

A CONSTRUÇÃO DAS «ESCRITURAS» E SUAS LEITURAS CRÍTICAS NAS RELIGIÕES ABRAÂMICAS

The construction of «Scriptures» and their critical readings in abrahamic religions

*Timóteo Cavaco**

Resumo

A quase completa sinonímia entre a classificação das Religiões Abraâmicas como «Religiões do Livro» traduz a importância que os escritos sagrados desempenham na identidade teológica mas também na afirmação pública destas expressões religiosas e nas suas respetivas representações. Para melhor entender as hermenêuticas que se fazem atualmente com base nesses diferentes textos é imprescindível revisitar não só o processo histórico de formação de cada um desses cânones, mas também procurar compreender o variegado mundo que elas encerram, não só no plano religioso e espiritual propriamente dito, mas também nas vertentes antropológica, societal, cultural, linguística, etc. Um outro viés que se procura destacar são as inevitáveis conexões entre os três diferentes corpora literários, os quais, porém, se fixaram nas respetivas comunidades através de leituras e interpretações próprias com semelhanças e dissemelhanças.

Palavras-chave: Escrituras; História e Hermenêutica dos Textos Sagrados; Religiões Abraâmicas

Abstract:

The almost complete synonymy between the classification of The Abrahamic Religions as «The Religions of the Book» reflects the importance that sacred writings play in their theological identity but also in the public affirmation of these religious expressions and their representations. In order to understand the hermeneutics that are currently being made on the basis of these different texts, it is essential to return not only to the historical process of formation of each of these canons, but also to understand the diverse world in which they enter into, not only at the religious and spiritual level, but also in anthropological, societal, cultural, linguistic aspects. Another feature that this text seeks to reach is the inevitable connections between these three different literary corpora, which have settled in their communities through their own readings and interpretations with similarities and dissimilarities.

Keywords: Scriptures; History and Hermeneutic of Sacred Texts; Abrahamic Religions

* Antigo Secretário-Geral da Sociedade Bíblica de Portugal.

Introdução

No campo etimológico e lexical é muito ténue a diferença entre vocábulos como «escrito», «escrita», «escritura» e outros semelhantes, que flutuam num mesmo caldo de palavras primas, ou seja, semelhantes mas simultaneamente únicas. Porém, ao transpor-se estes conceitos para o domínio semântico passa-se a abordar universos que, apesar de naturalmente se entrecruzarem, apresentam especificidades próprias com tais densidade conceptual e fundura histórica, que, por vezes, quase antagonizam.

Sinónimos na sua aceção mais corrente, o campo religioso, das mais diversas matizes, foi-lhes conferindo cargas separadas, nem sempre, convenhasse, de sinal contrário. O primeiro – «escrito» – foi como que perdendo a sua identidade nominal para se tornar muito mais frequentemente um participípio – que também o é – e, nesse sentido, um mero adereço, sem que isso queira dizer que os participípios não têm o seu valor fulcral na língua; curiosamente, volta a ganhar força quando uma certa adjetivação o sublima, o transporta para um outro patamar, como em «escrito sagrado». O segundo – «escrita» – é tantas vezes relegado à sua função meramente técnica, como simples de veículo de transporte de um conjunto de sinais gráficos, os quais, organizados e compostos segundo determinado padrão, transmitem uma mensagem; ou então, torna-se um secundário adjetivo, que serve apenas para apoiar um qualquer outro étimo, que quem a ele recorre quer destacar. Por alguma razão, talvez misteriosa – como são tantas vezes desse tipo as explicações nos universos religiosos – a palavra «escritura» ganha, no campo semântico, insista-se, um peso e uma força que, embora ocasionalmente recorra a eles, dispensa quaisquer auxílios, como no caso de «escritura sagrada».

Todavia, só muito perto do final do século XIX esta categorização sofreu uma expansão conceptual. Em bom rigor, durante vários séculos o termo «escritura» nas suas variantes linguísticas europeias tinha-se tornado

praticamente sinónimo da «Bíblia cristã». Quaisquer outras «escrituras» reverenciadas por comunidades não-cristãs eram geralmente conotadas negativamente por exegetas cristãos.

O presente trabalho procura problematizar o papel que os textos sagrados assumem no contexto dessas religiões, por isso mesmo apelidadas «do livro», termo este cujo significado se discute, precisamente em virtude da sua origem e desenvolvimento. De seguida, procurar-se-á perceber, em perspetiva comparada, como se formaram os corpos de escritos sagrados judaico-cristão e islâmico, com os seus próprios contextos geográficos, culturais e linguísticos, bem como as suas interações. Finalmente, em termos de conclusão, pretende-se refletir sobre as hermenêuticas contemporâneas destes textos milenares.

Lugar histórico e teológico das escrituras: perspetiva comparada

Textos sagrados ou sobre o sagrado: dimensões teológicas e antropológicas

Com base em critérios e metodologias historiográficas não é possível afirmar que qualquer religião derive primariamente de um texto, por isso de um suporte material, que a legitime, na perspetiva em que naturalmente esse mesmo escrito reivindique ter origem divina. Como Jane Dammen McAuliffe assevera «Not all texts that have achieved a normative status within particular religious communities are written texts and, for others, writing is not the primary form of their dissemination».¹

Não obstante, do enorme caleidoscópio de religiões à disposição da humanidade que se foram consolidando ao longo dos tempos – a que se acrescentam as que o ser humano contemporâneo teceu à sua própria medida, no conceito de «*bricolage* religioso» aplicado pela primeira vez pelo antropólogo

¹ MCAULIFFE, Jane Dammen, ed. (2006). *The Cambridge Companion to the Qur'ān*. Cambridge: Cambridge University Press, 1.

francófono Claude Lévi-Strauss² –, é nas designadas Religiões Abraâmicas que reside uma maior ênfase nos seus respetivos textos fundadores. Tal como continua McAuliffe

Scholars of comparative religion have discovered that this category, a category conceived within a Jewish and Christian framework, does not translate easily and accurately to other religious traditions. Neither content nor form suffices to define and delimit this concept. But “scripture” does describe a connection between a particular community and a particular text. [...] Rather than designating a quality that inheres in a text, the term marks an affiliation between a text and those who accord it special status. [...] As commonly classified, the Qur’ân falls into this category of “scripture” and that categorisation shapes the way in which it has been read, by both Muslims and non-Muslims, and the way in which scholars have treated it.³

Preservar a mensagem e passar a mensagem

Assim sendo, no caso concreto das religiões abraâmicas, o que os crentes consideram ser uma mensagem de origem divina passou sempre por um processo de maturação da transmissão oral até chegar às mais primitivas formas escritas. Mesmo no cristianismo e no islamismo, onde se podem observar processos relativamente rápidos de fixação da mensagem fundante de tais fenomenologias,⁴ é muito claro o processo histórico e literário que conduziu à passagem à escrita da mensagem tida como sagrada.

² LÉVI-STRAUSS, Claude (2008). *O Pensamento Selvagem*, 8.^a ed. São Paulo: Papirus, 32–33. Foi na edição original em francês (1966) que Lévi-Strauss aplicou pela primeira vez este termo. Partindo de uma perspetiva estruturalista, *bricolage* foi utilizado como uma metáfora de um pensamento místico característico da contemporaneidade. Ou seja, tal como no «faça você mesmo» dos trabalhos domésticos o ser humano utiliza novamente objetos e recicla-os, reformulando-os segundo uma nova perspetiva, também quanto à religião «aproveita» o que milenarmente se foi estabelecendo como prática e pensamento religioso para construir a sua própria narrativa religiosa ou meramente mística. Ao contrário do intrincado pensamento religioso medieval e moderno que insistia num conjunto harmónico, o ser humano toma apenas as partes e as «peças» de que necessita para construir o seu próprio conjunto que não tem necessariamente de ter uma expressão comunitária. Lévi-Strauss defende que as imagens místicas, tal como os materiais do *bricoleur* são de duplo alcance: já foram usadas e podem ser usadas de novo. Porém, de acordo com a teoria estruturalista, a *bricolage* mística não é arbitrária, uma vez que por necessidade considera a natureza heterogénea dos elementos constituintes a que recorre. É por isso que o número de combinações de elementos místicos é, apesar de tudo, limitado. Ainda, a *bricolage* mística não é produto de um mero capricho individual, uma vez que é orientada por estruturas gerais da mente humana, das quais o ser humano não está consciente.

³ MCAULIFFE, Jane Dammen, ed., 1-2

⁴ As mais antigas cópias manuscritas da *Diathēkē* datam das primeiras décadas do século II, portanto menos de meio século após a que se supõe ser a data de escrita dos seus originais, enquanto no islamismo os

Deve-se, pois, ter em conta que a escrita dos textos sagrados é sempre concomitante não só à necessidade de preservação da mensagem como também à formação de elites nas respectivas comunidades de fé, as quais via de regra acabam por justificar o exercício da sua liderança com base na «posse» – isto é, nas hermenêuticas próprias – da «sagrada revelação», instituindo-se como mediadores dessa mesma revelação. Tal como afirma Michael Stone «the struggle over correct understanding of scripture is a struggle over authority».⁵

Religiões Abraâmicas: uma mesma mensagem em diferentes textos?

Há, todavia, a considerar uma diferença substancial entre as três religiões abraâmicas. Em termos objetivos deve-se considerar o texto sagrado do judaísmo como a fonte comum onde as outras duas religiões vão beber as suas marcas ontológicas e também epistemológicas. Numa observação superficial poder-se-ia até dizer que a relativa «juventude» do islamismo, ou seja, o seu menor lastro histórico em relação a judaísmo e cristianismo, o colocaria numa situação relativamente subalterna em relação às outras duas. Mas a isto responde o próprio islamismo com o seu sentido de revelação progressiva, atribuindo por isso a si mesmo, ao invés, uma posição de relativa superioridade. Sob este prisma, será possível asseverar que o cristianismo se posiciona entre a fundura histórica do judaísmo e a completude profética reclamada pelo islamismo.

De todo o modo, é importante regressar – e é nesse campo que o argumento aqui desenvolvido se pretende manter – à ideia de que, de entre as três religiões abraâmicas, é no judaísmo que se pode identificar a mais longa maturação da transmissão oral da mensagem divina mas também naturalmente do próprio texto bíblico, apropriado tanto por cristãos, neste caso integralmente, como por islâmicos, embora que parcialmente. É verdade que as

manuscritos do *Qur'ân* mais próximos da escrita dos originais foram datados em cerca de 40 anos após a morte do profeta Maomé ocorrida em 632.

⁵STONE, Michael E. (1985). Three Transformations in Judaism: Scripture, History, and Redemption. *Numen*. Vol. 32, n.º 2, 221.

Escrituras hebraicas são iniludivelmente o texto mais extenso⁶ em comparação com o que é distintivo nas restantes religiões abraâmicas. O seu número de palavras, nas línguas hebraica e aramaica, supera as 400 mil, o que corresponde a mais de três vezes o número de palavras na *Diathēkē* grega dos cristãos, e quase cinco vezes e meia o número de palavras árabes do *Qur'ân* dos muçulmanos. Esta diferença, como já se disse acima, nota-se também no tempo de formação de cada um dos textos, que segundo a cronologia interna tanto das tradições judaicas como cristãs aponta para um período de produção superior a um milénio, mas que mesmo nas perspetivas mais críticas considera que esse processo de escrita nunca teria durado menos de 500 anos.

