



`elyôn como hipóstase de Ahura Mazda – uma leitura de Dt 32,8-9

`elyon as hypostasis of Ahura Mazda
– a reading of Dt 32.8-9

Oswaldo Luiz Ribeiro*

Resumo

O artigo postula a hipótese de ler Dt 32,8-9 como narrativa politeísta e monolátrica, pós-exílica, escrita em contexto de subordinação político-cultural à hegemonia persa, de cujo império depende inegociavelmente a restauração e a preservação de Judá. Em contexto imperialista persa, a redação de Dt 32,1-43 responderia pela caracterização *sui generis* da teologia do texto: a despeito da teologia monolátrica plasmada na passagem e do horror manifestado diante da ideia de a nação de Yahweh cultivar outros deuses, a composição se vê obrigada a assumir a tese de que a exclusiva propriedade de Judá por parte de Yahweh deve-se a uma determinação de *`elyôn*, que se interpreta, então, como hipóstase de Ahura Mazda e que, em termos geopolíticos, encarna o próprio Império Persa. Assume-se, portanto, tratar-se Dt 32,8-9 da passagem político-teológica de legitimação do sistema político-teológico judaíta, à luz do sistema geopolítico persa.

Palavras-chave: Dt 32,8-9; Dt 32,1-43, Yahweh, *`elyôn*, Ahura Mazda

Abstract

The paper postulates the hypothesis of reading of Dt 32.8-9 as monolatrous and post-exilic narrative, written in context of political and cultural subordination to the Persian hegemony, whose Empire depends relentlessly on the restoration and preservation of Judah. Dt 32,1-43 would answer for the *sui generis* characterization of the theology of the text that, despite the monolatrous theology embodied in the passage and the expressed horror at the idea of the nation of Yahweh to worship other gods. The textual composition is compelled to assume the thesis that Yahweh's exclusive ownership of Judahis due to the determination of *`elyôn*, which is then interpreted, as the hypostasis of Ahura Mazda and that, in geopolitical terms, embodies the very Persian Empire. It is assumed therefore that Dt 32.8-9 is a political-theological passage of legitimation of Judahite political-theological system in the light of the Persian geopolitical system.

Keywords: Dt 32:8-9; Dt 32:1-43, Yahweh, *`elyôn*, Ahura Mazda

“A mitologia ocupa inteiramente o campo do político” (Marcel Detienne)

Artigo submetido em 01 de setembro de 2016 e aprovado em 28 de novembro de 2016.

* Doutor em Teologia - PUC-Rio. Professor do Mestrado em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória. País de Origem: Brasil.
E-mail: osvaldo@faculdadeunida.com.br

Introdução

Deuteronômio 32,8-9 constitui um recorte de Dt 32,1-43, que, por sua vez, sugere-se constituir uma fração da estrutura retórico-literária de Dt 31,1-32,47 (SANDERS, 1996, p. 333-352). Ainda que “desde 1930, pesquisadores têm esmagadoramente apoiado uma data recente” (GILE, 2011, p. 99¹), e que vários pesquisadores tenham datado a passagem a partir de meados do século VI (LUNDBOM, 2013, p. 853), sempre é prudente levar em consideração que, oscilando desde o mais remoto tempo possível, até um já adentrado cenário pós-exílico, tanto o recorte quanto a narrativa em que se insere têm recebido as mais divergentes avaliações quanto à sua datação e origem (SANDERS, 1996, p. 6-39 e 96-98; LUNDBOM, 2013, p. 852-857). Não há consenso e a questão não está decidida.

Estamos diante de um texto antigo ou recente? Pré ou pós-exílico? Ainda com relação tanto ao fragmento recortado quanto ao todo composto, a determinação da época e do contexto de sua proveniência tangencia a discussão do modelo de teologia que se expressa na composição: trata-se de monoteísmo ou de politeísmo? Naturalmente que, por princípio, a um texto monoteísta impõe-se uma data de composição durante a qual a plataforma teológica se encontre, em maior ou menor grau, manifesta na cultura vigente, e a questão de quando Judá e/ou Israel se tornaram monolátricos ou monoteístas, ou experimentaram o início de um eventualmente longo processo de monoteização de sua teologia não é questão indiscutivelmente resolvida, de sorte que a investigação sobre a proveniência e a pesquisa quanto à teologia de Dt 32,8-9 dificilmente podem ser tratadas em separado. A datação da passagem, todavia, não é tarefa para achaques de autoridade. A dificuldade de sua datação, todavia, não altera em um milímetro sequer o fato histórico de a passagem ter sido escrita em *uma* época, e não em *outra*, de sorte que a deve necessariamente refletir expressão teológica então vigente. E essa é a questão: que teologia e de que época? E, como se já não

¹ “Scholars since the 1930s have overwhelmingly supported an early date”.

houvesse questão suficiente: o Yahweh e o `elyôn de Dt 32,8-9 são o mesmo deus ou se trata de deuses distintos um do outro?

1 O texto de Dt 32,8-9: sobre corrupção textual programática

בְּהִנָּחֵל עַל־יוֹן גּוֹיִם	8aa	Em dar herança `elyôn às nações,
בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם	8ab	no dividir dele os filhos de Adão,
יַצֵּב גְּבוּלֹת עַמִּים	8ba	estabeleceu as fronteiras dos povos,
לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:	8bb	de acordo com o número dos filhos de Israel,
כִּי תִחַק יְהוָה עִמּוֹ	9a	de sorte que ² a porção de Yahweh é o povo dele,
יַעֲקֹב תִּחַבֵּל נַחֲלָתוֹ:	9b	Jacó é a parte da sua herança.
<p>“Quando deu herança às nações, quando dividiu os filhos de Adão, `elyôn estabeleceu as fronteiras dos povos de acordo com o número dos filhos de Israel, de sorte que a porção de Yahweh é o seu povo, Jacó é a parte da sua herança”</p>		

A força do indício (GINZBURG, 2007, p. 143-180) é tão forte que, com risco de, no mínimo, negligência, não se pode contornar a evidência de que o atual Texto Massorético (TM) de Dt 32,8 encontra-se corrompido (SANDERS, 1996, p. p. 156-158; HEISER, 2001, p. 52-55; SKEHAN, 1993, p. 157). É verdade que várias versões ratificam o testemunho massorético (SANDERS, 1996, p. 156), todavia, a *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) já incorporou em seu aparato crítico a observação quanto ao fato de que, em Dt 32,8bb, em lugar da tradução grega para a expressão בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (*Bünê yiSrä`ël*), “filhos de Israel”, constante do TM, a Septuaginta (LXX), ou, segundo Heiser, “a leitura predominante em manuscritos da Septuaginta” (HEISER, 2001, p. 52³; SANDERS, 1996, p. 156), testemunham a “interpretativa”⁴ (HEISER, 2001, p. 52) expressão ἀγγέλων θεοῦ, “anjos de Deus”. Nesse caso, a discordância entre o TM e a LXX suscita uma questão: se versões gregas há que suportam o texto hebraico (HEISER, 2001, p. 52), por que a Septuaginta, não? Por que ἀγγέλων θεοῦ, “anjos de Deus”, como tradução para בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, “filhos de Israel”? Não faz sentido. Por conta da atestada falta de sentido, o mesmo aparato crítico

² “Partícula que introduz orações (...) subordinadas. (...) 4. Consecutiva: *de modo que, de sorte que*” (ALONSO-SCHÖKEL, 1997, p. 312).

