

A Sociedade e a Religião do Israel Libertado

Nelson Kilpp

A pesquisa recente do Antigo Testamento tem perguntado cada vez mais pelo tipo de sociedade que se reflete no texto bíblico, pelos grupos divisados por trás de determinados pensamentos, pelo conflito de interesses entre os mesmos e pelas analogias existentes entre sistema social e pensar teológico de uma época. A busca pelos inter-relacionamentos entre realidade econômica, social e política, de um lado, e pensar e fazer teológico nas diversas etapas da história do povo de Israel, de outro lado, foi também constante preocupação de E. Gerstenberger, mormente em sua prelação sobre os Salmos (a ser publicada em breve).

Pretendo trazer aqui, como sinal de reconhecimento ao colega que se despede desta Faculdade, alguns aspectos da pesquisa de Norman K. Gottwald, que se ocupou exaustivamente com a interdependência entre sistema social e religião israelitas na época pré-monárquica. O que segue apenas é um apanhado das principais idéias de seu livro, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* New York, 1979. Em três passos – que, parece-me, representam as teses básicas de Gottwald – pretendo resumir as suas colocações e seus argumentos, intercalando cá e lá uma ou outra pergunta que, a meu ver, tenha permanecido aberta.

I. A REVOLUÇÃO DAS CAMADAS OPRIMIDAS

É bastante difundida a tese da escola de A. Alt, conforme a qual tribos semi-nômades entraram aos poucos, dentro do ciclo da transumância, na terra agricultável da Palestina, ocupando inicialmente os espaços vazios que se encontravam na região montanhosa, entre as áreas de dominação das cidades-estado localizadas principalmente na planície litorânea e nos vales laterais, e que afirma que estas tribos formaram, com o tempo, o que ficou sendo conhecido como o povo de Israel. A obra analisada, ao contrário, pressupõe que a esmagadora maioria dos grupos que formaram o povo de Israel não veio de fora, mas é proveniente da própria

Palestina ou, mais especificamente: foram as camadas oprimidas pelo sistema das cidades-estado cananéias que lograram fugir do mesmo e derrubar o poder constituído, formando uma nova sociedade, Israel.

Esta parece-me ser a primeira colocação básica do autor do livro em análise. A tese da revolta dos oprimidos já havia sido defendida anteriormente (1). Gottwald consegue torná-la uma tese plausível pela sua ampla argumentação, que engloba diversos aspectos muitas vezes negligenciados na pesquisa veterotestamentária.

a) O sistema feudal cananeu

Em primeiro lugar o autor analisa o sistema sócio-econômico das cidades-estado cananéias na época anterior ao "assentamento", (2) ou melhor, à formação do povo de Israel na Palestina. Para tal análise ele utiliza principalmente as cartas de Amarna, do século XV/XIV a.C., a correspondência oficial entre o faraó do Egito e seus súditos, "reis" das cidades-estado de Canaã (3).

A partir da invasão dos hicsos e da introdução de uma nova tecnologia militar, baseada no cavalo e no carro de guerra, surgiu um novo tipo de sistema sócio-econômico em Canaã. A nova tecnologia militar exigiu a fortificação das cidades (muros e rampas); valorizou a habilidade artesanal e a agilidade militar; provocou uma concentração da população nas cidades e ao redor das mesmas; fez surgir uma classe alta de oficiais e burocratas e um governo central que sujeitava a maioria da população; e destronou a antiga nobreza agrária em favor dos especialistas da guerra.

Todo este desenvolvimento deu-se principalmente nas regiões férteis do litoral e dos vales laterais, onde proliferaram as

(1) MENDENHALL, G.E. The Hebrew Conquest of Palestine. In: *The Biblical Archaeologist*. Vol. 25, 1962, pág. 66-87; desenvolvida posteriormente em seu livro *The Tenth Generation. The Origins of Biblical Tradition*. 1973; MC. KENZIE, J.L. *The World of the Judges*. 1966; BRIGHT, J. A. *History of Israel*. 2. ed., 1972; DUS, J. Moses or Joshua? On the Problem of the Founder of the Israelite Religion. In: *Review of Religion*. Vol. 2.2/3. 1975, pág. 26-4 (em alemão já em 1971. In *Archiv Orientalní* Vol. 39, pp. 16-45).

(2) Comumente se situa a tomada da terra/assentamento no século XIII a.C.

(3) A correspondência ocorreu com os faraós Amenófis III (1413-1377) e Amenófis IV (1377-1360), da 18a. dinastia. Cartas escolhidas estão em GRESSMANN, H. ed. *Altorientalische Texte zum alten Testament*. (Berlín/Leipzig, 1926), pág. 371-379; PRITCHARD, J.B. ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 2a. ed., (Princeton, 1955), pág. 483-490; GALLING, K. ed. *Textbuch zur Geschichte Israels*. 1950, nº 4-13; ou 2a. ed., 1968, nº 7-10 (pág. 24-28).

ciudades-estado (4). Cada uma delas era autônoma: o seu governo estava nas mãos de um dinasta ("rei"). As faixas de terra que cercavam a cidade eram latifúndios de propriedade da aristocracia militar. Havia uma certa interdependência entre governo central e elite latifundiária militar. Esta necessitava do dinasta para coordenar a vida política e econômica. Este, por sua vez, dependia da lealdade dos súditos militares para permanecer no poder. Para garanti-la, o "rei" cedia as áreas de terra contíguas à cidade como "feudos" aos militares, que as exploravam economicamente através da mão de obra de servos. Por causa do sistema de tributação imposto pela cidade, a classe dos colonos livres, pequenos proprietários de terra, se havia reduzido muito, ao ponto de a maioria da população agrária se haver tornado dependente do latifundiário. Por causa destas relações de posse de terra, denomina-se este sistema de "sistema feudal cananeu".

