de Joacaz e neto de Jeú, desafiando-o para um combate».

Todavia, mesmo este exemplo nos suscita algumas dúvidas e, além disso, é um caso único.

Jz. 11 ajuda-nos a compreender os actos preliminares da guerra, neste caso com os Amonitas. O quadro é já de guerra (10,9) e Jefté envia mensageiros ao rei inimigo, perguntando-lhe das razões da sua hostilidade (v. 12). O rei de Amon justifica-se com reivindicações territoriais (v. 13) e exige que Israel devolva os territórios pacificamente. Jefté envia nova delegação aos Amonitas (v. 14) e contesta a apropriação de que acusam Israel (v. 15). O processo culmina, inevitavelmente, com a intensificação das hostilidades (Jz. 11,27): «Não! Não vos fiz nada de mal. Tu é que me fazes o mal, combatendo contra mim. O Senhor é juiz. Ele decidirá hoje entre os Israelitas e os Amonitas».

A primeira conclusão a retirarmos desta descrição é a de que ela não serve o modelo convencional de declaração de guerra. O quadro era já de guerra, pois, como podemos ler em 10,9, os Amonitas tinham atravessado o rio Jordão e combatido contra Judá, Benjamim e Efraim. A descrição de Jz. 11 refere-se, provavelmente, a um interregno na actividade bélica, embora em ambiente de grande tensão, aproveitado para negociações e troca de mensagens entre as duas partes. J. Sasson<sup>35</sup> defende que aquela expressão significa um contra-ultimato, correspondendo, de facto, a uma declaração de guerra. Os seus argumentos assentam na interpretação por comparação que faz do texto gravado numa tabuinha<sup>36</sup> e que corresponderia a uma carta de Yarim-Lim, rei de Yamhad, a Yašub-Yahad, rei de Der<sup>37</sup>:

A	1 <i>ana Yašub-Yahad qibima</i> 2 <i>umma Yarim-Lim ahukama</i>	Diz a Yašub-Yahad: assim fala Yarim-Lim, teu irmão:
B	3 <i>Šamaš yattam u kattam lišāl u lišāhiz</i> (...)	Que Šamaš investigue e decida entre mim e ti». (...)
H	15 <i>inanna ana pāni dšim allakamma</i> (...).	«Agora, irei na Primavera <sup>38</sup> (...).

A passagem mais significativa da carta é *Šamaš yattam u kattam lišāl u lišāhiz* «Que Šamaš investigue e decida entre mim e ti». Com efeito, não podemos ignorar os paralelismos entre esta expressão e aquela com que terminava Jz. 11,27. Aqui é Šamaš que deve indagar e decidir acerca dos dois reis; paralelamente, no v. 27, é Iavé que deve julgar (*šāpat*) entre os Israelitas e os Amonitas. Ora, Šamaš é um deus com atributos de justiça, portanto, é lógico que lhe seja atribuída a função de julgar o contencioso entre os dois reis e espera-se dele uma sentença que sirva de exemplo a futuras situações do mesmo género. Em Jz. 11,27 Iavé recebe o epíteto de juiz, o que significa, como sabemos aliás, que também lhe é atribuída, com especial relevância, a capacidade de julgar. É a ele que cabe decidir entre os Israelitas e os Amonitas, através da guerra. A guerra constitui o instrumento e o meio que concretizam essa decisão e Iavé pune o inimigo, entregando-o nas mãos dos Hebreus. Este é um dos fundamentos da ideologia das *guerras de Iavé*. Encontramo-lo também nos *ARM*<sup>39</sup>:

(...)	<i>na-ak-ri-ka</i>	Encherei
	<i>a-na qa-ti-ka</i>	as tuas mãos
	<i>ú-ma-al-la</i> (...)	com os teus inimigos <sup>40</sup> .

O papel dos homens na guerra é, a este nível, muito limitado. Todo o processo é não só conduzido como praticamente monopolizado por Iavé. Os relatos de guerra do AT pouco relevo atribuem ao mérito e à capacidade do líder militar e político, a não ser na medida em que age inspirado por Deus. É o *espírito de Deus*, *rûaḥ yehôâh*, de que o chefe militar é investido, que lhe atribui o carisma essencial à sua liderança e o torna invencível. É assim com Gedeão em Jz. 6,34 e também com Jefté em Jz. 11,29. Mas se o espírito de Deus abandonava o chefe, este perdia a sua autoridade, a sua liderança, a sua determinação, o seu carisma e, em consequência, conhecia a derrota. É assim com Sansão em Jz.16,20; em 1 Sam.16,14, não só o espírito de Deus abandona Saúl, como este é atormentado por um espírito mau enviado por Iavé, perdendo o carisma e a invencibilidade.