³ “The predominant reading in the Septuagint manuscripts”.

⁴ “Interpretative”.

sugere que o manuscrito hebraico usado na tradução da LXX contivesse ou a expressão “lae ynb” (“filhos de El”), ou a expressão “~ylae ynb” (“filhos dos deuses”). Sanders informa que se propôs “~yhlae ynb” (“filhos dos deuses” ou “filhos de Deus”), mas a BHS não assume a hipótese (SANDERS, 1996, p. 156). Caso, como se deve, se considere que o manuscrito original hebraico contivesse uma das duas possíveis expressões consignadas na BHS (“~ylae ynb” ou “lae ynb”), a tradução dos manuscritos da LXX para ἀγγέλων θεοῦ, “anjos de Deus”, assume contornos muito compreensíveis: ou, por força de herança teológica, o tradutor já interpretava e concebia os “lae ynb” (“filhos de El”) ou “~ylae ynb” (“filhos dos deuses”) como “mensageiros” de Yahweh (“anjos”), ou, diante de uma (para ele) constrangedora teologia, contorna-a, modificando intencionalmente o texto e o termo que traduz, e estabelecendo assim uma nova interpretação: não eram “filhos de El” ou “filhos de deuses”: eram mensageiros, anjos, “anjos de Deus”. Nesse caso, em seus termos, a LXX “corrige” um sentido teológico que lhe parece impróprio. Faz sentido.

A sugestão do aparato crítico da BHS encontra significativo reforço retórico (e arqueológico!) por força de fragmentos hebraicos provenientes de Qumran. O aparato crítico da BHS menciona genericamente o testemunho arqueológico, mas Sanders é mais específico, referindo-se explicitamente a dois fragmentos: com uma lacuna que sugere que, agora corrompido, originalmente o termo “la” pudesse representar mais propriamente “~ylae” ou “~yhlae”, um fragmento, 4QDt^a, traz “[]lae ynb”, e o outro fragmento, 4QDt^j, traz “~yhwlae ynb” (SANDERS, 1996, p. 156). Uma vez que antigos manuscritos hebraicos apresenta(va)m testemunhos divergentes do TM, a conclusão de Sanders é que “pesquisadores agora geralmente assumem que o TM é o resultado de adaptação da leitura mais antiga, por razões teológicas” (SANDERS, 1996, p. 157⁵). Ou seja, como acima se considerou: o “TM (...) não faz sentido” (SANDERS, 1996, p. 158⁶). Sendo assim, informado e corrigido pela crítica textual, “aquele verso deveria ser lido como ‘filhos de ‘Deus’,

⁵ “Scholars now generally assume that the MT is the result of adaptation of the older reading for theological reasons”.

⁶ “MT (...) does not make sense”.

não ‘filhos de Israel’ (HEISER, 2001, p. 74⁷). Ora, e dado que Sanders dizer “razões teológicas” é o mesmo que Wegner dizer “razões intencionais”, a corrupção intencional do texto hebraico de Dt 32,8 é mais uma dentre várias “alterações teológicas” identificáveis na Bíblia Hebraica (WEGNER, 2006, p. 51-55⁸).

À luz dos fatos e dos argumentos vistos, com relação a Dt 32,8-9, pode-se conceber o seguinte fenômeno histórico. O texto hebraico original continha a expressão hebraica para “filhos de El” ou “filhos dos deuses”. Esse texto original sofreu três caminhos diferentes, dois dos quais configurando corrupção. Conquanto pareça ter-se interrompido justamente nesse ponto, o primeiro caminho é representado pelos fragmentos de Qumran, pelo menos um dos quais manteve a fórmula original. Representado por manuscritos da Septuaginta, o segundo caminho consistiu em uma alteração teológica intencional do texto hebraico, transformando “filhos de El” ou “filhos dos deuses” em “anjos de Deus”. Finalmente, representado pelo TM, o terceiro caminho constitui uma dupla alteração na ideia original: não apenas não são “deuses”, mas sequer se trata de seres celestes: nem “deuses” nem “anjos”, mas “filhos de Israel”. Os três caminhos produziram os três tipos de testemunho que hoje podem ser acessados: “filhos de El” ou dos “deuses”, “anjos de Deus” e “filhos de Israel”. Nesse sentido, e a título de avaliação, Heiser deve ser seguido: não se pode contornar a evidência da crítica textual (HEISER, 2001, p. 74). Apenas o testemunho da LXX seria suficiente para a percepção de que houve alteração – intencional! – em Dt 32,8, e, nesse caso, independentemente de tratar-se ou não de harmonização por força do v. 43 (HEISER, 2001, p. 7-8). Informados, então, quanto ao testemunho de 4QDt^a e 4QDt^j, não há como se furtar à evidência de que Qumran preserva a tradição original, de sorte que tanto a LXX quanto o TM constituem corrupções intencionais, o TM revelando um nível de corrupção teológica ainda maior do que o constatável na LXX. Dt 32,8 deve ser corrigido para “filhos de El” ou “filhos dos deuses”: “Quando deu herança às nações, quando dividiu os filhos de Adão, `elyôn

⁷ “That verse should read ‘sons of God’, not ‘sons of Israel’”.

⁸ “Theological changes”.

estabeleceu as fronteiras dos povos de acordo com o número dos filhos dos deuses, de sorte que a porção de Yahweh é o seu povo, Jacó é a parte da sua herança”.

2 Politeísmo monolátrico

Porque, além de estar longe de um consenso, a discussão quanto ao caráter monoteísta ou politeísta da tradição israelita e judaíta pré-exílicas pode não ter uma explicação “simples”, e dado que testemunhos da Bíblia Hebraica sugerem veneração exclusiva a Yahweh sem, todavia, a exclusão da crença na existência de outras divindades (BECKING, 2009, p. 13), vários autores, segundo Sanders, teriam preferido empregar as expressões “monolatria” e “henoteísmo” para “denotar a veneração a um deus sem a inequívoca negação da existência de outros deuses” (SANDERS, 1996, p. 72). A rigor, monoteísmo e politeísmo, de um lado, e, de outro, monolatria ocupam regiões distintas do sistema de classificação dos componentes teóricos da religião. Monoteísmo e politeísmo constituem sistemas ontológicos. Num caso, a afirmação da existência de um único deus. No outro, a crença na existência de vários deuses. Trata-se de metafísica, e um sistema exclui necessariamente o outro. Já o termo “monolatria” não se aplica a um sistema de ideias, mas a um conjunto de práticas – monolatria é a prática de veneração a um único deus (VAN NUFFELEN, 2010, p. 19). Se, por um lado, conquanto não se trate de sinônimos, o monoteísmo pressupõe necessariamente a monolatria, por outro lado, o politeísmo não descarta necessariamente a prática, porque um sistema politeísta pode contemplar tanto a veneração a vários deuses quanto a veneração a um único dentre todos os concebidos como existentes. Se todo monoteísta é necessariamente monolátrico, por sua vez um politeísta pode ser ou monolátrico ou polilátrico.