Dinâmicas e cruzamentos entre a oralidade e a escrita

Um percurso longo e sinuoso

É longo e algo complexo, até sinuoso, o caminho que vai da palavra proferida pelo ser divino, ou, pelo menos, que os crentes acreditam ter sido «soprada» da sua boca, até ao seu efetivo registo e consequente materialização e, eventualmente, fixação e reprodução. Atendendo apenas ao recorte temporal das Escrituras judaicas (desde século XIII AEC), cristãs (século I) e islâmicas (século VII), alvo do presente estudo, é de referir todas elas se inserem num quadro em que mergulhar nos interstícios da produção e da compreensão da escrita era privilégio apenas de uma muito reduzida escol. Em todo esse horizonte temporal, os processos de transmissão de mensagem foram fenómenos fundamentalmente orais, quanto muito recorrendo a outras técnicas de suporte menos sofisticadas do que a escrita.

⁶ É comum que a listagem das Escrituras hebraicas inclua 24 livros mas no âmbito deste trabalho opta-se por fazer menção à composição tradicional hebraica que contabiliza um total de 22 livros, uma vez que o livro de *Rute* é anexado a *Juízes*, os livros de *Esdras* e *Neemias* constituem um só bloco e o livro de *Lamentações* surge como um apêndice de *Jeremias*. Esclareça-se ainda que, embora a referência bíblica usada neste trabalho para os livros de *Samuel*, *Reis* e *Crónicas* indique a que parte pertencem, cada um deles é contado como um bloco para efeitos desta listagem.

Assim, acabou por ser relativamente recente o acesso direto dos crentes aos textos sagrados que suportam a sua fé. Em bom rigor, pode-se até acrescentar que é recente o acesso praticamente universal às fontes escritas, sejam elas de que tipo forem. A ideia comum, difundida particularmente no cristianismo – e de uma forma ainda mais concreta no cristianismo reformado – de que os crentes devem ter uma relação direta com as suas Escrituras – entenda-se igualmente suporte escrito – lendo-as, inspirando-se nelas e praticando-as, constituiu uma impossibilidade material durante quase toda a sua existência de praticamente dois milénios.

As problemáticas do acesso ao texto

Ainda que os desenvolvimentos tecnológicos dos últimos cinco séculos – começando pelo surgimento da imprensa de caracteres móveis, em meados do século XV, e seus posteriores desenvolvimentos, prosseguindo para o fabrico industrial e evolução para novos tipos de papel, a produção de sintéticos para as encadernações, etc. – tenham potenciado, de modo mesmo exponencial, a divulgação do livro e de todo o restante texto impresso, só a partir do último século foram dados passos significativos para que o persistente problema da iliteracia começasse a ser parcialmente vencido. Tenha-se em consideração que em 1820 apenas 12% da população mundial sabia ler e escrever,⁷ tendo sido preciso chegar ao presente século XXI para que esta situação praticamente se invertesse; ou seja, hoje já são menos de 20% aqueles que ainda não adquiriram este tipo de competências.⁸ Isto sucede num mundo de grandes desigualdades de acesso à educação básica⁹ pois se em alguns países o grau de alfabetização é

⁷ A situação não se tinha alterado substancialmente no início do século XX em que a taxa de analfabetismo continuava a rondar os 80%.

⁸ ROSER, Max; ORTIZ-OSPINA, Esteban (2018) *Literacy. Em Our World In Data*. [acedido 5 Julho 2020] em <URL <https://ourworldindata.org/literacy/>>.

⁹ Estas desigualdades eram, porém, mais visíveis mesmo dentro da Europa, no início do século XIX em que, por exemplo, em Itália apenas 20% da população era alfabetizada enquanto na Holanda já se chegava a quase 90% da população (*Ibidem*).

quase pleno noutros há em que persistem taxas de analfabetismo a rondar os 70%.

Em comunidades de fé ou outras, mas principalmente nas primeiras, a falta de acesso do povo em geral aos seus textos fundacionais cria genericamente dois tipos de problemas. Em primeiro lugar, a inacessibilidade material ao suporte escrito obriga à criação e manutenção de mediações de molde a tornar possível que a mensagem atinja efetivamente o seu recetor. Na maior parte dos casos essa mediação fez-se ao longo de séculos através dos únicos que estavam habilitados a interpretar os signos escritos, o que inevitavelmente lhes conferia algum grau de superioridade, em geral acompanhada das suas próprias hermenêuticas, as quais acabavam por se fixar nos ouvintes com mais acutilância do que o texto propriamente dito. Em segundo lugar, o texto recebido por via exclusivamente oral, ainda para mais em culturas predominantemente orais, conduzia, via de regra, a uma «leitura»¹⁰ muito própria e pessoal do discurso¹¹ com tendência a menorizá-lo ou mesmo a deturpá-lo tanto no que diz respeito ao seu conteúdo formal e literário como em relação aos impactos que podia produzir nos seus ouvintes.

Mas há também que considerar o risco oposto que pode resultar do «silenciamento do texto», para o qual chama atenção o teólogo norte-americano, hermeneuta e biblista, Thomas Boomershine. Ou seja, mesmo que um texto exista e subsista sob forma escrita, a ele estão associados, particularmente para redações produzidas na antiguidade, sons e imagens que fazem parte da cultura inicial em que o escrito foi produzido. Como atesta Boomershine

Historical criticism developed in the context of the age of silent reading. In the late 17th and 18th centuries in Europe and in the

¹⁰ Obviamente que aqui o termo é usado no sentido de uma interpretação feita a partir da audição e sem recurso a quaisquer outras fontes de comparação e escrutínio para além da memória pessoal e dos conhecimentos adquiridos anteriormente pelo ouvinte.

¹¹ Embora tendo como base o processo precisamente inverso – ou seja, a transcrição de discursos para o suporte escrito – tendo em conta que a matriz é também a de uma cultura oral e a metodologia o que é chamado uma «hermenêutica oral», vale a pena ter em conta as considerações de Swearingen, muito centradas na perspetiva literária e antropológica; para maior desenvolvimento ver: SWEARINGEN, C. Jan (1986). *Oral Hermeneutics during the Transition to Literacy: The Contemporary Debate*. *Cultural Anthropology*. Vol. 1, n.º 2, 138-156.

19th and 20th centuries in America, silent reading became the normal mode for perception of written texts. [...] In this period, for the first time, the Biblical documents were normally studied in silence and the text became increasingly disassociated from sound.¹²

Tradução das Escrituras: a mesma mensagem?

Os dilemas do «tradutor sacro»

Uma pergunta legítima a colocar neste contexto passa por tentar saber como as religiões abraâmicas têm lidado com a questão da tradução das suas Escrituras. Que desafios coloca o movimento da globalização a religiões que, em certo sentido, se fixaram na sua língua de origem?

Embora seja no cristianismo, e de modo particular no setor protestante, que mais ênfase se tem dado à importância da tradução para línguas vernáculas dos textos sagrados, é no judaísmo que se encontra a primeira tradução «bíblica»: a *Septuaginta* ou «dos Setenta». Nesse sentido, os princípios e mesmo as metodologias em discussão não diferem substancialmente, até porque a maior parte das Escrituras cristãs, na realidade mais de dois terços, corresponde na íntegra ao texto judaico.

É importante compreender que ao que se chama *Bíblia*, *Septuaginta*, *Tanakh* ou outra qualquer designação, surge para a maioria dos seus leitores sob a forma de «tradução», mesmo em contexto judaico onde, apesar da exposição dos seus crentes à leitura do texto na sinagoga em hebraico, no seu dia a dia, espalhados pelos mais diversos lugares do mundo, eles não lidam com a sua língua matricial. Como tal, ao invés de se fazer tal distinção, como se fosse possível ter uma sem a outra, parece preferível afirmar que Bíblia também é a sua tradução, o que assim traz para o centro do debate a importância e a relevância do exercício de traduzir tais textos.

¹² BOOMERSHINE, Thomas E. (1993). Biblical Megatrends: Towards a Paradigm for the Interpretation of the Bible in Electronic Media. Em KEE, Howard Clark, ed. *The Bible in the Twenty-First Century*. Filadélfia: Trinity Press International, 214.

Qualquer tradutor, não apenas o de textos tidos como sagrados, confronta-se com o dilema de como transpor para a língua do leitor uma peça de comunicação cuja compreensão pode não ser imediata e intuitiva. Mais complexo ainda se torna a tradução de um texto, de uma mensagem, que tem uma carga simbólica associada, como é o caso de textos sagrados. A tradução da Bíblia não deve ser entendida como um mero exercício teológico mas também antropológico e sociológico. Nas palavras de Steven Engler a tradução da Bíblia, e de outros textos religiosos, tem de ser perspectivada em três dimensões: «(i) vertically, from the divine to the human, the transcendent to the immanent, the eternal to the temporal; (ii) from background to foreground, across synchronic boundaries of language and culture; and (iii) horizontally, across diachronic boundaries from the past to the present and on into the future».¹³ Todavia, a problemática da tradução da Bíblia insere-se no tema mais vasto da tradução de um texto, no fundo a transposição de uma mensagem ou de um conteúdo de uma língua para outra.

Num processo de comunicação normal o único elemento que se interpõe entre emissor e recetor é o meio ou o canal dessa comunicação. Porém, avisa Carvalho Neto que «na tradução interlingual, a situação torna-se um pouco mais complexa, pois um terceiro elemento (o tradutor) é inserido dentro do processo comunicativo».¹⁴ Qual é então a função do tradutor neste processo? Segundo o mesmo autor «via de regra, o tradutor há de meta-representar para ele mesmo o ambiente cognitivo mutuamente compartilhado entre o comunicador original e sua audiência original. No entanto, não basta que o tradutor compreenda corretamente o original. Ele deve também meta-representar o ambiente cognitivo da audiência recetora a fim de garantir o sucesso do processo comunicativo».¹⁵ Pode-se assim dizer que o cenário ideal

¹³ ENGLER, Steven (2009). Translation, tradition and the eternal present of the sacred text. Em GOHN, Carlos; NASCIMENTO, Lyslei, eds. *A Bíblia e suas traduções*. São Paulo: Humanitas, 233.

¹⁴ NETO, Geraldo Luiz de Carvalho (2009). As traduções bíblica e talmúdica: a figura do tradutor. Em GOHN, Carlos; NASCIMENTO, Lyslei, eds. *A Bíblia e suas traduções*. São Paulo: Humanitas, 87.

¹⁵ *Ibidem*.

de tradução é aquele em que todos os intervenientes no processo partilham o mesmo ambiente cognitivo, ou seja o emissor, os recetores e o próprio tradutor; seria o caso de uma comunidade científica que domina uma determinada matéria em análise embora necessite de alguém – o tradutor, também cientista – que transponha a comunicação de uma língua para outra.¹⁶

No caso da tradução dos escritos sagrados, regra geral, está-se longe desta situação ideal. Os emissores estão separados temporalmente do recetor ou da comunidade recetora por milhares de anos e, por muitos outros fatores, o «ambiente cognitivo» é substancialmente diferente. O próprio tradutor, embora conhecedor da língua e cultura de origem e muito provavelmente nativo da língua de receção vive num contexto diferente daquele em que foi produzida a mensagem original. Assim, ao tradutor é pedido que ultrapasse diversos obstáculos, os quais aumentam consideravelmente no de se tratar de escritos antigos. António Augusto Tavares problematiza do seguinte modo esta questão

O maior obstáculo para o conhecimento das primeiras épocas históricas reside na leitura e interpretação das fontes escritas. Os textos, com escrita inacessível ao comum dos mortais e em línguas geralmente complicadas, escondem segredos que, por vezes, nem as próprias versões conseguem transmitir plenamente. Daí problematizar-se atualmente a tradução de textos da antiguidade, escritos em línguas mortas: traduzir literalmente ou livremente? Manter a forma literária ou respeitar apenas o sentido? Aguentar, por exemplo, as metáforas ou substituí-las? Usar paráfrases ou preferir linguagem concisa, embora hermética? Ou simplesmente tentar um certo equilíbrio entre literalismo e liberdade, de modo a conseguir exatidão e exercer sobre o leitor de hoje a impressão que o original causou sobre o leitor de outrora?¹⁷

Traduzir a Bíblia é, pois, um processo, um exercício, um movimento, o construir uma ponte, nem sempre devidamente valorizado mas de fundamental importância. É, sob este ponto de vista, uma mediação necessária para que a mensagem seja efetivamente conhecida e apreendida pelo crente. Uma mediação tem sempre subjacente a dependência de algo ou de alguém. Mas este

¹⁶ *Ibid.*, 89.