O monopólio de Iavé na guerra tornava desnecessária a participação de exércitos numerosos. Os Israelitas acreditavam que Iavé combatia por eles e

que os comandava (Dt. 20,4). O número não era determinante; determinante era a vontade de Iavé e a sua intervenção: «O Senhor não tem dificuldades em nos dar a vitória, quer sejamos muitos ou poucos» (1 Sam. 14,6)».

A presença de Iavé na batalha e o carácter decisivo da sua intervenção deviam incutir confiança nos Israelitas e eliminar o medo. A este respeito, prolifera, no contexto de uma fraseologia estereotipada e característica das *guerras de Iavé*, a frase *'al-tîrā'*, isto é, «não temas» (Nm. 21,34; Dt. 1,21; 3,2; 31,6; Jos. 10,8, etc.). Nalguns casos, esta fórmula é mais completa, como em Nm. 21,34 (com ligeiras diferenças em Dt. 3,2 e Jos. 10,8). À refutação do medo junta-se a promessa de vitória sobre o inimigo.

O AT reflecte assim uma fraseologia típica de um contexto mais vasto que não se esgota em Israel mas que, pelo contrário, é comum ao mundo semita em geral, como podemos observar pelos dois exemplos que daremos em seguida.

A Estela de Zakir<sup>41</sup>, escrita em aramaico, narra o conflito entre Zakir e uma aliança de reis<sup>42</sup> que, com os seus exércitos, cerca Hadrach, cidade controlada por Zakir. Este recorre a Baalshamayn, pedindo-lhe auxílio e o deus responde-lhe: «Não temas, porque fui eu que te fiz rei e estarei contigo».

Tal como Iavé, Baalshamayn inspira confiança ao seu protegido e promete-lhe a vitória. O discurso é muito semelhante aquele que é utilizado no AT.

Passemos ao segundo exemplo. Trata-se de um oráculo relativo a Assaradão<sup>43</sup>, rei neo-assírio. Seleccionámo-lo porque reflecte os elementos básicos que temos estado a analisar, comuns a muitos oráculos do mesmo género.

I [Aššur-ahū-idi]nna šar mātāte

Assaradão, rei dos países

II [la t]apallah (...)

Não temas!

Mais adiante, Ištar de Arbela, a deusa invocada, continua a manifestar o seu apoio a Assaradão:

X (...) anāku Ištar ša Arbā'ile

Eu, Ištar de Arbela,

XI ina pānātūka ina kutallēka allaka

vou diante de ti e atrás de ti

XII la tapallah (...).

não temas (...)<sup>44</sup>.

Mais uma vez, a divindade protectora inspira confiança ao seu protegido. Ao longo do oráculo, promete a vitória a Assaradão e a eliminação dos seus inimigos; promete estar a seu lado como Baalshamayn faz com Zakir.

Antes de partirem para a guerra, os Hebreus consultavam Iavé para terem a certeza de que aquele estaria a seu lado durante a batalha. Os métodos de consulta eram variados. Em 1 Sam. 28,6, Saul, vendo o exército filisteu, receia e decide consultar Iavé, procurando a confirmação da vitória, mas não consegue



resposta, nem por sonhos, nem pelos sacerdotes, nem através dos profetas. Em 1 Sam. 30,7-8 David interroga Iavé sobre se deve perseguir os Amalecitas, usando o *efod* na consulta. Em Jz. 7,9, é através de um sonho que Gedeão adquire a certeza da vitória. Em 1 Sam. 14,36-37, Saul consulta Iavé por intermédio de um sacerdote, mas não vislumbra qualquer sinal. Finalmente, em 2 Sam. 5,19,23-24, estamos, de novo, no contexto de uma guerra com os Filisteus. No v. 19, David consulta Iavé. Pretende saber se deve atacar os Filisteus e se Iavé os entregará nas suas mãos. Iavé responde favoravelmente: «Então David consultou o Senhor, nestes termos: ‘Devo atacar os filisteus? Vais entregá-los nas minhas mãos?’ E o Senhor respondeu-lhe: ‘Vai! Ataca-os, que eu te darei a vitória sobre os filisteus’.