À luz da prévia discussão teórica, recuperado da corrupção teológica intencional de que, em sua possível e plausível versão original, por duas vezes se viu vítima, Dt 32,8-9 deve ser tomado, então, como um texto de expressão politeísta e monolátrica (SMITH, 2008, p. 142). Politeísta, por força da concepção

da existência de vários deuses, mas monolátrica, em decorrência da prerrogativa de exclusividade de pertença mútua entre Yahweh e “Jacó”.

A declaração não está livre de controvérsias. O já citado Heiser discordaria da tese de que a passagem seja necessariamente politeísta. Para aquele autor, não se trata propriamente de “outros deuses”, mas do “concílio divino” (HEISER, 2001, p. 74). Para assim concluir, conquanto aceite a tese da corrupção textual e defenda a recuperação crítico-textual de Dt 32,8, Heiser se propõe a traduzir o texto hebraico recuperado não como “filhos dos deuses”, mas como “filhos de Deus” e, assim, a refutar a “falsa noção de que a evidência da Septuaginta e de Qumran para a leitura ‘filhos de Deus’ em Deuteronômio 32,8 requeira tomar a religião israelita como politeísta” (HEISER, 2001, p. 74⁹). Bem, a noção está longe de ser “falsa”, para o que bastaria citar a tese contrária de outro autor também já citado, Sanders, para quem “muitas passagens na Bíblia Hebraica deixam claro que práticas mais ou menos politeístas existiram em Israel” (SANDERS, 1996, p. 73). Ao lado da tese de Sanders, convém, todavia, contra ele, precisar que, caso se trate de “práticas”, então se deveria falar de polilatria, não de politeísmo. Sanders, entretanto, assume monoteísmo não como sistema de ideias, mas como a prática da condenação da veneração de outros deuses além de “seu próprio único deus” (SANDERS, 1996, p. 75¹⁰). Ora, uma vez que Sanders conhece o termo “monolatria” (SANDERS, 1996, p. 72¹¹), então deveria preferir este, àquele. E, como se viu, essa é uma questão conceitual relevante. Seja como for, ao contrário de Heiser, que pretende um Dt 32,8-9 monolátrico e monoteísta, um Yahweh rodeado de súditos de sua corte celeste, Sanders entrevê em Israel politeísmo e polilatria.

Sanders dedica uma seção de seu comentário a Dt 32 à discussão sobre se, na composição, Yahweh e `elyôn são deuses distintos, ou se, ao contrário, trata-se já da mesma divindade (SANDERS, 1996, p. 78-81; cf. NELSON, 2004, p. 371). No

⁹ “False notion that accepting the Septuagint and Qumran evidence for the ‘sons of God’ (...) reading in Deuteronomy 32:8 requires seeing Israelite religion as polytheistic”

¹⁰ “Its own unique god”.

¹¹ “Monolatry”.

contexto, Sanders cita autores que defendem a tese de que se trata de dois deuses distintos e autores que defendem a tese de que se trata do mesmo deus, e os argumentos podem ser recolhidos em sua obra. Digamos, todavia, que, como quer Heiser, os seres celestiais de Dt 32,8 não sejam os “filhos dos deuses”, mas os “filhos de Deus”, ou seja, representem não os deuses das nações, mas o concílio divino de Yahweh (HEISER, 2001, p. 74). Isso reforçaria a tese da identidade entre Yahweh e *`elyôn*? De fato, isolando-se o fragmento de seu contexto, nada impediria que a interpretação de Heiser funcionasse sem grandes dificuldades: a) *`elyôn* é Yahweh; b) *`elyôn*-Yahweh é cercado por um conselho de seres celestiais, sua corte divina; c) *`elyôn*-Yahweh é o grande senhor e soberano das nações; d) com prerrogativas de senhor e soberano, *`elyôn*-Yahweh distribui territórios, povos e reis¹² na exata proporção de seus “filhos”; e) cada um dos “filhos de Deus” preside uma nação; f) ao passo que o próprio *`elyôn*-Yahweh preside “Jacó”, que ele reservou para si mesmo. Funcionar, funciona, mas o quadro que emerge da tese de Heiser ostenta a curiosa imagem de uma nação com seu deus, “Jacó” pertence a Yahweh, ao passo que às demais nações citadas reservam-se – apenas! – os representantes da corte celeste de *`elyôn*-Yahweh...

Além de resultar inusitada a imagem que, aceita a tese de Heiser, emerge do fragmento, Dt 32,1-43 parece não permitir muito facilmente a mesma leitura “despoliteizante” aplicada a Dt 32,8-9. Ora, por força do que a composição trata como sua rebeldia e apostasia (v. 15b), depois de tê-lo encontrado em uma “terra de deserto” (v. 9a) e de, sozinha (v. 12), ter-lhe cuidado (v. 9b-11), ao ponto de ele ter crescido e se fortalecido (v 13-15a), a divindade decide entregar o povo à espada de outra nação (v. 21b-25). A divindade argumenta, todavia, que não vai permitir que a nação inimiga destrua completamente “Jacó”, porque isso faria com que ela interpretasse que seus deuses seriam superiores ao deus da nação vencida (v. 26-30). É preciso, antes, que a nação-instrumento de Yahweh compreenda, ao contrário, que a “rocha” de “Jacó” não se compara à sua própria “rocha”, que ao

¹² Para a interpretação que aqui se faz da expressão como se referindo a “reis”, cf. RIBEIRO, 2011; para, na pesquisa, a relação entre teologia e monarquia no Antigo Oriente Próximo, cf. DE JONG, 2010, p. 85-90.

deus de “Jacó” não se pode(m) comparar o(s) próprio(s) deus(es): כִּי לֹא כַצִּוּרֵנוּ צִוּרָם (“porque não é como a nossa ‘rocha’ a ‘rocha’ deles” – v. 31). Nesse ponto da narrativa, o compositor “compares his own god YHWH with the god of the hostile people” (SANDERS, 1996, p. 214). A questão é: de onde saíram esses deuses, se, como quer Heiser, em Dt 32,8-9 só aparece um deus, `elyôn-Yahweh, cercado por seus “oficiais” celestes? Ora, se, segundo quer Heiser, quem preside as nações são os “filhos de Deus” – a corte celeste de Yahweh –, de onde saíram os deuses da nação inimiga – sua “rocha”, que, a despeito de não ser “como a nossa rocha”, é uma “rocha”?