¹⁷ TAVARES, A. Augusto – Versões Bíblicas: Equivalência Formal ou Equivalência Dinâmica? *Separata da Revista Brotéria*. (1981), p. 3.

sentido de dependência pode facilmente alargar-se para os mais diversos níveis das relações pessoais e sociais, pelo que uma mediação pode dar azo ao exercício de poder, domínio, superioridade, embora este deva ser um risco calculado dada a necessidade de existir um conjunto indispensável de mediações que permitam manter as sociabilidades aos mais diversos níveis minimamente organizadas e operantes.

Escrituras e suas traduções

Ora, os hebreus preservam os seus escritos sagrados na sua língua de origem não lhes tendo sido relevante, ao longo de séculos, a questão de as traduzir, uma vez que podiam usar o texto em hebraico. De acordo com posições extremadas da interpretação cabalística a revelação de Deus é integralmente preservada no texto original, através da escrita e mesmo dos seus caracteres que veiculam uma simbologia própria implícita em paralelos linguísticos e matemáticos. Esta perspetiva praticamente nega qualquer possibilidade de a intenção original do autor ser preservada na tradução.¹⁸ Assim que a comunidade hebraica se começou a dispersar pelo mundo conhecido de então, também as suas Escrituras começaram a ser traduzidas, desde logo para a língua mais divulgada da época: o grego na versão conhecida como *Septuaginta*. Ainda na antiguidade foram realizadas outras traduções em diversas línguas da época, como a siríaca – *Pexito* –, que data do século II, e a aramaica – *Targum* – sendo que efetivamente esta última consistia em versões e interpretações parafrásticas que foram adquirindo valor progressivo até lhes ser outorgado uso oficial nas sinagogas.¹⁹ A importância das traduções dentro do judaísmo tem vindo a crescer nas últimas décadas, embora a maior parte dessas edições sejam bilíngues.

¹⁸ ENGLER, Steven, 231.

¹⁹ ALVES, Herculano (2016). *As Línguas da Bíblia: 23 Séculos de Traduções*. Lisboa: Esfera do Caos, Vol. 1, 77-78.

Em campo oposto estão os cristãos que desde muito cedo procuraram que a sua mensagem sagrada chegasse aos mais diversos ambientes linguísticos e culturais. Para tal aproveitaram desde o início a grande penetração no seu mundo primordial da língua grego e progressivamente do latim. Como é óbvio, partilhando os cristãos as Escrituras hebraicas, também estas começaram, em ambiente cristão, a ser traduzidas para línguas vernáculas desde muito cedo.

No âmbito do islamismo está-se perante um «texto intraduzível», pelo menos para efeitos da sua devoção e prática litúrgica. O *Qur'ân* tornou-se, em grande medida, praticamente equivalente à sua língua de origem, o árabe, que assim tem de ser preservada ainda que a língua do crente seja diferente, o que se compreende no contexto da sua própria teologia, mas que objetivamente dificulta a tarefa de uma grande parte da sua comunidade aprendente. Assim, mais do que um texto sagrado é o próprio veículo – a língua – que é entendido como tal, pelo que a língua materna ou étnica dos seus fiéis é em muitos casos diferente da língua de transmissão da fé. A ênfase do Islão na crença de que Deus escolheu revelar-se em árabe resulta na depreciação das suas próprias traduções dos escritos sagrados, as quais passam a ser consideradas meras «versões».²⁰ Isto não quer, porém, dizer que não haja traduções do *Qur'ân* praticamente desde a data da sua escrita logo no século VII e que não esteja disponível nas principais línguas do mundo.

O processo da formação da *Tanak* e suas leituras críticas

As leituras literalistas judaico-cristãs

Segundo a tradição judaico-cristã, baseada em critérios sustentados por uma lógica de verificação interna do texto bíblico, os escritos mais antigos – a Lei / *Torah* – foram passados a esta forma por Moisés, o primeiro profeta e legislador hebreu, nascido no cativeiro egípcio, segundo o seu próprio relato. O

²⁰ ENGLER, Steven, 231.

que o judaísmo estabeleceu a este propósito a bibliologia cristã manteve sem grande discussão²¹ até ao surgimento das metodologias ligadas ao criticismo histórico e literário, fundamentalmente a partir do século XVII mas com mais incidência a partir dos séculos XVIII e XIX. Segundo esta leitura, os restantes textos da Escritura hebraica – os Profetas / *Nebi'im* e os Escritos / *Ketubim* – foram progressivamente coligidos e preservados como escritos divinos, formando-se assim uma corrente contínua, que incluía não só a «verdadeira história» das origens da humanidade, relatada logo no primeiro livro de Moisés, mas também a do próprio povo de Israel.

Associados a essa cronologia fabricada de forma progressiva – muitas vezes até repetida por mais de uma vez – estavam os ditos dos profetas, importante parte da construção da memória coletiva e do comportamento ético que *Yahweh* esperaria do povo.²² Aparentemente esta coleção teria sido preservada durante o exílio na Babilónia, regressando depois à sua origem com o sacerdote Esdras tal como relatado no livro que lhe é atribuído (*Esdras* 6,18 e ainda *Neemias* 9,14.26-30), ficando completa nesta fase toda a coleção profética.²³ Segundo Norman Geisler e William Nix: «Cada profeta, desde Moisés até Neemias, contribuiu para a coleção sempre crescente de livros, que

²¹ A defesa da autoria mosaica do *Pentateuco* parte da justificação de que os próprios textos sagrados, tanto o hebraico como o grego, incluindo os próprios livros que constituem este código histórico-legal, apontam para essa autoria; veja-se por exemplo: *Êxodo* 24:3-7; *Deuterónimo* 31:24-26; *1 Crónicas* 16:40; *2 Crónicas* 25:4; *Esdras* 7:10; *Neemias* 8:1,18; 13:1; *Mateus* 12:5; *Marcos* 12:26; *Lucas* 16:16; *Gálatas* 3:10. Segundo o mesmo argumentário, Josué, o sucessor de Moisés, também confirmaria no «seu» livro a existência prévia de um corpo legal de escritos (1:6).

²² Os apoiantes desta perspectiva encadeiam a narrativa bíblica partindo da personagem bíblica Samuel de quem era dito que cuidava de um «grupo» ou «congregação» de profetas (*1 Samuel* 19:20), apontando-se assim para a ideia de uma estrutura primitiva de receção da mensagem divina, a qual é confirmada noutras cronologias mais tardias, nomeadamente nos tempos de Ezequiel (13:9) e depois de Daniel (9:2,6,11). No que à história propriamente dita concerne destaca-se o facto de o livro dos *Reis* mencionar episódios da vida de David tal como são referidos no livro de *Samuel* (p. ex. *1 Reis* 3:14; 5:7; 8:16; 9:5). *Crónicas*, por sua vez, faz uma revisão da cronologia registada desde o princípio, mencionando designadamente episódios descritos nos livros do *Génese*, de *Josué*, de *Samuel*, dos *Reis*, dos *Salmos*, de *Esdras* e mesmo citando alguns dos seus próprios passos. São ainda referidos cruzamentos e interações nos livros de *Neemias*, dos *Salmos*, de *Provérbios* e do *Cântico dos Cânticos* para além do mesmo de tipo de «referências cruzadas» entre os livros proféticos de *Jeremias* e os já mencionados de *Ezequiel* e de *Daniel*. Diz-se assim que há evidência suficiente para se defender uma coleção crescente de escritos que seriam considerados providos de autoridade nas gerações seguintes.

²³ Para um maior desenvolvimento desta teoria, consultar a seguinte obra com particular destaque para o seu capítulo 7: GEISLER, Norman; NIX, William (1997). *Introdução Bíblica: Como a Bíblia chegou até nós*. São Paulo: Vida, p. 73-83.

fora preservada pela comunidade dos profetas a partir de Samuel. Os 22 livros das Escrituras hebraicas foram escritos por profetas, preservados pela comunidade dos profetas e reconhecidos pelo povo de Deus».²⁴

Estava assim justificada a concepção de que o texto bíblico resulta em primeiro lugar da iniciativa de *Yahweh*, é depois transmitida a um escol garantido pela escolha de um conjunto seletivo de ungidos, e finalmente validado pelo povo em geral. É de assinalar que segundo esta perspectiva tanto a classe real como a classe sacerdotal ficavam fora deste processo.

A *Tanak*²⁵ era vista como a autoridade final para o povo não só sob o ponto de vista ritual e moral mas também legal, social e mesmo económico. Todas as relações, quer entre os membros da comunidade quer as que estes mantinham com cidadãos de outras nações, eram assim reguladas por este grande código.

As leituras críticas e seus recentes desenvolvimentos

Ainda antes do final do século XIX surgiu uma teoria popularizada por Herbert Edward Ryle, teólogo cristão britânico especialista em Antigo Testamento. Em 1892, ele propôs que as diferentes secções da Escritura hebraica representariam três estágios do seu desenvolvimento histórico, ordenado assim o texto de forma cronológica em relação à sua produção, a saber:

- 1) A *Torah*, a primeira parte reconhecida como canónica, o que teria acontecido após o regresso do povo de Judá, terminado o exílio na Babilónia, portanto por volta do século V AEC;
- 2) Os *Nebi'im*, ou seja os textos dos profetas, provavelmente adicionada ao cânone perto do século III AEC;

²⁴ *Ibid.*, 81.

²⁵ Abreviatura usada pelos judeus para se referirem ao seu corpo de Escritos sagrados que resulta da junção das iniciais das três partes desse texto: *Torah*, *Nebi'im*, *Ketubim*.

3) Por fim, os *Ketubim* já como resultado de uma agregação no século I.

Alguns anos antes da proposta de Ryle, mais concretamente a partir de 1878, tinha já surgido a obra *Geschichte Israels*, redenominada *Prolegomena zur Geschichte Israels* em 1883. Nela o teólogo alemão Julius Wellhausen propôs a que ficou conhecida como «hipótese documental», ou JEDP em virtude da classificação dos documentos como «Javistas», «Eloístas», «Deuteronomistas» e «Sacerdotais»,²⁶ com datas aproximadas de 950, 850, 600 e 400, todos AEC, que também defendia que a *Torah* era uma compilação de textos que tinha ocorrido fundamentalmente no período pós-exílico. Teria, assim, havido um conjunto de autores que, ao escreverem os seus textos, tinham privilegiado a utilização alternada dos diferentes nomes divinos – *Yahweh* e *Elohim* –, outros aspetos mais ligados à estrutura religiosa da nação e ainda a repetição da lei.