Nos vv. 23-24, na sequência de um outro ataque filisteu, David consulta novamente Iavé. Desta vez, Iavé define mesmo a estratégia que David deverá seguir e promete-lhe que marchará à frente do exército israelita. Não podemos deixar de comparar esta promessa de Iavé com a afirmação de Istar de Arbela, no oráculo já analisado, de que estaria diante e atrás de Assaradão. A vitória na guerra dependia assim da presença da divindade ao lado do chefe militar ou do rei, seu protegido.

A convocação dos homens para a guerra era feita através da trombeta (Nm. 10,9; Jz. 3,27; 1 Sam. 13,3, etc.). Curiosamente, em Nm. 10,1-10 temos a descrição das diversas utilizações da trombeta, destacando-se a sua função militar. É possível que a iniciar os combates se ouvissem gritos de guerra, destinados a encorajar os guerreiros (Jz. 3,28; 7,15.18). Os homens que participavam nas *guerras de Iavé* tinham de se entregar totalmente. Em Dt. 20, regulamenta-se a sua participação na guerra. Antes de mais, importava controlar e mesmo eliminar o medo perante a superioridade do inimigo, a fim de garantir a unidade do conjunto. Os sacerdotes falam ao povo, antes da batalha, incutindo-lhe coragem, reafirmando-lhe a presença de Iavé durante os combates e garantindo-lhe a vitória. Todos aqueles que pudessem quebrar a unidade do conjunto deveriam retirar-se. O papel dos sacerdotes antes da batalha conferia um carácter sagrado à guerra. O soldado, ao serviço de Iavé, tornava-se um guerreiro consagrado (Is. 13,3).

A batalha constituía assim um momento sacralizado em que se tornava evidente a superioridade de Iavé face a outros deuses e em que era posta à prova a fidelidade e a Aliança entre Iavé e o povo. A importância de tal acto obrigava à purificação dos guerreiros antes de entrarem na batalha (Dt. 23,10-15), proibindo, inclusivé, os contactos sexuais (1 Sam. 21,6; 2 Sam. 11,11). Em 1 Sam. 7, Samuel prepara a vitória dos Hebreus, recorrendo a rituais de purificação (vv. 6.9) e ocupa um lugar fundamental nos actos preliminares que antecedem a batalha (v. 8).

A intervenção de Iavé pautava-se pela manifestação do *maravilhoso*, pelo recurso fantástico às forças cósmicas. Em Jz. 5,4-5.20-21, a própria natureza se tornava aliada dos Hebreus durante o combate. O inimigo, sistematicamente mais numeroso, era lançado na confusão e fugia em debandada perante a manifestação do poder de Iavé e em face do terror que este inspirava (Jz. 4,15; Jos. 10,10).

Outro pressuposto fundamental da ideologia das *guerras de Iavé* era o *hērem*<sup>45</sup> que na LXX<sup>46</sup> aparece traduzido como «anátema». O *hērem* era exercido sobre os vencidos, bem como sobre os seus bens e mesmo sobre as suas cidades. Teoricamente, o *hērem* devia ser total e radical. Jos. 6,18-24 pode funcionar para nós como o paradigma do anátema completo. Toda a população devia ser eliminada, os animais mortos e a cidade incendiada; só o ouro, a prata e os artefactos de bronze e de ferro foram recolhidos a fim de engrossarem o tesouro do Templo. Interditava-se o uso do saque ao homem, consagrando-o a Deus. Tudo o resto era destruído.

O *hērem* resultava de uma determinação de Iavé (Dt. 20,17; Jos. 8,2; 1 Sam. 15,3, etc.), devendo ser cumprido à risca mas, no caso de uma cidade israelita que tivesse renegado Iavé, o anátema deveria ser executado ainda com mais rigor (Dt. 13,13-18), matando-se toda a população, destruindo-se todos os seus bens, não podendo a cidade jamais ser reconstruída. O *hērem* podia ainda, excepcionalmente, resultar de um voto feito pelo povo, como podemos entender em Nm. 21,2.