Retome-se o início da história narrada. Dt 32,8-9 pretende estabelecer o “princípio” histórico-teológico da nação, de “Jacó”. Tem-se o cuidado de fazer com que Yahweh tenha sido o “deus de Jacó” desde o “início”. Tem-se a precaução de fazer com que a flagrante e incontornável condição politeísta de “Jacó” seja explicada não como o pretendem os arqueólogos modernos, uma condição original da cultura (DEVER, 2012, p. 251), mas como, após as origens histórico-teológicas monolátricas, imperdoável apostasia. O que, em termos histórico-arqueológicos, é um “mito”, isto é, uma suposta condição monoteísta original do povo israelita e/ou judaíta (SMITH, 2008, p. 149), nos termos do roteiro elaborado pela composição, todavia, assume-se como fato: depois de ter sido único povo de Yahweh, e somente de Yahweh, “Jacó” se entrega a outros deuses. De novo: quais deuses? Nos termos da narrativa, obviamente que os deuses das nações. A sua introdução no texto é feita de forma calculada: tratar-se-ia de *šēdîm* (שְׂדִים – SANDERS, 1996, p. 183-184), de “deuses que eles não conheciam” (לֹא יָדְעוּם), deuses “novos e recém-chegados” (חֲדָשִׁים מְקַרְבִּים), e, muito importante, a quem os “vossos pais não temeram” (לֹא שָׁעְרוּם אֲבֹתֵיכֶם) (Dt 32,17) (SANDERS, 1996, p. 182-186). É verdade que argumenta que os *šēdîm* não são tratados como deuses, para dizer o que Sanders transcreve a expressão לֹא אֱלֹהִים (v. 17a), mas deve-se considerar um equívoco de Sanders, porque, no contexto, a referência completa é לֹא אֱלֹהִים לֹא יָדְעוּם (“sacrificaram aos *šēdîm*, e não a ‘Deus’, deuses que não conheciam”). A expressão que Sanders emprega para assumir que o compositor lhes nega o caráter “divino”

não é um atributivo relacionado aos *šēdîm*, mas a Yahweh, “deus de Jacó”: “eles sacrificaram aos *šēdîm*, e não a ‘Deus’”¹³, isto é, e não a Yahweh. Dos *šēdîm* mesmo o compositor tem a dizer que são “deuses que eles não conheciam”. A relação é clara: “*šēdîm* (...), deuses que eles não conheciam”. Ao contrário do que Sanders afirma, a narrativa trata os *šēdîm* como deuses.

Seja como for, não se depende apenas do v. 17. Em Dt 32,1-43, além de Yahweh, mencionam-se várias vezes outros deuses. Já no v. 12, quando o compositor insiste na exclusividade de Yahweh como condutor de “Jacó”, pode-se ler a precisão da fórmula e a sua referência: וְאֵין עִמּוֹ אֵל נָכָר (“e não havia com ele ‘deus’ estrangeiro”). Ora, o texto não diz que “não há deuses estrangeiros” – não se trata de uma fórmula ontológica! O texto diz que nenhum deus estrangeiro *estava com* Yahweh e “Jacó”. Ao mesmo tempo em que se reconhecem os deuses estrangeiros, afirma-se, categoricamente, que eles não estavam, então, *com* o deus e, logo, com o povo. Além disso, mais à frente, depois de narrar que “Jacó” tornou-se rebelde, acrescenta-se que o povo provocou ciúmes em Yahweh e o irritou com “estranhos” e com “abominações”: וַיִּקְנְאוּהוּ בְּזָרִים בְּחוּעֵבֶת יִקְעִיָּהוּ: (“enciumaram-me com estranhos, e com abominações me irritaram” – v. 16), fórmula que, ao mesmo tempo em que denuncia o horror que tem o narrador pelos deuses estrangeiros, denuncia também, de novo, a sua existência! O horror que chega ao ponto de referir-se aos deuses estrangeiros como “abominações” não chega – ainda! – a ser um horror que os converte em miragem... Pelo contrário: esses “estranhos” e essas “abominações” são “deuses” (אֱלֹהִים – v. 17)! São “deuses” que, conforme insiste o compositor, “Jacó” não conhecia (לֹא יָדָעוּם – v. 17), mas são deuses. Ora, Yahweh, um deus, é “a rocha” (הַצּוּר – v. 4.15.30)? Pois a nação a que Yahweh vai entregar seu povo tem também a sua “rocha”: לֹא כְצוּרֵנוּ צוּרָם (“não é como a nossa ‘rocha’ a ‘rocha’ deles”). Outra vez, mesmo quando quer diminuir a “rocha” estrangeira, o compositor a evidencia mais ainda!

¹³ Se, como quer Sanders, se considera que a expressão se refira aos próprios *šēdîm*, o resultado se revela contraditório: “sacrificaram aos *šēdîm*, que não são deuses, deuses que não conheciam”. Primeiro, se nega que os *šēdîm* sejam deuses e, depois, afirma-se que eram. A tradução “sacrificaram aos *šēdîm*, e não a Deus, deuses que não conheciam” parece fazer mais sentido.

Em resumo, ao lado de Yahweh, a narrativa concebe a existência de outros deuses. Não há qualquer preocupação por parte da narrativa em dissimular a sua existência, conquanto esteja o tempo todo demonstrando em relação a eles horror e ojeriza. Toda a preocupação da poesia é fazer com que fique indiscutivelmente claro que, a despeito da existência de outros deuses, e isso, desde o princípio, quando `elyôn repartia as nações, “Jacó” pertencia a Yahweh e só a Yahweh, insistindo-se que não havia – então! – nenhum deus estrangeiro *com ele* (וַאֲשֶׁר עִמּוֹ אֱלֹהִים (גַּבְרָה), e que, portanto, jamais se deveria ter “desprezado a sua ‘rocha’ salvadora” (v. 15). É nesse sentido que se deve assimilar, portanto, a polêmica teológico-litúrgica, bem como a insistência nas prerrogativas de exclusividade de Yahweh. Se não se quiser tomar a fórmula como uma interpolação muito posterior, é apenas e tão somente nos termos da exclusividade de Yahweh sobre “Jacó” e na afirmação normativa da monolatria que se deve ler Dt 32,39a: אֲנִי אֶלֹהִים עִמָּךְ (“Eu sou eu, e não há deus comigo”). Não se trata de uma fórmula ontológica – mas de uma fórmula geopolítica.

Se, entretanto, como quer Heiser, os deuses de Dt 32,8 transformam-se em oficiais da corte celeste de Yahweh, a composição simplesmente deixa de incluir no esquema “cosmogônico” (SMITH, 2008, p. 141-142) de Dt 32,8-9 a existência dos deuses que se vão mencionar ao longo do poema. Agora, se em Dt 32,8 se assume fazer-se referência aos deuses “das nações”, o problema inteiro resulta resolvido, já que, nesses termos, Yahweh é um dos deuses existentes, a quem – exclusivamente! – cabe “Jacó”, resultando compreensível que, em razão do *status quo* “cosmogônico” estabelecido pela base de argumentação inicial, “Jacó” jamais deveria ter abandonado Yahweh, para servir aos outros deuses. Quais deuses? Aqueles que, por força da mesma injunção “cosmogônica”, cabiam às outras nações, não a “Jacó”.