Assim, segundo a hipótese documental, ou JEDP,²⁷ está-se perante quatro documentos produzidos de forma independente, redigidos em épocas diferentes, consequentemente por diferentes autores durante cerca de meio milénio. A compilação destes diversos textos, embora com pouco material da fonte E, teria ocorrido já após o regresso das elites nobres e sacerdotais do exílio forçado na Babilónia, compilação essa que corresponderá ao conteúdo e organização da *Torah* tal como chegou aos nossos dias.²⁸

Esta perspetiva, que até há poucos anos era aceite pela grande maioria dos eruditos nesta matéria, tanto judeus como cristãos, tem sido desafiada mais recentemente com base em argumentos de cariz literário. Nomeadamente, estudos em técnicas de composição oral e de transmissão de literatura oral

²⁶ O «P» na sigla vem da palavra alemã *priester* que quer dizer sacerdote ou de *priesterkodex* que significa «código sacerdotal».

²⁷ Em alguma literatura a sigla vem indicada como JEPD pois crê-se que a fonte «Deuteronomista» foi a última a ser escrita e agregada à *Torah*. Haveria assim um «Tetrateuco» constituído pelos livros de *Génese*, *Êxodo*, *Levítico* e *Números*, que foi compilado durante o período de exílio na Babilónia, ao qual foi adicionado o livro do *Deuterónimo* já após o regresso dos exilados à Palestina ou que, pelo menos, teria sido substancialmente aumentado nesta época.

²⁸ CLINES, David J. A. (1993). Pentateuch. Em METZGER, Bruce M.; COOGAN, Michael D., eds. *The Oxford Companion to the Bible*. Oxford: Oxford University Press, 580.

questionam a validade de que estes textos possam ter atingido tal extensão a partir de uma base tão fragmentada como é, designadamente, o caso do livro do *Gênesis*.²⁹ Também o tempo envolvido na produção da *Torah* e a época em que as diferentes fontes foram redigidas inicialmente têm sido questões colocadas no meio científico. Tal como desenvolve Mario Liverani

The legislative corpus is preserved entirely in “late” documents, from the exilic and post-exilic periods; this does not mean that all the material they contain is also from a late period. Their chronology can be partly recovered by an internal analysis, from the social context that their contents reflect, and by correlation with historical and prophetic texts. A diachronic sequence has long been established, scholars still diverge widely on various points.³⁰

A formação dos Profetas e dos Escritos

Embora a teoria de Wellhausen se aplique de uma forma mais direta à *Torah*, ela acaba por conformar toda a estrutura das Escrituras hebraicas, tanto sob o ponto de vista teológico e literário como também no seu enquadramento histórico e cronológico. A grande quantidade de textos incluídos nas partes *Nebi'im* e *Ketubim*, que corresponde a mais de três quartos do volume total da *Tanakh*, terá seguido de perto a lógica acima descrita, no que concerne à sua composição e sucessivas revisões até à forma fixada que se conheceu antes do final do século I. Para uma abordagem ligeira mas segura deste processo de composição segue-se aqui a estrutura adotada por Johan Konings.³¹

O primeiro grande bloco literário a ter ficado concluído após a reinstalação dos exilados na Palestina é o que constitui a chamada «historiografia deuteronomista» que, para além do próprio livro do *Deuteronomio*, abrange ainda os livros de *Josué*, *Juízes*, *Samuel* e *Reis*, os chamados «profetas anteriores». Os livros de *Esdras*, *Neemias* e *Crônicas* constituem o bloco que se costuma designar por «historiografia cronista». O mesmo se pode dizer dos oráculos dos profetas

²⁹ Para uma releitura atualizada e bem documentada da Hipótese Documental ver: BADEN, Joel (2012). *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis*. Londres: Yale University Press.

³⁰ LIVERANI, Mario (2009). *Israel's history and the history of Israel*. Londres: Equinox, 2009, 346.

³¹ Para maior desenvolvimento deste assunto ver com particular destaque o capítulo 4 (KONINGS, Johan (1999). *A Bíblia nas suas origens e hoje*, 2.^a ed. Petrópolis: Editora Vozes, 65-108).

Ageu e Zacarias que em igual tom convocam o povo para a reconstrução da cidade destruída particularmente o seu templo (*Ageu* 2,23; *Zacarias* 6,12). Estes livros teriam assim sido produzidos também após o regresso da Babilónia, mas só terão ficado prontos já mais perto do final do século IV AEC.³²

Os chamados «profetas posteriores» incluem os livros dos grandes profetas como *Isaías*,³³ *Jeremias*, *Ezequiel*, *Daniel*,³⁴ e ainda o livro dos *Doze Profetas*, correspondente aos chamados «profetas menores» como designado no cânone cristão. A data de produção destes escritos abrange um período relativamente extenso mas centra-se fundamentalmente, tal como os anteriores, no período pós-exílico.

Deve-se ainda mencionar o que Konings designa como «literatura para o culto». Segundo as suas palavras: «Nas primeiras décadas do judaísmo antigo se consolida o culto judaico para os tempos ulteriores. Como se colecionou a Torá e os Profetas para a leitura da sinagoga, recolhe-se também o acervo de hinos litúrgicos para o culto no novo Templo: os Salmos (do grego *psalmoi*; no hebraico é *tehillim*)». ³⁵ O *Saltério* é constituído por cinco partes, ou livros, e apresenta-se com uma diversidade de autores, embora o rei David seja notoriamente o seu principal colaborador. Na literatura sapiencial deve ainda ser dado destaque ao livro dos *Provérbios* geralmente atribuído a Salomão, mas que tal como os *Salmos*, é uma obra coletiva muito provavelmente com contributos até mesmo anteriores ao próprio rei que lhe dá nome.

Cânone e cânones: *Yahweh* fala a uma só voz?

A *Septuaginta* e sua presença no cristianismo

³² *Ibid.*, 98.

³³ Quanto à questão da formação e datação dos escritos compilados no livro de *Isaías* ver com mais detalhes: NEVES, Carreira das (2008). *O Que É a Bíblia?* Alfragide: Casa das Letras, 180-181.

³⁴ Segundo Joaquim Carreira das Neves este livro será um dos mais recentes na cronologia de produção da *Tanak*; nas suas palavras, «um estudo sério leva-nos à conclusão de que este Daniel nunca existiu e que a obra é uma construção fictícia, de catequese bíblica, para ajudar os judeus, perseguidos por Antíoco Epifânio, a não perderem a sua identidade, a sua fé» (*Ibid.*, 176).

³⁵ KONINGS, Johan, 104.

Porém, a questão da formação e constituição do corpo de escritos sagrados do judaísmo não termina aqui. A verdade é que *Tanak* com os seus 22 livros representa apenas uma das várias coleções destes textos. Esta multiplicidade de corpos ou cânones de escritos sagrados vai buscar a sua origem aos acontecimentos que sucederam o desmantelamento da estrutura política e religiosa na Palestina que tinha como epicentro a cidade de Jerusalém.

Em boa verdade, o que é muitas vezes designado como o exílio do povo judeu na Babilónia foi tudo menos um movimento unidirecional. A destruição física e social de uma malha territorial com identidade nacional não pode ser vista como uma mera deportação mas muito mais como uma dispersão, particularmente das elites dirigentes, religiosas e intelectuais. Um dos grandes polos de concentração de uma certa intelectualidade hebraica foi precisamente a cidade de Alexandria, no Egito, onde surgiu a primeira tradução grega das Escrituras entre a diáspora deste povo, a partir do ano 250 durante o reinado de Ptolomeu II. Mas à tradução dos livros já relativamente assumidos como sagrados em meados do século IV foram acrescentados outros livros de produção mais recente, entre o final do século III e apenas algumas décadas antes da era comum.

Do mito que esta tradução foi feita por 70 (ou 72)³⁶ anciãos trazidos expressamente de Jerusalém para Alexandria, de que esses mesmos anciãos teriam produzido versões exatamente iguais após terem trabalhado separadamente, até, no extremo oposto, se considerar que tal tradução nunca existiu, pelo menos no tempo e no local que lhe são atribuídos, há uma multiplicidade de versões deste processo, o que tem criado ao longo destes mais de dois milénios uma certa aura de mistério em torno deste corpo escriturístico, conhecido, pelas razões que se compreendem como versão dos *Setenta* ou *Septuaginta*.

³⁶ Estes valores são uma alusão ao que na época antiga era considerado o número de nações da Terra; supostamente os tradutores também eram originários de todas as doze tribos de Israel.

Não é relevante no âmbito deste trabalho escarpelizar as questões históricas e mesmo literárias em torno da produção da *Septuaginta*, uma vez que existe abundante literatura de suporte sobre o tema, mas mais importante é perceber em que medida o surgimento deste «novo cânone», que na verdade são diferentes cânones, acabou por influenciar o cristianismo. E, neste aspeto em particular, os cruzamentos são evidentes. Tão evidentes que talvez a característica mais identitária de cada uma das grandes famílias ou confissões em torno das quais os cristãos se estruturam é precisamente o «seu» cânone veterotestamentário, fazendo persistir uma evidente acrimónia entre si, a qual, apesar de tudo, já teve consequências mais gravosas.

Parecem não restar dúvidas de que a *Septuaginta* foi usada pelas primeiras gerações cristãs, já que o cristianismo se desenvolveu sobretudo em ambiente de língua grega, particularmente na Ásia Menor e mesmo na Europa. A este propósito Elias Oikonomos diz o seguinte

Both Judaism and Christianity began by simply using the deuterocanonical writings as part of the biblical canon. [...] The Septuagint was the first translation into Greek, the *lingua franca* of the time. It was intended for international use, and is thus an important witness to the fact that, as early as the mid-3rd century, the deuterocanonical writings (certain of them perhaps being given lower authority, cf. Josephus, *Contra Apionem* 1.8) were used quite unquestioningly.³⁷

Apesar de estes livros terem sido quase sempre incluídos nas edições – manuscritas e impressas – da tradução bíblica conhecida como *Vulgata Latina*³⁸ só foram declarados oficialmente como pertencendo ao *Antigo Testamento* para os católicos romanos, a partir do Concílio de Trento, em 1546, razão pela qual passaram a ser designados por *Deuterocanónicos*, ou seja, de «segundo cânone». Na tradição ortodoxa nunca foi tomada uma decisão formal sobre este assunto

³⁷ OIKONOMOS, Elias (1991). The Significance of the Deuterocanonical Writings in the Orthodox Church. Em MEURER, Siegfried, ed. *The Apocrypha in Ecumenical Perspective: The place of the late writings of the Old Testament among the biblical writings and their significance in the eastern and western church traditions*. Reading: United Bible Societies, 17.

³⁸ Na verdade, esta tradução preparada por São Jerónimo no início do século V numa primeira fase não incluiu no cânone do *Antigo Testamento* precisamente esses livros adicionais, os quais só existiam em língua grega.

uma vez que sempre foram usadas diversas listas das Escrituras em grego,³⁹ portanto com base na *Septuaginta*. Para todas as igrejas protestantes estes livros nunca foram reconhecidos como autoridade em matéria de fé, desde a Reforma do século XVI, mas foram por alguns reformadores traduzidos e explicitamente aconselhados como úteis para a formação pessoal dos fiéis, conforme está expresso na *Confissão de Fé de La Rochelle* de 1559. Foi por esta razão que até ao primeiro quartel do século XIX a grande generalidade das traduções e edições protestantes da Bíblia, incluíam estes livros em apêndice, sob a designação de *Apócrifos*.

Natureza e principais conteúdos dos livros *Deuterocanónicos*

Quase todos os livros designados como *Deuterocanónicos* foram escritos em períodos posteriores aos restantes livros tradicionalmente incluídos na *Tanak*. Todavia, os géneros literários de ambos os conjuntos não são muito diferentes.