A transgressão do anátema, ordenado por Iavé, constituía um grave atentado ao respeito e obediência a Deus. Em Jos. 7 observamos uma dessas situações. Iavé manifesta-se encolerizado (v. 1) por os Hebreus haverem desrespeitado o rigor do anátema. Em consequência, uma vitória que parecia fácil (v. 3) acaba por resultar numa estrondosa derrota para os Hebreus (v. 4), que batem em retirada (v. 5). A relação entre transgressão do anátema e derrota é manifesta nos vv. 11-12. A consequência mais grave da transgressão era o abandono de Iavé, que deixava de estar no meio dos Hebreus (v. 12) e de os apoiar na guerra. O povo perdia a coragem e a confiança que Iavé lhe inspirava (v. 5) e a normalidade só regressava com a punição dos responsáveis pela transgressão do anátema (vv. 25-26).

Em 1 Sam. 15 observamos uma nova transgressão. No v. 3 Iavé ordena o *hērem* sobre os Amalecitas mas Saúl não cumpre esta determinação com rigor, exterminando e destruindo apenas o que não tinha valor (v. 9).

Nem sempre o *hērem* é completo e Jz. 1 deixa transparecer a ideia de que o radicalismo do anátema é apenas teórico. Em Dt. 2,35, os Hebreus poupam o gado e outros despojos, o mesmo acontecendo com Saul em 1 Sam. 15,9<sup>47</sup>. Com

a formação do Estado e a instituição da monarquia, a necessidade de recursos aumenta e a convivência com as cidades cananeias é inevitável.

Poderemos, efectivamente, falar de uma *guerra santa*? Fazê-la depender da ideia de uma anfíctonia israelita parece suscitar muitas dúvidas, na medida em que este conceito é alvo de grande contestação e é difícil aceitarmos a unidade político-militar de Israel antes de Saúl. Se uma leitura desprevenida do AT pode apontar nesse sentido, isso deve-se, sem dúvida, à interpretação pan-israelita, nacionalista e sistematizadora da história de Israel que o redactor deuteronomista pretendeu afirmar.

A religião hebraica era uma religião nacional e as *guerras de Iavé* são entendidas, no AT, no quadro das relações exclusivas entre Iavé e Israel, construção ideológica e teológica que não é apenas israelita. Dentro destes limites, e no âmbito deste quadro de Aliança, as *guerras de Iavé* existiram de facto (*milḥamôt y'hôâh*, 1 Sam. 18,17; 25,28) mas, no plano redaccional, elas conquistaram uma outra consistência e foram objecto de um outro desenvolvimento, numa época em que já não tinham concretização histórica e em que nem Israel nem Judá tinham já expressão política. Neste sentido, as *guerras de Iavé*, tal como as vemos descritas no AT, correspondem certamente à exacerbação de uma leitura teológica que se destina a interpretar e a julgar a existência de Israel. Por outro lado, não podem nem devem ser entendidas como *guerras santas*, de expansão da religião javeísta, o que seria contraditório com as características nacionais desta, mas antes como a manifestação do apoio divino, na concretização da promessa de uma terra e no pressuposto quadro da Aliança.

Num contexto profético, as *guerras de Iavé* ocuparam um lugar fundamental na escatologia<sup>48</sup>. Sobretudo em consequência de uma reflexão exílica, a intervenção de Iavé deixou de se realizar no plano das guerras entre os homens, projectando-se agora num tempo último em que se tornou decisiva, envolvendo e julgando todos os povos, numa visão abrangente e judicativa da história.

<sup>1</sup> Cfr. R. De Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament II*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984, p. 10.

<sup>2</sup> Cfr. De Vaux, *op. cit.*, p. 11.

<sup>3</sup> *P* é a sigla utilizada para referir a versão sacerdotal, o último documento na formação do Pentateuco. Apesar dos estudos sobre o Pentateuco atravessarem actualmente uma grande indefinição que põe em causa o próprio método histórico-crítico da exegese bíblica, bem como a chamada teoria documentária que entende os cinco primeiros livros do Antigo Testamento como produto de quatro documentos originalmente distintos e com perspectivas diferenciadas sobre a história de Israel, podemos aceitar que a versão sacerdotal reflecte uma ideologia e uma teologia, próprias de um tempo em que não existe já a monarquia, isto é, após a destruição de Jerusalém.

<sup>4</sup> Este é um dos valores fundamentais que a versão sacerdotal procura nas origens de Israel, isto é, a unidade do povo, independentemente da monarquia, a qual é olhada de forma muito crítica.