Caso essa interpretação seja aceita, dela derivaria uma questão: na composição, Yahweh e `elyôn são a mesma divindade ou são divindades distintas? Não se trata de uma questão fácil, e a sua solução adotada, retórica sempre

(GINZBURG, 2002), não logra interditar – ao menos de todo – soluções alternativas.

Ao modo ginzburguiano já mencionado, tratando o fato como indício, assume-se como tática para “resolver” a questão a relação que a narrativa pressupõe entre Yahweh e os deuses. Antes de tudo, Dt 32,1-43 – por isso, Yahweh – reconhece a existência de outras divindades. Além de terem sido mencionados direta e indiretamente nas passagens acima analisadas, se se adota o testemunho de 4QDt^a, os deuses são explicitamente nomeados também no v. 43 (SANDERS, 1996, p. 248-250). Pergunte-se, portanto, não sobre sua existência – assentada –, mas sobre a relação de Yahweh com eles. E, quanto a esta, trata-se de distanciamento. Yahweh não entra em batalha com eles. Yahweh não os enfrenta. Yahweh os trata com desprezo, à distância, mas os reconhece. Recrimina, condena e castiga “Jacó” pelo fato de ter-se envolvido com os deuses estrangeiros, com quem não devia ter-se envolvido, porque pertencia a ele, Yahweh, mas não toma nem diz que vai tomar qualquer medida contra os deuses. Pelo contrário! Ainda que com cuidado para que não se finde por atribuir a eles a desgraça de “Jacó”, e que, antes, fique sempre muito claro que se trata única e exclusivamente do poder de Yahweh sobre o seu próprio povo, Yahweh decide desimpedir a ação de nações inimigas, suspender sua proteção, e permitir que a espada invada a terra de “Jacó”. Yahweh isso fará para que “Jacó” entenda que os deuses estrangeiros, a quem o povo decidiu servir, não têm qualquer poder – sobre “Jacó”! –, e que, dessa forma, fique finalmente patente que Yahweh é o único deus de “Jacó”.

O ponto (que me parece) crucial é esse: por que Yahweh não agride frontalmente os deuses? Se há igual horror em face dos deuses estrangeiros, por que Dt 32 não se expressa da mesma forma que o Dêutero-Isaías? Se o compositor considera-os “estranhos” e “abominações”, por que, todavia, não lhes enfrenta e desnuda sua condição de não deuses? Não quer? Ou não pode?

3 Analisando implicações de um possível contexto pré-exílico

Uma aproximação retórica que empreste a Dt 32,8-9 um espectro geopolítico menos ambicioso poderia restringir sua referência a um conjunto de cidades-estado do corredor palestinese. Nesse sentido, a passagem não faria referência a todo o Crescente Fértil, incluindo as nações de grande porte, Assíria, Babilônia, Egito, mas apenas à circunscrição geopolítica do que se convencionou chamar de Canaã. Com efeito, os dois versos – e mesmo Dt 32,1-43 como um todo, não nomeiam qualquer nação, referindo-se a elas de modo vago e impreciso, de sorte que não se poderia descartar *a priori* a proposta de leitura que aqui se esboça. Avancemos com ela, portanto.

Quais as implicações dessa interpretação para Dt 32,8-9? `elyôn “encaixase” bastante facilmente no perfil de El, o hierarca do panteão “cananeu” (HERMANN, 1999, p. 274-280; KEEL, 1992, *passim*). Nesse caso, os “filhos dos deuses” de Dt 32,8 poderiam ser encarados como os deuses das “nações” do conjunto cananeu, tomados como “filhos” de El, o “Altíssimo”. De fato, nos círculos da tradição local, El é realmente designado como `elyôn.

Se a interpretação for aceita, e, mais importante, se ela funcionar, pode-se avançar para a identificação ou não de El com Yahweh. Num caso, Yahweh é tomado como um dos deuses do panteão, subordinado ao hierarca, a quem cabe “Jacó”, ou seja, Israel. No outro caso, Yahweh já assumiu o lugar de El e, mais do que isso, é considerado o hierarca de todo o corredor palestinese. Pelas razões já avaliadas acima, não é possível interpretar a expressão hebraica corrompida de Dt 32,8 como “filhos de Deus”, no sentido de referir-se apenas à corte celeste de Yahweh, descaracterizando seus representantes como deuses, de sorte que a opção seria um cenário teológico com El subordinando Yahweh ou um cenário teológico em que `elyôn-Yahweh já subordinaria todos os demais deuses.

Em qualquer dos dois casos, está-se necessariamente em um contexto pré-exílico muito antigo. E é justamente nesse ponto que as dificuldades do procedimento hermenêutico parecem inexoráveis.

No conjunto, Dt 32,1-43 está informado de dois fatos históricos: a) primeiro fato: “Jacó” sofreu uma severa invasão de seu território por parte de uma nação inimiga (v. 22-26), e, fato dois, mais relevante: b) “Jacó” não foi totalmente destruído (v. 26-27). Na composição, os dois fatos históricos são tratados como “profecia”, assimilados teologicamente como, de um lado, castigo de Yahweh por força da apostasia de “Jacó” e, de outro, misericórdia de Yahweh, por força de não levar seu povo à total destruição, para não dar ocasião de a nação invasora apropriar-se do feito como decorrente de seu próprio poder. Pois bem: se “Jacó” é Israel, e, nesse caso, se esse “Jacó” é ainda aquele Israel histórico, anterior à sua total destruição em 722, o primeiro fato funciona bem, já que a nação de fato sofreu uma severa invasão, mas não o segundo, porque, como se sabe, Israel foi totalmente destruído. Se “Jacó” é Israel, “Jacó” deveria ser poupado, como pretende o cântico. Logo, se Israel não foi poupado, então “Jacó” não pode ser Israel. É, portanto, necessário identificar “Jacó”. Se “Jacó” não é Israel, tem de ser Judá. Considerando-se os indícios da passagem, “Jacó” precisa ter sofrido severa invasão, sem, todavia, ter sido de todo destruída – porque, em termos históricos, a despeito da grave ameaça e da efetiva destruição que sofreu, a nação foi preservada, uma vez que, no poema, a nação foi alvo da misericórdia de Yahweh. Não funciona com Israel, mas funciona com Judá, e, como se verá mais adiante, ainda assim apenas com a Judá pós-exílica. Apontado como um argumento para negar a datação exílica ou pós-exílica do canto, o fato de o termo “Babilônia” não ser mencionado (GILE, 2011, p. 101) deve ser interpretado apenas como a necessidade de dar ao oráculo uma aparência de antiguidade. É por isso também que Dt 32,1-43 recebe propostas de datação em contexto pós-exílico, já que Judá foi gravemente invadida, sofreu considerável devastação, mas, exatamente como “Yahweh” declara, não foi de todo destruída...