Por exemplo, os dois livros dos *Macabeus* integram-se facilmente no género literário da historiografia cronista, embora abordem temáticas completamente distintas e nem sejam a continuação um do outro. Por seu lado, *Judite* e *Tobias*, tal como o livro de *Ester*,⁴⁰ revelam também um carácter histórico embora com elementos concernentes à expectativa do povo em relação ao seu destino. O género profético poderá estar menos presente no conjunto deste corpo literário, embora o livro atribuído a *Baruc*, secretário de Jeremias, e o livro

³⁹ A referência que aqui é feita a «diversas listas» é intencional uma vez que no mundo ortodoxo são efetivamente vários os cânones utilizados consoante a tradição histórica da sua fixação no seio das respetivas comunidades. Chega a ser praticamente impossível sistematizar, identificar e mesmo contabilizar o número de diferenças em cada lista uma vez que, em alguns casos, elas são subtis. Por exemplo, Rüger refere-se a pelo menos cinco diferentes cânones em relação ao *Antigo Testamento* ortodoxo: o da Igreja Grega que desejaria fazer prevalecer a sua opção em relação às outras igrejas, o da Igreja Etíope que é o mais extenso, o da Igreja Síria que tem entre si as formas Oriental e Ocidental, e ainda o da Igreja Arménia que praticamente corresponde ao católico romano da *Vulgata Latina* (RÜGER, Hans Peter (1991). *The Extent of the Old Testament Canon*. Em MEURER, Siegfried, ed. *The Apocrypha in Ecumenical Perspective: The place of the late writings of the Old Testament among the biblical writings and their significance in the eastern and western church traditions*. Reading: United Bible Societies, 151-160).

⁴⁰ Este livro consta também da secção dos *Deuterocanónicos* embora surja nela com um texto mais longo, escrito integralmente em língua grega.

de *Daniel*⁴¹ ressoem essa palavra profética. O género sapiencial encontra-se representado nos livros de *Sabedoria* e de *Ben Sira*, exemplares importantes na reflexão sobre a experiência, a cultura e a vida.⁴²

É o «Concílio de Jâmnia» uma produção do século XIX?

Tendo sido o judaísmo confrontado com esta pluralidade de cânones que foi alimentada no seu seio durante alguns séculos – é certo que em ambientes geográficos e culturais diferentes⁴³ – seria talvez de esperar que se tivesse mantido neste âmbito. Todavia, é precisamente no cristianismo que esta pluralidade é ainda hoje geradora de compreensões diferentes do que é Escritura. Já se notou sumariamente como foram evoluindo essas mesmas compreensões no contexto ortodoxo, romano e protestante. Mas como terá ela evoluído no judaísmo?

Para muitos historiadores e estudiosos na matéria, o encontro que ficou conhecido como «Concílio de Jâmnia» constituiu o passo final deste longo processo de formação do cânone das Escrituras judaicas. No entanto, esta leitura está longe de ser consensual pois a historiografia demonstra que para se chegar à ideia de uma tal reunião houve uma clara distorção das fontes rabínicas existentes.

A ideia de que teria havido uma reunião entre os principais líderes judaicos por volta do final do século I – portanto, já após a destruição do templo em Jerusalém no ano 70 do mesmo século –, numa cidade chamada Jâmnia (ou Javneh ou ainda Jabneh), para determinar quais os escritos que deveriam fazer parte da sua listagem oficial,⁴⁴ surgiu quase em simultâneo apenas no fim do século XIX em ambiente académico cristão e não judaico. Deve-se aos

⁴¹ Tal como no caso de *Ester* também o livro de *Daniel* apresenta um texto mais longo na sua versão grega.

⁴² Para uma leitura mais aprofundada sobre este tema ver o capítulo 5 de KONINGS, Johan, 109-126. Ver ainda: BRUCE, F. F. (1988). *The Canon of Scripture*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 48.

⁴³ Esta diferença nota-se até nas designações muitas vezes usadas para classificar os dois grandes grupos de escritos: ao «cânone curto» de 22 livros é chamado *Cânone Palestino* enquanto o «cânone longo» com origem na *Septuaginta* é chamado *Cânone Alexandrino* por ter surgido naquela cidade.

⁴⁴ Nesta reunião teria sido reconhecida finalmente a canonicidade dos livros de *Eclesiastes* (ou *Kohelet*) e do *Cântico dos Cânticos*.

investigadores britânico H. E. Ryle e dinamarquês Frants Buhl, ambos orientalistas, esta conclusão, embora se perceba pela sua própria linguagem a tentativa de transpor conceitos culturais e até organizacionais típicos do cristianismo para o judaísmo. Por exemplo, Buhl refere-se a este encontro como um «sínodo» enquanto a designação que acabaria por se fixar foi a de «concílio», conceitos que não se encontram facilmente na literatura judaica. As conclusões de Ryle e Buhl vão beber a um trabalho publicado alguns anos antes mas que tinha ficado praticamente oculto da comunidade científica. Deveu-se esse estudo ao historiador judeu Heinrich Graetz que apontava efetivamente para um processo de decisão final mas que teria ocorrido em duas fases. Nas palavras de D. E. Aune: «... Graetz proposed a two-stage process whereby the third section of the Jewish scriptures, the Writings, were defined. The first stage was achieved shortly before the first Jewish revolt (ca. 65 CE), while the final stage was reached only at Javneh, ca. 90 CE».⁴⁵ Não é possível, contudo, encontrar evidências científicas que confirmem esta asserção.

Esta aliás tem sido a tendência desde que os trabalhos do biblista norte-americano Jack P. Lewis começaram a questionar, a partir dos anos 60 do século XX, esta ideia já tão difundida da realização de tal «concílio». De todo o modo, é o próprio Lewis que defende que, mesmo sem se dever impor conceitos cristãos à natureza e formato de iniciativas ou realizações de outros ambientes religiosos, algo deve ter acontecido em Jâmnia por volta da data que é tradicionalmente apontada como tendo ocorrido tal reunião.

O que provavelmente terá existido em Jâmnia foi mais uma academia, a qual ganhou maior protagonismo após a destruição do centro da vida religiosa e social judaica em Jerusalém. É mais plausível concluir que, enquanto funcionou, esta academia rabínica terá debatido a questão do cânone judaico, particularmente no que dizia respeito aos textos a incluir na sua terceira secção – *Ketubim* – pois, pelo menos em relação à composição da *Torah* nunca existiram

⁴⁵ AUNE, D. E. (1991). On the Origins of the «Council of Javneh» Myth. *Journal of Biblical Literature*. Vol. 110, n.º 3, 492.

quaisquer dúvidas. O que parece claro após 40 anos de profunda investigação de Lewis e outros autores é que não é honesto concluir que em Jâmnia terá havido uma reunião de líderes judaicos nos moldes em que se popularizou e é mesmo de duvidar que, a terem existido discussões sobre o encerramento do cânone das Escrituras judaicas, esta questão tenha ficado definitivamente resolvida.⁴⁶

Bíblia Hebraica: um assunto encerrado ou uma disputa cristã?

Isto não quer, no entanto, dizer que a definição do que é efetivamente o cânone das Escrituras judaicas não tenha ocorrido e não seja um assunto relativamente encerrado ao contrário do que sucede no cristianismo. Deve-se, todavia, muito mais a um processo histórico do que a um acontecimento singular como teria sido a realização de um «concílio» em Jâmnia ou em qualquer outro lugar.

A própria evidência que decorre de uma quantidade significativa de manuscritos do chamado *Texto Massorético*, correspondentes a vários séculos de produção, nomeadamente entre os séculos VI e X,⁴⁷ aponta para que a *Tanakh* de 22 livros tivesse ficado definida há muitos séculos não constituindo, assim, ponto de discórdia para as diferentes sensibilidades judaicas. Outras evidências históricas apontam nesse mesmo sentido como explica, por exemplo, Robert Newman

Rabbinical literature [...] is also in agreement with this testimony. In the Babylonian Talmud, completed by about A.D. 550, we read: "Our Rabbis taught: Since the death of the last prophets, Haggai, Zechariah, and Malachai, the Holy-Spirit departed from Israel," so that inspiration was thought to have ceased long before the beginning of the Christian era. Among earlier Talmudic material, there is a Baraitha (from about A.D. 200) which likewise assigns the Scripture to ancient authors, but also explicitly names the books of the Old Testament and gives a total of twenty-four books by using

⁴⁶ Para um estudo mais aprofundado da investigação que tem sido realizada por Jack P. Lewis e outros autores, ver: GORDON, Timothy (2007). *The Jewish "Council" of Jamnia and Its Impact on the Old Testament Canon and New Testament Studies*. [acedido 6 Julho 2020] em <URL http://www.academia.edu/download/33511377/The_Jewish_Council_of_Jamnia_and_Its_Importance_for_New_Testament_Studies.pdf>.

⁴⁷ ALVES, Herculano, 40.

the scheme mentioned above except for treating Judges and Ruth, Jeremiah and Lamentations as separate entities. As in Josephus, the books are also grouped in three classes. The first is the Pentateuch, as in Josephus, but the other two are different: the second section, called “prophets,” contains Joshua, Judges, Samuel, Kings, Jeremiah, Ezekiel, Isaiah, and the twelve Minor Prophets in that order, whereas the third section, called “writings,” contains the remainder of our familiar Old Testament.⁴⁸

Trata-se, pois, como claramente se percebe do corpo de escritos de que se tem vindo a falar desde o início deste capítulo e não de qualquer outra listagem decorrente designadamente da *Septuaginta*. Toda a literatura científica mais atual aponta, pois, para a inexistência de um evento que possa ser considerado um «concílio» ou um «sínodo» talvez mesmo até uma mera reunião. É importante notar que naturalmente na época em que é descrito este encontro o Sinédrio já não estaria a funcionar em Jerusalém mas nenhuma fonte menciona que esta poderia ter sido uma reunião desse órgão,⁴⁹ o qual, para além do mais, não detinha esse tipo de competências.

Apenas duas notas adicionais em relação às necessárias interseções deste tema com o cristianismo. Em primeiro lugar, deve-se ter em consideração que a cidade de Jâmnia foi importante não só para o período de recomposição do judaísmo, naturalmente abalado pela destruição de Jerusalém, como também para uma maior definição, isto é uma clarificação, uma «separação de águas», entre judaísmo e cristianismo. O próprio judaísmo, que até então tinha sido relativamente tolerante com os cristãos que se reuniam nas suas sinagogas, é precisamente em Jâmnia que dá um claro sinal de desconforto ao decidir expulsar os cristãos da sinagoga local.⁵⁰ Não é, por isso, de excluir a possibilidade de o «evento» de Jâmnia que contribuiu certamente para a clarificação do corpo «oficial» das Escrituras judaicas ter sido uma iniciativa

⁴⁸ NEWMAN, Robert C. (1976). The Council of Jamnia and the Old Testament Canon. *Westminster Theological Journal*. Vol. 38, n.º 4, 320.

⁴⁹ Embora seja de notar que a literatura rabínica aponte para o facto de, no período entre 70 e 135, Jâmnia ter sido por duas vezes a sede do Grande Sinédrio (*Ibid.*, 327).

⁵⁰ BROWN, Schuyler (1980). The Matthean Community and the Gentile Mission. *Novum Testamentum*. Vol. 22, n.º 3, 212.

com um pendor anticristão até porque estes, como já foi referido, iam progressivamente preferindo o corpo de textos da *Septuaginta* grega que conflitava com a *Tanakh* hebraica e aramaica.

Uma segunda nota diz respeito à posição de defesa dos resultados do «Concílio de Jâmnia» que tem sido feita pelas mais diversas expressões do protestantismo, particularmente desde que no século XIX surgiram as interpretações que conduziram ao que muitos consideram não passar de um mito. É de notar que há nessa defesa uma certa inconsistência pois não só Jâmnia parece ser um símbolo de «anticristianismo» – que é até justificável pelo ambiente de conflito que se viva na época – como também pelo facto de no protestantismo se recorrer a uma suposta validação judaica para o que considera ser o «seu» cânone do *Antigo Testamento*, quando em simultâneo não reconhecer a autoridade dos concílios cristãos para o estabelecimento do cânone do *Novo Testamento*.