- <sup>5</sup> Cfr. Hans Wilhelm Hertzberg, *I & II Samuel. A Commentary*, London, SCM Press LTD, 1964, pp. 410-15.
- <sup>6</sup> Apesar da utilização do verbo secundário *pāqud*.
- <sup>7</sup> É sobre Joab, chefe do exército, que recai a responsabilidade de executar a ordem de David.
- <sup>8</sup> O recenseamento é aqui consequência da ira de Iavé; em 1 Crón. 21,1 é Satã que instiga David.
- <sup>9</sup> O Deuteronomista procura encontrar uma unidade para a história de Israel, desde o período da ocupação até ao fim da monarquia, realçando as constantes infidelidades de Israel a Iavé e apresentando o Exílio como o culminar de um processo de decadência de que a monarquia é a principal responsável (cfr. Martin Noth, *The Deuteronomistic History*, Sheffield, JSOT Press, 1981, p. 89).
- <sup>10</sup> ARM = *Archives Royales de Mari*. Cfr. Denis Soubeyran, «Les Yaminites et l'expédition de Babylonie», in AAVV, *Archives Administratives de Mari* (ARM XXIII), Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1984, pp. 358-68. Estes arquivos, datados do século XVIII a. C., remontam ao reinado de Zimri-Lim, contemporâneo de Hammurabi. Estas aproximações pontuais às fontes extra-bíblicas destinam-se a reforçar algumas hipóteses que vão sendo levantadas.
- <sup>11</sup> AT = Antigo Testamento.
- <sup>12</sup> Nómadas que são, a par dos Haneus, referidos com frequência nos Arquivos de Mari.
- <sup>13</sup> Cfr. Denis Soubeyran, *art. cit.*, pp. 369-73 (textos n.º 428 e 429).
- <sup>14</sup> *Idem*, p. 365.
- <sup>15</sup> Podemos ver aqui, provavelmente, mais um exemplo da dialéctica entre o poder central emergente e o poder local, nas suas estruturas tribais.
- <sup>16</sup> Cfr. Jacques Harmand, *La guerre antique de Sumer à Rome*, PUF, 1973, p. 117.
- <sup>17</sup> De acordo com Pritchard, a datação desta estela é feita a partir da referência a Meša, que encontramos em 2 Rs. 3,4. A estela é datada de 830 a. C. (cfr. J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 320). Apesar de não devermos esquecer a distância cronológica que separa este documento da época que estudamos, não podemos deixar de o apresentar como elemento válido para a análise. Mantivemos a tradução inglesa para não termos que fazer uma dupla tradução e assim suscitarmos algum aspecto mais ambíguo.
- <sup>18</sup> Cfr. Jacques Harmand, *op. cit.*, p. 144.
- <sup>19</sup> Trata-se, certamente, de uma tradição de combates contra os Filisteus, em áreas muito limitadas. Todavia, não podemos, com segurança, situar esta tradição no reinado de Saúl.
- <sup>20</sup> Cfr. Paul Garelli, «Note sur l'évolution du char de guerre en Mésopotamie jusqu'à la fin de l'empire assyrien», in Jean-Pierre Vernant (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985, p. 293.
- <sup>21</sup> *Ibid.*
- <sup>22</sup> Cfr. Elena Cassin, «À propos du char de guerre en Mésopotamie», in Jean-Pierre Vernant (dir.), *op. cit.*, p. 300.
- <sup>23</sup> John Bright refere a existência de um comércio de cavalos e de carros de guerra na época de Salomão. Os cavalos eram importados da Cilícia e os carros de guerra tinham origem no Egipto (cfr. John Bright, *História de Israel*, São Paulo, Edições Paulinas, 1981, pp. 283-84). Todavia, é possível que, resultando da prosperidade económica que Israel viveu no reinado de Salomão, surgisse uma indústria nacional de fabrico de carros de guerra (1 Sam. 8,12).
- <sup>24</sup> Para termos uma ideia concisa do tipo de armamento utilizado nesta época, cfr. Shalom Paul e William Dever (eds.), *Biblical Archaeology*, Jerusalem, Keter Publishing House Jerusalem, 1973, pp. 229-42; «War and warfare to the destruction of the First Temple», in *Encyclopaedia Judaica*, New York, The Macmillan Company, 1971, pp. 266-73.
- <sup>25</sup> Sobre as questões teóricas, em torno da diferenciação dos conceitos de táctica e de estratégia, cfr. Clemente Ancona, «Táctica/estratégia», in AAVV, *Enciclopédia Einaudi*, vol. 14: *Estado-Guerra*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989, pp. 372-96.