4 A retórica de Dt 32,8-9: uma possível condição de possibilidade histórico-social da passagem

Considerando superada a proposta de ler-se a passagem como uma referência à corte celeste de Yahweh, e interpretando-se a corrupção do TM como a tentativa acintosa – e bem sucedida! – de *erasio memoriae* da crença na existência de outros deuses por parte da tradição consignada no manuscrito hebraico, pode-se ler Dt 32,8-9 da seguinte forma: quando, tendo por critério o número dos “filhos de El” ou “dos deuses”, ou seja, estabelecendo a correspondência entre as nações e os deuses, para cada nação, um deus (SMITH, 2008, p. 139) nacional, `elyôn: a) dava herança às nações, isto é, destinava cada nação à sua respectiva terra, b) instalava sobre cada uma dessas nações seu respectivo rei, e c) fixava as fronteiras de cada uma dessas mesmas nações, separando-as umas das outras – então coube a nação “Jacó” a Yahweh. Além disso, julgando-se de difícil adaptação histórica a datação pré-exílica da narrativa, é preciso especular a respeito do sentido que Dt 32,8-9 incorporaria em contexto pós-exílico.

O texto imagina a realidade social constituída por um conjunto de nações, delimitadas cada uma delas por sua respectiva fronteira, governada cada uma delas por seu próprio rei e cada uma delas com sua própria divindade nacional. Que se trata de considerar que cada nação tenha seu próprio deus nacional depreende-se do critério por meio do qual as nações são estabelecidas em suas próprias fronteiras: o número dos “filhos de El” ou “dos deuses”. Assim, para cada um dos “filhos de El” ou “dos deuses”, uma nação, uma fronteira e um rei.

Esse é, todavia, apenas o primeiro nível da imagem que o texto sugere. Falta a essa imagem a figura, a identidade e o papel de `elyôn. Sim, porque cada rei, nação e fronteira que aí se pode nomear tem sua condição de existência determinada por `elyôn. Cada “filho dos deuses” que é nomeado para cada um desses conjuntos nação-rei-fronteira recebe sua posição de honra por causa de `elyôn. Nos termos da retórica do canto, não se trata de uma condição histórico-

social espontânea, aleatória, fortuita. Não se trata de os povos chegarem, observarem a região como um todo, escolherem uma porção de terra e lá se fixarem. Não se trata de um guerreiro, cioso de seu poder, assenhorear-se dessa nação. Não se trata de as próprias nações disputarem e decidirem entre si as suas respectivas fronteiras. Além disso, não se trata de as nações ou seu rei, de um lado, ou, de outro, os “filhos dos deuses” combinarem entre si qual “filho dos deuses” será o deus nacional de que nação. Tudo isso é determinado – deus nacional, rei, nação e fronteira – por *`elyôn*. O próprio Yahweh recebeu “Jacó” como herança e porção por determinação de *`elyôn*. Mais ainda: pelos termos estabelecidos, o próprio “rei” de “Jacó” foi estabelecido por *`elyôn*.

Cada “filho de ‘deus’”, cada rei, cada nação, povo e território, e cada fronteira é quem e o que é, e está onde está, por uma única razão: porque assim determinou *`elyôn*. Acima de cada “filho dos deuses”, se posta *`elyôn*. Cada nação pode ter seu deus nacional, mas acima de ambos – do deus e da nação – está *`elyôn*. Se *`elyôn* estabeleceu as fronteiras de cada nação, e, como deus nacional de cada uma delas, pôs um de seus “filhos”, isto significa que as fronteiras devem ser respeitadas, porque essas fronteiras ali estão por determinação de *`elyôn*. Não se atrevam os reis a combater uns contra os outros, nem se aventurem os “filhos dos deuses” a lutarem entre si. Se cada rei tem autoridade sobre sua própria nação e cada “filho dos deuses” tem autoridade sobre cada rei e nação, nenhum deles se esqueça de que, todavia, *`elyôn* tem autoridade sobre todos eles, os deuses, sobre todos eles, os reis, sobre todas elas, as nações, sobre cada uma delas e sobre todas, que, no conjunto, se apresentam geopoliticamente em conformidade com sua autoridade.

Não? Ora, se *`elyôn* não tem autoridade sobre reis e nações e sobre os “filhos dos deuses”, por que meios retóricos se poderia sugerir que tenha sido ele – *`elyôn* – que fez o que fez e que pôs em seu lugar tudo que em seu lugar está? Uma bravata? Que se argumente tratar-se de realidade imaginada, mas não dada, não faz a menor diferença: seja imaginada, seja dada, trata-se de uma realidade na qual *`elyôn* detém todo poder. Seja imaginada, seja dada, trata-se de uma realidade

distinta daquela propriamente “pré-exílica”. Quando a Assíria pretendeu cercar e pôr a ferros a Babilônia, não o fez por conta própria? Os deuses assírios não se vangloriam de pisar os deuses babilônicos? Há, aí, algum deus acima dos deuses assírios e babilônicos? Algum deus, então, pôs a Assíria no lugar dela e a Babilônia, no dela? Ou, consultados os assírios, dirão que Ashur não presta satisfação a nenhum deus? Ou, consultados os babilônicos, dirão que Marduk não presta satisfação a qualquer deus? Ou compositor do canto não sabe disso? Da mesma forma, quando Israel tentou libertar-se da Assíria, algum deus acima de Yahweh e de Ashur decidiu a questão? Não. Os deuses assírios simplesmente marcharam sobre os deuses de Israel, sobre seu rei, sobre seu território e destruíram tudo. Semelhantemente, mais tarde, Judá e seus deuses foram varridos – de Jerusalém – pelos deuses e pelo rei babilônicos. Nem lá nem cá há qualquer árbitro acima dos deuses de cá e de lá. “Onde está o seu deus?”, consta terem ouvido, a título de escárnio. Não há um deus acima dos deuses, se se trata de deuses de nações independentes. Cada nação pode ter seu próprio panteão, mas não há nenhum “deus supremo” pairando sobre todos esses panteões locais. Cada nação tem seu próprio rei e sua própria corte, mas não há um “rei dos reis” acima do conjunto dos reis das nações. Nenhum dos reis consultou um rei dos reis para assumir o trono. Nenhum dos reis preocupou-se em saber se acima dos seus próprios deuses e, também por isso, acima dos deuses da nação que se pretendia atacar, havia um deus dos deuses. Para atacar as nações que queriam atacar, os reis apenas atacavam, porque não lhes parecia natural que houvesse acima deles um rei dos reis a quem prestar satisfações. E, de mais a mais, se o rei adversário não pudesse defender-se, azar dele.

Dt 32,8-9 não parece desenhar um cenário desse tipo. Pelo contrário. Nenhum rei é autônomo. Nenhum rei foi coroado pelo respectivo deus nacional, mas por *`elyôn*. *`elyôn*, que corou cada rei nacional, é não apenas superior a cada rei, mas, da mesma forma, e isso porque também os pôs como tais, é superior a cada deus nacional. Inimaginável, pois, conceber que o rei de uma das nações que *`elyôn* estabeleceu ouse atacar outro rei que, da mesma forma, *`elyôn* estabeleceu.