As «Escrituras cristãs» em contexto

Especificidades em contraponto às Escrituras hebraicas

É substancialmente diferente o contexto de formação e, enfim, toda a estrutura das Escrituras exclusivamente cristãs, geralmente designadas por *Hē Kainē Diathékē*, ou seja «a Aliança em grego (*koinē*)», conhecidas geralmente por *Novo Testamento*. As abordagens mais tradicionais apontam para que estes escritos tenham sido produzidos num espaço inferior a meio século, todos durante o século I, mais concretamente entre cerca de 48 e 96, com os evangelhos e outra literatura joanina a surgir entre 65 (*Marcos*) e depois de 90 (*João*),⁵¹ os escritos paulinos entre 48 (*Gálatas*) e 65 (epístolas pastorais)⁵² e os restantes textos, entre os quais *Hebreus*,⁵³ certamente antes da destruição de

⁵¹ BRUCE, F. F. (2000). *The New Testament Documents: are they reliable?*, 6.^a ed. Leicester: Inter-Varsity Press, 17.

⁵² *Ibid.*, 18-19.

⁵³ *Ibid.*, 15.

Jerusalém em 70. O recurso à crítica textual conduz ao alargamento destas balizas cronológicas em algumas décadas. De acordo com Carreira das Neves: «O eixo temporal [...] começa pelo ano 50 d.C. com a primeira carta de S. Paulo aos Tessalonicenses e termina entre os anos 120-130 d.C. com a segunda carta de S. Pedro».⁵⁴

De todo o modo, enquanto as Escrituras hebraicas experimentaram um longo processo de formação, poderia mesmo dizer-se maturação, muito centrado na identidade nacional de um povo, as Escrituras cristãs resultam de um movimento muito rápido, urgente, quiçá, quase exclusivamente focado numa personalidade – Jesus – que, embora pertencente ao povo da *Tanak*, mitiga, de algum modo, os seus padrões expectáveis de comportamento ético e religioso, particularmente no contexto temporal em que se insere. Curiosamente, ou não, o estabelecimento de uma teologia baseada na *Diathékē*, portanto uma teologia cristã, experimentou um processo longo de conceptualização e afirmação. Tal como explica Jens Schröter

... for the conception of a theology of the New Testament, one must take into account the – actually self-evident – fact that the New Testament texts did not yet possess their status as texts that were binding for the Christian church at the time of their emergence, but first obtained this in a lengthy process. The reason for conferring this special status on them was that they were regarded together as an adequate expression of the faith of the early church. It follows from this – as has already been shown with the example of the Jesus tradition and Acts10 – that the “canonical” meaning that the relevant texts obtained in their placement together with other writings cannot be identical with the historical function that they possessed at the time of their emergence. Thus, one must distinguish between the historical status and the canonical status of the New Testament texts, even though there is certainly a connection between the two.⁵⁵

Numa outra dimensão, há ainda a referir que as Escrituras hebraicas fazem uso essencialmente de uma língua fundamental de comunicação – apesar

⁵⁴ NEVES, Carreira das (2016). *Ler a Bíblia no Século XXI*. Barcarena: Presença, 71.

⁵⁵ SCHRÖTER, Jens (2013). *From Jesus to the New Testament: Early Christian Theology and the Origin of the New Testament Canon*. Waco: Baylor University Press, 331.

de também se recorrer ao aramaico em perícopes muito concretas –, que é a língua materna dos seus autores, os quais são, em grande parte, personalidades de uma certa elite política, social, religiosa e até económica. Já as Escrituras cristãs recorrem a uma *língua franca* como meio de transporte, ou seja, uma classe de grego não erudito,⁵⁶ língua segunda da quase totalidade dos seus presumíveis autores, dado que, em bom rigor, a maior parte deles são efetivamente anónimos ou, pelo menos, personalidades relativamente invisíveis para a sociedade judaica da época.

Quase metade da *Diathēkē*, a primeira parte chamada de *Evangelhos*, destina-se fundamentalmente a reproduzir os diálogos e os discursos de Jesus, através de «repórteres» incógnitos. É certo que a outra parte substancial desses escritos se devem a um judeu com cidadania romana, Saulo, cujo nome é transformado em Paulo, que empreendeu como tarefa fundamental decifrar os ensinamentos de Jesus, com quem não conviveu e nem sequer terá conhecido.

Embora não seja essencial à sua qualificação teológica ou lhe confira relevância dogmática, há um outro detalhe não despidendo no que concerne à dimensão cultural do texto. Se é certo que o local de escrita de uma parte significativa dos seus textos corresponde ao mesmo das Escrituras hebraicas – a Palestina – as Escrituras cristãs não estão aí confinadas, uma vez que incluem textos escritos na Europa, território que não faz parte do contexto geográfico da parte mais extensa da *Bíblia*.

Estrutura e organização interna

Tal como se verifica nas mais variadas edições compiladas das Escrituras hebraicas, também as edições das Escrituras cristãs não apresentam a sequência dos livros com base na cronologia da sua escrita, pelo que preferem

⁵⁶ Este conceito é, de certo modo, colocado em causa por Frederico Lourenço que considera que os autores da *Diathēkē* utilizaram exatamente a mesma língua que outros autores helénicos de séculos anteriores e mesmo posteriores; porém, Lourenço também reconhece que há diferenças em relação ao grego de autores clássicos, entre os quais Platão, nos séculos V-IV AEC. Para mais detalhe sobre este assunto, ver: LOURENÇO, Frederico (2016). O grego dos Evangelhos e a presente tradução. Em *Bíblia: Novo Testamento – Os Quatro Evangelhos*. Lisboa: Quetzal, Vol. I, 39.

seguir um arranjo temático ou mesmo autoral. Há, em relação à *Diathēkē*, uma unanimidade dentro da diversidade confessional cristã, quanto aos livros que o constituem, não se verificando o mesmo quanto às Escrituras hebraicas pois há clivagens na afirmação do seu cânone entre judeus, protestantes, católicos e ortodoxos, como já se abordou.

Esta quase plena concordância para as Escrituras cristãs conseguida ao longo de cerca de dois milénios é demonstrativa da importância que a *Diathēkē* tem para todos os cristãos. Pode-se dizer que os seus textos são fundamentalmente de dois géneros: a literatura histórico-narrativa, que inclui os relatos da vida de Jesus (*Marcos, Mateus, Lucas, João*) e o livro dos *Atos dos Apóstolos*, ao qual é atribuída a mesma autoria do terceiro evangelho, que versa sobre a nascente comunidade cristã; e, a literatura epistolar que agrega as cartas atribuídas a Paulo (*1-2 Tessalonicenses, 1-2 Coríntios, Gálatas, Romanos, Filipenses, Colossenses, Efésios, Filémon*), para além de as designadas epístolas pastorais (*1-2 Timóteo, Tito*) cuja autoria paulina é posta em causa pela crítica textual, a carta aos *Hebreus*, e as chamadas Cartas Universais (*Tiago, 1-2 Pedro, Judas 1-2-3 João*); existe ainda o livro do *Apocalipse*, que congrega narrativa e um estilo precisamente designado por apocalíptico à semelhança de alguns textos proféticos das Escrituras hebraicas.⁵⁷

A necessidade de um cânone para os cristãos foi óbvia logo a partir do século I pois as comunidades nascentes tinham necessidades internas e externas em saber quais os livros que deviam ser lidos. Os desenvolvimentos históricos do início do cristianismo, que incluíram as perseguições que tiveram de enfrentar, foram também motivos importantes para a formação de uma lista de livros canónicos.⁵⁸ A compilação e reconhecimento dos livros canónicos não foi um processo absolutamente uniforme e linear; alguns dos livros que vieram

⁵⁷ KONINGS, Johan, 151-166.

⁵⁸ GEISLER, Norman; NIX, William, 99-100.

a integrar o cânone ainda se encontravam a ser escritos quando já estava em curso o esforço dessa compilação.⁵⁹

Evidências documentais

Quase que em contraste com as suas aparentes fragilidades estruturais, estes escritos são os que histórica e materialmente apresentam maior base documental, quando comparados com qualquer outra obra do período clássico ou pré-clássico,⁶⁰ sendo ainda, de forma clara, os escritos sagrados mais citados e dissecados. Mesmo obras muito mais recentes com igual impacto na historiografia mundial estão longe de ter a quantidade de manuscritos que suportam a quase plena reconstituição do texto que os estudiosos têm conseguido alcançar. Na completa falta de autógrafos, é legítimo discutir se algum dia será possível reconstituir o texto integral das Escrituras cristãs – ou mesmo se este é um problema fundamental no âmbito da crítica textual –,⁶¹ embora esta dificuldade se coloque igualmente em relação a outros escritos sagrados ou mesmo de outra natureza.

Retomando a afirmação inicial, essa falta de autógrafos é certamente amenizada pelo impressionante número de cópias manuscritas que foram sendo produzidas inicialmente em papiro e a partir do século IV fundamentalmente em pergaminho, um material certamente mais resistente e duradouro. O maior grupo de manuscritos inclui cerca de 2.800 peças escritas em língua grega, apenas em escrita cursiva, ou seja, em letras minúsculas, que datam entre os séculos XI e XIV. A estes acrescem apenas 94 papiros, a maior parte dos quais localizados já durante o século XX, e que estão preservados fundamentalmente em fragmentos, dada a fragilidade do material em que foram originalmente

⁵⁹ BONILLA ACOSTA, Plutarco (2001). *The Canon of the New Testament*. Em OMANSON, Roger, ed. *Discover the Bible: a manual for biblical studies*. Reading: United Bible Societies, 182.

⁶⁰ MCDOWELL, Josh (1996). *Evidência que Exige um Veredito: evidências históricas da fé cristã*, 3.^a ed. São Paulo: Candeia, Vol. I, 52-55.

⁶¹ CLARKE, Kent D. (1999). *Original Text or Canonical Text? Questioning the Shape of the New Testament Text We Translate*. Em PORTER, Stanley E.; HESS, Richard S., eds. *Translating the Bible: Problems and Prospects*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 281-322.

produzidos. Conhecem-se ainda 274 manuscritos unciais, portanto, escritos exclusivamente com letras maiúsculas.⁶² Há ainda a considerar manuscritos que foram preservados noutras línguas, como tal resultantes de traduções primitivas da *Diathḗkē*. Essas línguas incluem o siríaco, o latim e o copta.

***Qur'ān*: texto(s) e seu(s) contexto(s)**

Um livro para ler ou uma mensagem a compreender?

Não há como ignorar a dependência do cânone alcorânico de muitos dos conteúdos narrativos tanto das Escrituras hebraicas como das cristãs, pelo que tem todo o interesse um estudo comparativo dos processos de formação de ambos os *corpora* literários, com destaque para as suas semelhanças mas também para muitas das suas dissemelhanças. O importante é que as semelhanças narrativas que podem ser identificadas na literatura alcorânica produzida séculos depois quer da *Tanakh* quer da *Diathḗkē*, não a tornam numa mera cópia das anteriores. Não só o contexto espaço-temporal é completamente diferente como também são diferentes os processos e, concomitantemente, as leituras que dela se farão.