- <sup>26</sup> Designamos por período proto-monárquico o reinado de Saul, o qual nos parece apresentar certas características de transição entre dois sistemas políticos distintos. Lançam-se, então, os alicerces para a implantação e estruturação da monarquia, mas esta permanece ainda assaz incipiente e enfrenta insistentes resistências.
- <sup>27</sup> Quer em Nm. 13, quer em Dt. 1, os homens enviados por Moisés são designados, simplesmente, como *ʾanāšim* (homens) e não como *mʾraglīm* (espíões ou exploradores).
- <sup>28</sup> *hāpar* é utilizado em Jos. 2, nos versículos 2 e 3 mas também em Dt. 1,22. A este respeito, cfr. Dennis McCarthy, «Some Holy War Vocabulary in Joshua 2», *The Catholic Biblical Quarterly*, XXXIII, 2 (1971), pp. 228-29.
- <sup>29</sup> A carta apresenta aqui uma lacuna de 18-20 linhas.
- <sup>30</sup> Trata-se da carta n.º 84; cfr. Maurice Birot, *Lettres de Yaqqim-Addu Gouverneur de Sagaratum (ARM XIV)*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1974, pp. 148-49.
- <sup>31</sup> Restituição de Maurice Birot.
- <sup>32</sup> O que os Benjaminitas pretendem saber é se estão protegidos.
- <sup>33</sup> Esta tradução inspira-se, em grande parte, nos critérios de Birot.
- <sup>34</sup> Cfr. R. De Vaux, *op. cit.*, p. 62. Utilizamos a tradução portuguesa recente: *Bíblia Sagrada. Tradução em português corrente*, Lisboa, Difusora Bíblica, 1993.
- <sup>35</sup> Jack Sasson, «Yarim-Lim's war declaration», in J.-M. Durand e J.-R. Kupper (dir.), *Mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1985, p. 249.
- <sup>36</sup> Trata-se da tabuinha A.1314, encontrada na sala 115 do Palácio de Mari (*ibid.*, p. 237).
- <sup>37</sup> Subsistem algumas dúvidas relativamente à identificação desta cidade, pois havia duas com o mesmo nome, uma no reino de Mari e a outra na região trans-tigrina (*ibid.*, pp. 246-47).
- <sup>38</sup> A Primavera era a época em que, geralmente, os exércitos se punham em marcha e em que se fazia a guerra (2 Sam. 11,1). Neste caso concreto, trata-se de uma referência à inevitabilidade das hostilidades.
- <sup>39</sup> Cfr. Georges Dossin, *Correspondance Féminine (ARMX)*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1978, pp. 32-33.
- <sup>40</sup> Relativamente aos paralelismos entre os oráculos proféticos do AT e os ARM, cfr. Jean-Georges Heintz, «Oracles prophétiques et 'Guerre Sainte' selon les Archives Royales de Mari et l'Ancien Testament», in AAVV, *Supplements to Vetus Testamentum*, vol. XVII, Leiden, E. J. Brill, 1969, pp. 113-38.
- <sup>41</sup> Trata-se de uma inscrição datada do princípio do século VIII a. C. e erigida por Zakir, rei de Hamat e de Lu'ath, em homenagem ao seu deus Ilu-Wer. Cfr. J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, vol. 2: *Aramaic Inscriptions*, Oxford, Clarendon Press, 1977, pp. 8-13.
- <sup>42</sup> O documento refere dezasseis.
- <sup>43</sup> É o documento K 4310 I 5'-30'<sup>16</sup> que podemos encontrar em F.-M. Fales (ed.), *Assyrian Royal Inscriptions*, Roma, Instituto per l'Oriente, 1981, pp. 81-84.
- <sup>44</sup> O verbo utilizado é *palāhum*, cujo significado é «temer».
- <sup>45</sup> O substantivo *hērem* significa, no essencial, «exterminação».
- <sup>46</sup> LXX=Septuaginta.
- <sup>47</sup> Em Jz. 1 são-nos apresentadas várias situações em que os Hebreus não exercem o *hērem*, em troca do pagamento de um tributo.
- <sup>48</sup> Cfr. Patrick Miller, «The Divine Council and the Prophetic call to war», in *Vetus Testamentum*, (1968).