O rei A, coroado por `elyôn, e o rei B, igualmente coroado por `elyôn, ambos são, depreende-se, subordinados a e subalternos de `elyôn. O rei B é tanto subordinado de `elyôn quanto o rei A, de sorte que por meio de que autoridade o rei A pretenda atacar o rei B? Não estaria, assim, contrariando, mais, ofendendo, mais ainda, atacando, o próprio `elyôn?

Dt 32,8-9 representa mais do que um mapa geográfico. É geopolítico. Há mais do que teologia em Dt 32,8-9. Não se trata – tanto – de monolatria ou polilatria: trata-se de geopolítica. Mais do que desenhos de fronteiras, afrescos de deuses e murais de reis, trata-se de expressar uma forma geopolítica *sui generis* – um *status quo* nos termos dos quais antigas posições geográficas e culturais se preservam, mas não mais a condição geopolítica. Nos termos de Dt 32,8-9, em termos geográficos, permanecem as nações, suas fronteiras, seus reis, seus deuses... Parece que nada mudou. Nos mesmos lugares de sempre, as mesmas nações de sempre, os mesmos reis de sempre, os mesmos deuses de sempre... Todavia, algo mudou. Algo mudou substancialmente. O que mudou? A configuração geopolítica dessas nações, reis e deuses. Sim, também dos deuses, porque, se se alteram as condições geopolíticas, altera-se a mitologia, isto é, a teologia. Todas as nações, agora, todos os reis, doravante, todos os “filhos dos deuses”, a partir de agora, porque até ontem não era assim, concebem-se como sendo o que são e estando onde estão por força de uma força maior do que todos eles individualmente e em conjunto: `elyôn.

Ora, mas dizer que é `elyôn quem determina a existência e o modo de existir de todas as nações, reis e – até – deuses é teologia. É, pois, preciso descer dos “céus” e interpretar o discurso teológico em chave também geopolítica... Quando eram as nações que se autodeterminavam por meio de um complexo jogo de confronto mútuo, nação contra nação, rei contra rei, deuses contra deuses, isto é, quando o jogo geopolítico era jogado em um tabuleiro sem um rei ou um deus acima do conjunto inteiro dos atores, então não se poderia conceber uma narrativa como Dt 32,8-9, porque ela simplesmente não funciona. Se se pretende considerar

que haja equivalência entre Dt 32,8-9 e a geopolítica instalada no seu horizonte de produção, então se deve descartar as formas pré-imperialistas de geopolítica. Se o princípio e a análise estiverem corretos, Dt 32,8-9 não pode ser pré-exílico. A condição geopolítica em que um deus está acima de todos os deuses e um rei está acima de todos os reis é a condição imperial persa. E o jogo geopolítico que Dt 32,8-9 encena encaixa-se perfeitamente no cenário imperial persa (HOLLAND, 2008, p. 29-64)¹⁴.

Sabe-se que os persas não mantiveram a política de “guerra de deuses”. Diferentemente do que todos os reinos independentes haviam feito até então, os persas “promoviam a religião e a cultura dos povos sujeitados” (DONNER, 2000, p. 447), de sorte que mantiveram os deuses locais, instrumentalizando-os em sua política de controle político-social, ou, nas palavras de Holland, “a tradicional genialidade persa para transformar susceptibilidades religiosas de povos estrangeiros em elemento a seu favor” (HOLLAND, 2008, p. 260). Com efeito, conhecemos o juízo de Donner quanto a não se tratar de “tolerância como atitude mental, mas por calculismo: ela decorria da percepção de que assim o império mundial poderia ser dominado de maneira melhor e mais duradoura” (DONNER, 2000, p. 46). Porque “Ciro instituiu a esclarecida política de aplacar os deuses dos povos subjugados em vez de arrestar suas estátuas e populações cúlticas como os elamitas, hititas, assírios e babilônicos antes dele tinham feito”¹⁵ (YAMAUCHI, 1990, p. 89), os panteões de cada nação conquistada foram respeitados e mantidos.

Considerações finais

Diante do exposto, no conjunto, tem-se exatamente o imaginário geopolítico de Dt 32,8-9: sob o imperialismo persa, cada nação permanece onde está porque o império persa permite, cada “rei” permanece onde está, se e porque o império persa

¹⁴ Reporta-se o leitor para uma recente coletânea de textos relacionados a vários aspectos da historiografia, política, cultura e religião persas (CURTIS e SIMPSON, 2010).

¹⁵ “Cyrus instituted the enlightened policy of placating the gods of his subject peoples instead of carrying off their cult statues and peoples as the Elamites, Hittites, Assyrians, and Babylonians before him had done”.

permite (FRIED, 2004, p. 156-157), cada deus permanece como deus nacional de seu respectivo e original povo, porque o império persa permite. Na prática, o *`elyôn* de Dt 32,8-9 é Ahura-Mazda. São os persas, isto é, é o imperador persa – Ciro, Dario, Xerxes –, isto é, é o deus nacional/imperial persa – Ahura-Mazda que dá herança às nações, que divide os reis, que estabelece as fronteiras, sempre conforme o número dos “filhos de ‘Ahura-Mazda’”. Cada nação pode se ver como “independente” – tem seu território, tem seu rei, tem seu deus –, ao mesmo tempo em que deve reconhecer que esse estado de coisas tem uma única causa: *`elyôn*, isto é, Ahura-Mazda, isto é, o Império Persa. Nos termos, mais uma vez, de Donner:

Reinava uma ordem hierárquica severa, e seria totalmente errado imaginarem-se os aquemênidas como soberanos próximos ao povo por causa da ‘tolerância’. Eles eram déspotas diante dos quais todo o mundo – desde o sátrapa até o carregador simples – era tido como escravo. Todavia, nas questões da vida intelectual e religiosa dos povos subjogados, de sua peculiaridade e tradição eles se evidenciavam como ‘tolerantes’ (DONNER, 2000, p. 446).

No que concerne ao Império, a teologia está garantida. Os deuses das nações são preservados, sob, todavia, a condição de reconhecerem-se como “filhos dos deuses”. O vasto conjunto de panteões das nações conquistadas converte-se em um único conjunto hipônimo, acima do qual se posta, hiperonicamente, o soberano *`elyôn*, isto é, Ahura-Mazda¹⁶. A interpretação funciona¹⁷. No que concerne às nações – a “Jacó”, por exemplo –, a nação permanece onde (quase) sempre esteve, seu “rei” permanece (YAMAUCHI, 1990, p. 89-90), seu(s) deus(es) permanece(m). “Jacó” é a porção de Yahweh, como querem os profetas e as antigas tradições. Todavia, tudo isso graças a quê? Graças a *`elyôn*. Na prática, graças a quê? Graças aos persas.

A rigor, o conjunto das nações constitui a substância geopolítica do império persa. Cada nação é um pedaço do império. Cada rei constitui um delegado do rei

¹⁶ Naturalmente que não estou propondo que um panteão formal tenha sido elaborado. Insisto: trata-se de geopolítica. Independentes, os deuses das nações, todavia, *sabem que têm* sobre si, agora, um “altíssimo”.