Tal como afirma Stefan Wild «the Qur'ān is the most meta-textual, most self-referential holy text known in the history of world religions»,⁶³ o que significa que quando se lê as Escrituras islâmicas não se deve considerar exclusivamente os seus textos mas também a constante interpretação que deles se faz no próprio texto. É como se fosse possível dispensar o rigor hermenêutico, tão importante, por exemplo, para uma leitura séria das Escrituras judaico-cristãs. Esta natureza «auto-declarativa», nas palavras de Wild, é uma constante ao longo do texto alcorânico, mas talvez tenha a sua

⁶² OMANSON, Roger L.; OMANSON, Roger (2001). The Text of the New Testament. Em *Discover the Bible: A Manual for Biblical Studies*. Reading: United Bible Societies, 137.

⁶³ WILD, Stefan, ed. (1996). *The Qur'ān as Text*. Leiden: Brill, 140.

maior expressão no termo *kitāb*, uma palavra árabe bastante comum, mas cuja tradução não se configura fácil, podendo pobremente ser rendida como «livro». Nas suas 261 ocorrências ao longo de toda a Escritura islâmica acaba por conter inúmeros significados, que variam desde o inventário divino de todo o processo criativo até ao registo escatológico detalhado de cada ação humana.⁶⁴

Nesse sentido se o próprio *Qur'ān* é *kitāb*, então não pode ser separado desse fluxo que emana do ser divino perpassando para a concretude humana. Se ambas as palavras são meros sinónimos ou indicação desse carácter estrutural quase misterioso ou indecifrável das Escrituras islâmicas é tema de contínua pesquisa e reflexão, não só no âmbito dos estudos alcorânicos como também dos textos sagrados em geral.

Assim sendo, poder-se-ia afirmar que o chamado «argumento circular» – *circulus in probando* – que muitas vezes às Escrituras judaico-cristãs é apontado como fragilidade, pelo menos desde os tempos de David Hume, torna-se quase obrigatório para a compreensão do complexo literário islâmico. Neste sentido, para além de se revelar difícil uma hermenêutica dos textos islâmicos, como já acima referido, é igualmente árduo um exercício apologético ao estilo cristão, com base no texto alcorânico.

A formação das Escrituras islâmicas e seu contexto

Para melhor se tentar compreender as dificuldades antes afloradas é importante recapitular o processo de formação das Escrituras islâmicas bem como o seu contexto histórico. Esta afirmação é só por si contestável atendendo exclusivamente à própria reivindicação islâmica em sua origem, pois se o *Qur'ān* é considerado a transcrição literal da palavra de Deus revelada ao profeta Maomé no século VII, não é ela própria enquadrável na história. Aliás, existem diferentes tradições islâmicas que apontam para o facto de esta mesma palavra ter sido revelada em mais de uma ocasião ao longo dos tempos, por via

⁶⁴ MCAULIFFE, Jane Dammen, ed., 2.

de outros profetas. Nesse sentido, o contexto histórico para o muçulmano aplica-se certamente ao profeta e a toda a tradição da literatura *sīra*⁶⁵ e não propriamente à «palavra de Deus», o *Qur'ān*.

Fazendo fé na narrativa tradicional das origens islâmicas,⁶⁶ Maomé pertenceu à tribo de *Quraysh*, que dominou a cidade de Meca, a oeste da península arábica, precisamente na região em que o profeta teria nascido por volta da segunda metade do século VI. Dada a pobreza documentada dos solos agrícolas naquela região a tribo *Quraysh* teria sobrevivido e mesmo prosperado fundamentalmente com base no comércio de caravanas e na gestão de um grande santuário cujo elemento central era uma pedra cúbica construída, conhecida por *Ka'ba*. É a própria literatura *sīra* que apresenta este culto em Meca como uma devoção pagã, dedicada ao deus *Hubal*, pelo que o ambiente religioso em que Maomé nasceu e foi educado era fortemente pagão. Acrescente-se que tal santuário estava cercado por uma área sagrada que incluía toda a cidade de Meca. Porém, dadas as fortes redes comerciais do *Quraysh* não lhes interessava hostilizar os outros povos que os procuravam por razões económicas, pelo que usavam de grande tolerância em relação a outras práticas religiosas.

Maomé cresceu neste ambiente religioso, mas também social e económico, embora a sua educação tenha sido entregue a um tio paterno, *Abū Ṭālib*, já que ficou órfão, de pai, ainda antes de nascer, e, pouco depois, da própria mãe. Ainda através da literatura *sīra* sabe-se que Maomé participou ativamente na vida comercial de Meca durante a sua juventude, mas também apresentava uma forte devoção religiosa, o que lhe conferiu qualidades éticas e

⁶⁵ A designada literatura *sīra* representa o vasto acervo que foi sendo produzido ao longo dos séculos que consagra tradições altamente elaboradas precisamente acerca do contexto em que as Escrituras islâmicas foram produzidas. Esta literatura acabou por formar uma detalhada biografia de Maomé, contendo a sua receção das revelações consagradas no *Qur'ān*, bem como, embora menos presente, a codificação dessa revelação nos anos seguintes à morte do profeta até chegar ao texto alcorânico como existe hoje. Para maior detalhe sobre esta literatura é indispensável consultar obras como: HINDS, M. (1979-2002). *Maghāzī*. Em *Encyclopaedia of Islam*, nova ed. (11 vols). Leiden: Brill, Vol. V, 1,161-164; RAVEN, W. (1979-2002). *Sīra*. Em *Encyclopaedia of Islam*, nova ed. (11 vols.). Leiden: Brill, Vol. IX, 660-663; HOROVITZ, J. (2002). *The earliest biographies of the Prophet and their authors*. Princeton: Darwin Press.

⁶⁶ Segue-se aqui em resumo os destaques narrativos considerados relevantes em: DONNER, Fred M. (2006). *The Historical Context*. Em MCAULIFFE, Jane D., ed. *The Cambridge Companion to the Qur'ān*. Cambridge: Cambridge University Press, 23-39.

morais apreciáveis. Foram, aliás, essas mesmas qualidades que atraíram a atenção de uma viúva de posses, *Khadīja*, que o viria a contratar para gerir o seu negócio de caravanas e com quem viria mais tarde a consorciar-se.

Ou seja, seguindo até uma certa tradição bíblica, foi já um homem maduro para a época, com cerca de 40 anos, que Maomé se começou a dedicar mais à meditação, retirando-se ocasionalmente para os arredores de Meca. Durante um desses retiros, começou a ter visões e a ouvir vozes que supostamente o apontavam como escolhido de Deus para receber a palavra divina. Embora temente e até renitente em relação a esse papel, numa fase inicial, é a sua esposa que o incentiva a assumir, no fundo, essa responsabilidade como profeta. Ao contrário do que desejaria o próprio Maomé, essas vozes e visões não o terão abandonado, chegando mesmo a memorizar de forma indelével algumas das afirmações feitas pela voz divina no decurso desses retiros. E são precisamente esses passos memorizados pelo profeta que, segundo a narrativa tradicional acabaram por ser redigidas pelos seus seguidores, para mais tarde formar o *Qur'ān*.

A mensagem fortemente anti pagã anunciada por Maomé e pelos seus seguidores iniciais obviamente causou repulsa e oposição do ambiente religioso que os rodeava. Daí surgiu naturais perseguições o que levou a que alguns dos seguidores do profeta buscassem refúgio no reinado cristão da Abissínia. Porém, o próprio profeta sempre conseguiu manter alguma segurança dada a proteção oferecida pelo seu tio, embora a morte deste seu familiar bem como da sua esposa, sensivelmente na mesma época, o tenham tornado mais vulnerável. É a partir deste ponto que Maomé começa a procurar apoio fora de Meca. Em 622, Maomé e os seus mais próximos seguidores acabam por deixar Meca e deslocar-se para *Yathrib*, que passou então a ser conhecida como Medina. Este é considerado o momento nascente da tradição religiosa islâmica.

Embora paulatinamente Maomé se venha a estabelecer como líder político, e naturalmente religioso, da cidade, não foi sem esforço que ele foi

construindo o que se pode designar efetivamente como «comunidade», dada a forte variedade étnica, e por consequência religiosa, daquela região, que incluía grupos judeus com preponderância social e económica. Aliás, esta presença de judeus não é despicienda em todo este processo, pois naturalmente a reivindicação de Maomé de que era profeta na linhagem de Abraão, Moisés e José não foi facilmente digerível por estes.

Sempre com base na literatura *sīra*, ao longo da sua vida o profeta terá continuado a receber revelações. Mas é só nos séculos seguintes ao seu desaparecimento que os muçulmanos desenvolveram toda uma «ciência» designada por *asbāb al-nuzūl*, literalmente «ocasiões de revelação», cujo objetivo era identificar o contexto histórico das passagens do *Qur'ān*. Em resumo, pode dizer-se que os eruditos muçulmanos classificam as *sūra* como sendo «Makkan» ou «Madinan», dependendo de quando pensam terem sido reveladas. Desta classificação subjaz que conhecer o contexto em que um determinado versículo foi revelado diz algo importante para o compreender e para lhe conferir autoridade.⁶⁷

Fixação e transmissão do *Qur'ān*

As fontes islâmicas não são absolutamente coincidentes em relação ao processo de fixação e transmissão inicial dos seus escritos sagrados. Por um lado, denota-se uma forte tendência das fontes conhecidas para realçar a natureza oral da transmissão dos textos alcorânicos, ou seja, que tais revelações foram recebidas pela primeira vez por Maomé, de forma oral, e que foram posteriormente recitadas por si aos seus seguidores, os quais, por sua vez, também as memorizaram. A própria palavra *qur'ān* parece significar «recitação»,

⁶⁷ Alguns exemplos apontados são: Sura 8 (Sūrat al-Anfāl, «Os Espólios») apresentada por exegetas como tendo sido revelada imediatamente após a Batalha de Badr, para lidar com as questões resultantes do espólio apreendido naquela batalha; Sura 4 (Sūrat al-Nisā' «As Mulheres»), no verso 3 permite que os muçulmanos despossem até quatro mulheres, está relacionado com o rescaldo da Batalha de Uhud, quando as pesadas perdas entre os crentes deixaram muitas mulheres órfãs ou viúvas; SuraQ 2 (Sūrat al-Baqara, «A Vaca»), os versos 142-145 comentam a mudança da *qibla*; Sura 24 (Sūrat al-Nūr, «Luz»), os versos 11-20 abordam os rumores escandalosos que foram postos a circular por alguns dos «hipócritas» contra 'Ā'isha, a esposa do profeta (*Ibid.*, 30).

em particular tendo em vista fins litúrgicos. Por outro lado, as Escrituras islâmicas também se referem frequentemente a estas revelações como *al-kitāb*, vocábulo que, como já antes referido, se poderá traduzir como «o livro», apesar de esta palavra também poder ser tida como uma alusão a um arquétipo celestial escrito celestial e não propriamente ao texto terreno que se conhece na sua expressão material: seria assim mais uma mensagem divina do que um texto.

Todo o processo de fixação e transmissão do texto alcorânico que é aqui impossível de escarpelizar⁶⁸ desemboca numa questão verdadeiramente importante e central no contexto dos estudos contemporâneos das Escrituras islâmicas. Essa questão é se o cenário árabe descrito pela literatura *sīra* é o contexto histórico real em que o *Qur'ān* emergiu. A ascensão nas últimas décadas de uma escola altamente cética de análise histórica a respeito das origens do Islão, incluindo da própria literatura *sīra*, impõe uma séria dúvida em relação a todo o trabalho anteriormente desenvolvido e que era dado como garantido.

A literatura *sīra* como chave hermenêutica do *Qur'ān*?