¹⁷ A passagem de Esdras 1,1-4, por exemplo, pode perfeitamente ser lida sob essa chave hermenêutica.

dos reis. Cada deus, um preposto do deus dos deuses. Nenhum deus local, nenhum rei local, nenhuma nação local pode pretender agir senão por força de autorização imperial. Trata-se, portanto, de autonomia concedida, tanto quanto a existência da nação é uma existência concedida (AHLSTRÖM, 1993, p. 812-822). No mito, isto é, teologicamente, por `elyôn, por trás de cujo título propõe-se entrever-se o deus nacional persa, Ahura-Mazda. Em termos geopolíticos, entretanto, trata-se da “autorização persa”. Trata-se do fato de que as nações são, agora, propriedade do Império.

Uma vez que a “restauração” de Judá é obra direta da Pérsia (AHLSTRÖM, 1993, p. 812-822; YAMAUCHI, 1990, p. 89-90; FRIED, 2004, p. 156-157; DONNER, 2000, p. 46), em termos retóricos, portanto, Dt 32,1-43 e, por isso, Dt 32,8-9, precisa ser lido em dupla chave. De um lado, a circunstância histórica que o determina e limita. Nesse sentido, por força da geopolítica, não se pode infringir o *establishment*, isto é, as prerrogativas persas sobre Judá, seu povo, sua cultura, sua política, sua religião. De outro lado, trata-se de elaborar um mito histórico para a nação recém-restaurada. O resultado é a proposição da origem monolátrica de “Jacó”, que, todavia, precisa ser mitoplasmaticamente legitimada (DETIENNE, 1998, p. 151-184) como assim determinada pelo poder teológico que, de fato, responde pelo *status quo*.

Funciona? A proposta forneceria um quadro explicativo minimamente adequado para uma passagem que, a despeito da clara monolatria consignada no mito, bem como da perceptível indiferença e, mais, mesmo do horror diante da imagem de qualquer outro deus que não Yahweh, é obrigada a, todavia, assumir a existência deles. Assumir a existência deles não: mais do que isso – assumir que inclusive um deles, `elyôn, isto é, Ahura Mazda, está acima de todos os demais. Todos os deuses prestam continência a `elyôn. Yahweh, inclusive, aquele deus que pode ser único para “Jacó”, mas apenas para “Jacó” – e, mesmo assim, apenas e tão somente porque é a vontade de `elyôn... Nesse caso, se a presente proposta fizer sentido, pode-se assumir como hipótese que o grupo político-social responsável

pela redação de Dt 32,8-9, em termos teológicos, se expressa como organização monolátrica, reconhecendo a existência de vários deuses, mas declarando culto e serviço religioso a apenas um: em relação aos persas e aos povos vizinhos, reconhece-se seu politeísmo e polilatria, ao passo que, em relação a “Jacó”, afirma-se inegociavelmente a adoração obrigatória e o serviço religioso exclusivo a Yahweh. Até aqueles dias, então, não se havia chegado, ainda, ao monoteísmo filosófico radical...

REFERÊNCIAS

- AHLSTRÖM, G. W. **The history of Ancient Palestine**. Minneapolis: Fortress, 1993.
- ALONSO-SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.
- BECKING, B. The boundaries of Israelite monotheism. In: KORTE, A.-M.; DE HAARDT, M. (Ed). **The boundaries of monotheism**. Interdisciplinary explorations into the foundations of Western monotheism. Leiden: Brill, 2009. p. 13-27.
- BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Editio quarta emendate. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- CURTIS, J. e SIMPSON, St. J. **The world of Achaemenid Persia**. The diversity of Ancient Iran and the Ancient Near East. London: I. B. Tauris, 2010.
- DE JONG, A. Ahura Mazda – the Creator. In: CURTIS, J.; SIMPSON, St. J. **The world of Achaemenid Persia**. The diversity of Ancient Iran and the Ancient Near East. London: I. B. Tauris, 2010, p. 85-90.
- DEVER, W. G. **The Lives of Ordinary People in Ancient Israel: When Archaeology and the Bible intersect**. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2012.
- DETIENNE, M. **A invenção da mitologia**. 2 ed. São Paulo: José Olympio, 1998.
- DONNER, H. **História de Israel e dos povos vizinhos**. Volume 2: da época da divisão do reino até Alexandre Magno. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2000.
- FRIED, L. S. **The priest and the great king**. Temple-palace relations in the Persian Empire. Winona: Eisenbrauns, 2004.
- GILE, J. Ezekiel 16 and the Song of Moses: A Prophetic Transformation? **Journal of Biblical Literature**, Boston, v. 130, n. 1, p. 87-108, 2011.

GINZBURG, C. **Relações de forma**: história, retórica, prova. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GINZBURG, C. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, C. **Mitos, emblemas, sinais**. Morfologia e História. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 143-180.

HEISER, Michael S. Deuteronomy 32:8 and the “sons of God”. **Bibliotheca Sacra**, Dallas, v. 158, p. 52-74, 2001.

HERMANN, W. El. In: VAN DER TOORN, K.; BECKING, B.; VAN DER HORST, P. W. **Dictionary of deities and demons in the Bible**. 2 ed. Leiden: Brill, 1999. p. 274-280.

HOLLAND, T. **Fogo persa**. O primeiro império mundial e a batalha pelo Ocidente. São Paulo: Record, 2008.

KEEL, O.; UEHLINGER, C. **Gods, Goddesses and images of God in Ancient Israel**. Minneapolis: Fortress, 1992.

LUNDBOM, J. R. **Deuteronomy**. A commentary. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2013.

NELSON, R. D. **Deuteronomy**. Louisville: Westminster John Knox, 2004.

RIBEIRO, O. L. Bünê `ädäm. Os “filhos de Adão” na Bíblia Hebraica. **Reflexus**, Vitória, v. 5, n. 6, p. 145-161, 2011.

SANDERS, P. **The provenance of Deuteronomy 32**. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996.

SKEHAN, P. W. The structure of the Song of Moses in Deuteronomy (32:1-43). In: CHRISTENSEN, D. L (Ed.). **A song of power and the power of song** – essays on the Book of Deuteronomy. Winona Lake: Eisenbrauns, 1993. p. 156-168.

SMITH, M. S. **God in Translation**. Deities in cross-cultural discourse in the biblical world. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2008.

VAN NUFFELEN, P. Pagan monotheism as a religious phenomenon. In: MITCHELL, S.; VAN NUFFELEN, P. **One God**. Pagan monotheism in the Roman Empire. Cambridge: Cambridge University, 2010. p. 16-33.

WEGNER, P. D. **A student's guide to textual criticism of the Bible**. Its history, methods and results. Downers Grove: IPV, 2006.

WILLIAMS, C. H. **I am He**. The Interpretation of ‘Anî Hû’ in Jewish and Early Christian Literature. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

YAMAUCHI, E. M. **Persia and the Bible**. Grand Rapids: BakerBooks, 1990.