A relação entre a literatura *sīra* e o *Qur'ān* permanece algo misteriosa ou, pelo menos, controversa na opinião de alguns autores. Numa perspectiva mais radical alguns estudiosos defendem que a literatura *sīra* não pode ser considerada material independente dos escritos islâmicos mas que teria sido «fabricada» precisamente para o texto alcorânico poder ter algum tipo de explicação.⁶⁹ Outros autores partilham uma visão menos extrema mas ainda assim crítica da visão tradicional que faz coincidir temporalmente a literatura *sīra* com a fixação do *Qur'ān*. É, pois, um problema complexo que continua em aberto. De acordo com Fred M. Donner que tem estudado profusamente este tema

⁶⁸ Estas questões são tratadas de forma mais profusa em: NÖLDEKE, Th. (1860). *Geschichte des Qorāns*. Göttingen: Dieterich; WATT, W. M. (1970). *Bell's Introduction to the Qur'ān*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 40-56.

⁶⁹ DONNER, Fred M., 34.

There is evidence to support the contention that some reports in the *sīra* literature are of dubious validity and may, in fact, have originated in the need to invent a supposed historical context for exegetical readings of particular verses. This evidence includes such things as inner contradictions in the *sīra* narratives, the presence of numerological symbolism, structural hints that some of the *sīra* stories originated in exegesis of the *Qur'an*. There is also evidence of a desire to generate an idealised view of Muḥammad or to elaborate on biblical tropes. On the other hand, there is evidence to support the contention that the *sīra* narratives originated independently of the *Qur'an* and were linked to the exegetical process only at a secondary stage.⁷⁰

Um dos aspetos relevantes para este estudo tem a ver com o impacto que estas considerações têm na relação que geralmente se estabelece entre o *Qur'an* e as outras religiões abraâmicas, designadamente o judaísmo e o cristianismo. Investigações mais recentes sobre este tema sugerem que se considere o contexto religioso mais amplo no Médio Oriente durante a antiguidade tardia para aí se encontrar o cenário histórico e intelectual das Escrituras islâmicas, não o reduzindo apenas ao contexto árabe. Fazendo-o não se pode ignorar a importância de fenómenos religiosos que se generalizaram nessa época no oriente, tais como a piedade ascética, especialmente forte no cristianismo sírio, e movimentos apocalípticos, podendo ser encontrados ecos de ambos no Islão primitivo e consequentemente no *Qur'an*.

Um outro ponto ainda ligado ao relacionamento do islamismo com as outras religiões abraâmicas prende-se com o facto de poder haver registo de textos alcorânicos anteriores à revelação reclamada por Maomé, o que os aproximaria muito mais dos próprios textos das estruturas hebraico-cristãs. Isto, em parte, explicaria a relação histórico-narrativa entre todos esses textos e daria um quadro muito mais plausível de que Maomé e seus contemporâneos estiveram expostos a uma vasta panóplia de diferentes influências místicas e religiosas.

⁷⁰ *Ibidem*.

Conclusão

Não se configura viável abordar de forma séria e completa um tema tão amplo num trabalho, necessariamente sumário e abrangente como este. Porém, pretende-se levantar um conjunto de questões que não se esgotam no mero tratamento histórico da formação das Escrituras sagradas das religiões abraâmicas, mas que se projetam em questões muito importantes, desde logo do âmbito estritamente teológico, mas também do antropológico e sociológico. Este é um tema perfeitamente atual, e assim tem sido pelo menos desde os anos 70 e 80 do século passado, pois enquadra-se no papel fulcral das religiões no mundo atual, nomeadamente na sua ambição, pelo menos de alguns dos seus intervenientes, na construção de pontes que promovam o diálogo entre as mesmas.

A raiz do problema está em perceber como se podem alcançar esses desideratos quando se está perante tradições monoteístas, como o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, que na sua essência apresentam teologias notoriamente exclusivistas que muitos veem até como discriminatórias nos seus princípios. A fim de enfrentar o desafio da secularização abrangente, os investigadores do fenómeno religioso estão empenhados em explorar os recursos escriturísticos de cada uma destas tradições para neles poderem encontrar as referências textuais e as suas correspondentes interpretações, a fim de que de forma relevante possam acomodar as exigências da pluralidade nos compromissos religiosos humanos.

Embora o enunciado acima seja um desafio tremendo para as três religiões abraâmicas, o forte desenvolvimento do campo de estudos das ciências hermenêuticas e correspondentes metodologias exegéticas, tanto no campo judaico-cristão, com particular incidência desde o século XVIII, como no campo islâmico, nos séculos mais recentes são fortes indícios do seu compromisso em construir as pontes de que antes se falava. Não se pode ignorar – ignorá-lo, aliás, seria prestar um mau serviço à verdade – que existem interpretações

diferentes, e muitas vezes conflituosas, tanto em relação ao interior de cada um dos textos sagrados fundacionais destas religiões como na relação de uns com os outros. Desde logo, no seu contexto próprio não se pode ignorar como as questões de diversidade religiosa são abordadas nesses textos, bem como as questões da descrença, com óbvias consequências negativas, mesmo prejudiciais, para o bem-estar espiritual e moral da humanidade.

A história deve ser lida como tal, não sendo ela o fator de limitação mas sim a chave de leitura para se poder construir novas atitudes no tempo presente, sempre procurando antecipar um melhor porvir. O mundo é hoje uma realidade muito diversa e a humanidade não pode ficar refém de leituras consolidadas que, em muitos casos, resultam de um deficiente conhecimento do contexto histórico, social, político, económico, mesmo religioso, em que os textos religiosos fundadores foram produzidos. Mas se alguma coisa se pode aprender deste estudo é que esses mesmos textos não são só a sua produção mas também a sua fixação e transmissão. É imperioso que esses textos não sejam mera arqueologia, pois o melhor tributo que se lhes pode fazer é deixá-los falar ao presente século.

Bibliografia

- ALVES, Herculano (2016). *As Línguas da Bíblia: 23 Séculos de Traduções*. Lisboa: Esfera do Caos, Vol. 1.
- AUNE, D. E. (1991). On the Origins of the «Council of Javneh» Myth. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 110, n.º 3, 491-493.
- BADEN, Joel (2012). *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis*. Londres: Yale University Press.
- BONILLA ACOSTA, Plutarco (2001) The Canon of the New Testament. Em OMANSON, Roger, ed. *Discover the Bible: a manual for biblical studies*. Reading: United Bible Societies, 173-189.
- BOOMERSHINE, Thomas E. (1993). Biblical Megatrends: Towards a Paradigm for the Interpretation of the Bible in Electronic Media. Em KEE, Howard Clark, ed. *The Bible in the Twenty-First Century*. Filadélfia: Trinity Press International (Symposium Papers), 209-230.
- BROWN, Schuyler (1980). The Matthean Community and the Gentile Mission. *Novum Testamentum*, Vol. 22, n.º 3, 193-221.
- BRUCE, F. F. (1988). *The Canon of Scripture*. Downers Grove: Inter-Varsity Press.
- BRUCE, F. F. (2000). *The New Testament Documents: are they reliable?*, 6.^a ed. Leicester: Inter-Varsity Press.

- CLARKE, Kent D. (1999). Original Text or Canonical Text? Questioning the Shape of the New Testament Text We Translate. Em PORTER, Stanley E.; HESS, Richard S., eds. *Translating the Bible: Problems and Prospects*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 281-322.
- CLINES, David J. A. (1993). Pentateuch. Em METZGER, Bruce M.; COOGAN, Michael D., eds. *The Oxford Companion to the Bible*. Oxford: Oxford University Press, 579-582.
- DONNER, Fred M. (2006). The Historical Context. Em MCAULIFFE, Jane D., ed. *The Cambridge Companion to the Qur'ân*. Cambridge: Cambridge University Press, 23-39.
- ENGLER, Steven (2009). Translation, tradition and the eternal present of the sacred text. Em GOHN, Carlos; NASCIMENTO, Lyslei, eds. *A Bíblia e suas traduções*. São Paulo: Humanitas (Judaica), 225-239.
- GEISLER, Norman; NIX, William (1997). *Introdução Bíblica: Como a Bíblia chegou até nós*. São Paulo: Vida.
- GORDON, Timothy (2007). *The Jewish "Council" of Jamnia and Its Impact on the Old Testament Canon and New Testament Studies*. [acedido 6 Julho 2020] em <URL http://www.academia.edu/download/33511377/The_Jewish_Council_of_Jamnia_and_Its_Importance_for_New_Testament_Studies.pdf>.
- KONINGS, Johan (1999). *A Bíblia nas suas origens e hoje*, 2.^a ed. Petrópolis: Editora Vozes.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2008). *O Pensamento Selvagem*, 8.^a ed. São Paulo: Papirus.
- LIVERANI, Mario (2009). *Israel's history and the history of Israel*. Londres: Equinox.
- LOURENÇO, Frederico (2016). O grego dos Evangelhos e a presente tradução. Em *Bíblia: Novo Testamento – Os Quatro Evangelhos*. Lisboa: Quetzal, Vol. I, 39-48.
- MCAULIFFE, Jane Dammen, ed. (2006). *The Cambridge Companion to the Qur'ân*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MCDOWELL, Josh (1996). *Evidência que Exige um Veredito: evidências históricas da fé cristã*, 3.^a ed. São Paulo: Candeia, Vol. I.
- NETO, Geraldo Luiz de Carvalho (2009). As traduções bíblica e talmúdica: a figura do tradutor. Em GOHN, Carlos; NASCIMENTO, Lyslei, eds. *A Bíblia e suas traduções*. São Paulo: Humanitas, 81-101.
- NEVES, Carreira das (2008). *O Que É a Bíblia?* Alfragide: Casa das Letras.
- NEVES, Carreira das (2016). *Ler a Bíblia no Século XXI*. Barcarena: Presença.
- NEWMAN, Robert C. (1976). The Council of Jamnia and the Old Testament Canon. *Westminster Theological Journal*. Vol. 38, n.º 4, 319-349.
- OIKONOMOS, Elias (1991). The Significance of the Deuterocanonical Writings in the Orthodox Church. Em MEURER, Siegfried, ed. *The Apocrypha in Ecumenical Perspective: The place of the late writings of the Old Testament among the biblical writings and their significance in the eastern and western church traditions*. Reading: United Bible Societies (UBS Monograph Series, 6), 16-32.
- OMANSON, Roger L.; OMANSON, Roger (2001). The Text of the New Testament. Em *Discover the Bible: A Manual for Biblical Studies*. Reading: United Bible Societies, 135-153.
- ROSER, Max; ORTIZ-OSPINA, Esteban (2018). Literacy. Em *Our World In Data*. [acedido 5 Julho 2020] em <URL <https://ourworldindata.org/literacy/>>.
- RÜGER, Hans Peter (1991). The Extent of the Old Testament Canon. Em MEURER, Siegfried, ed. *The Apocrypha in Ecumenical Perspective: The place of the late writings of the Old Testament among the biblical writings and their significance in the eastern and western church traditions*. Reading: United Bible Societies (UBS Monograph Series, 6), 151-160.
- SCHRÖTER, Jens (2013). *From Jesus to the New Testament: Early Christian Theology and the Origin of the New Testament Canon*. Waco: Baylor University Press.
- STONE, Michael E. (1985). Three Transformations in Judaism: Scripture, History, and Redemption. *Numen*, Vol. 32, n.º 2, 218-235.

- SWEARINGEN, C. Jan (1986). Oral Hermeneutics during the Transition to Literacy: The Contemporary Debate. *Cultural Anthropology*, Vol. 1, n.º 2, 138-156.
- TAVARES, A. Augusto (1981). Versões Bíblicas: Equivalência Formal ou Equivalência Dinâmica? *Brotéria* (separata).
- WILD, Stefan, ed. (1996) *The Qur'ān as Text*. Leiden: Brill.