Antes de examinar as relações internas deste sistema feudal, queremos observar como o mesmo se enquadrava no império egípcio. A Síria-Palestina sempre foi de interesse por causa de sua localização geográfica estratégica. Ela formava uma perfeita zona-tampão para eventuais invasores do Nordeste do país. Além disso ela era o "corredor" natural para o comércio com os povos do Oriente Médio. Não foi por acaso que Canaã se tornou conhecida como empório internacional. A dominação desta região prometia segurança e riqueza. O Egito garantia esta sua dominação através de algumas guarnições na região e de uma pequena administração de coleta de tributos de governantes nativos, os "reis" das cidades-estado.

A presença egípcia na Palestina era, para os dinastas locais, um fator de estabilidade, pois garantia a não-intromissão de dinastas vizinhos na política interna de sua cidade-estado, conservava a população "em seu lugar", principalmente as camadas potencialmente rebeldes, favorecia o comércio entre as cidades, que, por sua vez, trazia riquezas às classes urbanas privilegiadas. O auge da dominação egípcia na Palestina (época de Tutmés III, 1490-1436 a.C.) significou também uma situação política "harmoniosa" em Canaã.

Para o Egito era vantajoso confiar o governo das cidades-estado a governantes nativos, mais ou menos, autônomos. Estes

(4) Algumas destas cidades-estado são, na planície litorânea, Gaza, Ascalom, Gate, Asdode, Ecrom, Jope, Lode, Afeque; no vale de Jesreel, Megido, Taanaque, Jocneão, Ibleã, Suném; ao norte do Carmelo, Aco, Tiro, Sidom; na região montanhosa, Hebrom, Jerusalém, Siquém, Hazor (na Galiléia); no vale do Jordão, Bet-Seã, Pela; além de Astarote, Damasco, ao nordeste, ainda muitas outras.

pagavam o seu tributo ao faraó e, de resto, tinham a liberdade de administrar como quisessem o seu território. Havia, assim, uma troca de "gentilezas". O império egípcio também tinha interesse político na existência de um grande número de dinastas locais que competissem entre si, pois, assim, o poder estava fragmentado, minimizando a possibilidade de uma revolta contra o império.

Cabe ainda observar que o máximo de dominação egípcia ocorreu nas regiões mais acessíveis ao seu exército e mais interessantes do ponto de vista econômico, ou seja, na planície da orla marítima e nos vales entre as montanhas e em partes do vale do Jordão. As regiões montanhosas a leste e oeste do Jordão não eram tão visadas. Os matos eram parcialmente inacessíveis aos utensílios de bronze, o comércio era dificultado pelo terreno, havia falta de água, era praticamente impossível um controle fiscal. Mesmo assim estava presente, também aí, o sistema feudal das cidades-estado, apesar de estas serem em número reduzido e estarem mais distantes uma da outra. O controle egípcio sobre o território montanhoso era, na maioria das vezes, meramente nominal.

As cartas de Amarna revelam um constante declínio da presença da dominação egípcia na Síria-Palestina, devido a problemas internos no Egito. Elas nos mostram também que o enfraquecimento do imperialismo egípcio resultou em disputas entre as diversas cidades-estado, no âmago do sistema feudal cananeu. Dinastas aproveitaram a falta do poder central para aumentar o seu território e seu poder às custas da cidade vizinha. Guerras intestinas drenavam cada vez mais as riquezas de quase todos os territórios. A curto prazo, no entanto, estas disputas extenuantes não enfraqueciam as elites governantes, que limitavam-se a exigir mais de seus súditos. A estrutura de dominação e exploração por parte das camadas altas continuava intacta. Elites governantes de algumas cidades saíam até fortalecidas. A longo prazo, porém, assim afirma Gottwald, esta situação de constante guerra interna levaria à destruição de todo o feudalismo cananeu.

b) A exploração do sistema

Passemos agora à dinâmica interna do sistema sócio-econômico cananeu. O proprietário nominal de toda a Palestina, o faraó, concedia a cidade como feudo a um dinasta local em troca de bens e serviços. O dinasta local, por sua vez, concedia terras e seu usufruto, também como feudos, a aristocratas locais (geralmente militares) em troca de bens e serviços. O "rei" pagava ao faraó a sua parcela em forma de metais, madeira, produtos manufaturados, produtos agrícolas para suprimento das tropas egípcias, colocando

portos à disposição, acasernando tropas egípcias, providenciando tropas adicionais locais, quando necessário. A aristocracia proprietária dos latifúndios, por sua vez, pagava o dinasta com serviços militares profissionais, cedendo um corpo de soldados, entregando parte dos produtos agrícolas como "aluguel" da terra, cedendo seus servos para a construção de obras públicas do governo.

Esta corrente dominadora fez com que grande parte da população se transformasse em "servos". A manutenção e organização militar exigia uma tributação em espécie, além da taxação sob forma de corvéia. Esta tributação recaía, é claro, sobre a população camponesa. A tributação elevada (mais pesada em tempo de guerra) levava ao endividamento do camponês livre e a uma maior dependência do poder urbano. Colonos destituídos de meios de subsistência eram recrutados como trabalhadores em grandes áreas de terra pertencentes aos senhores feudais, tornando-se servos destes. A classe dos colonos livres estava ameaçada de extinção.

Este sistema produziu uma gama inteira de segmentos explorados, insatisfeitos e potencialmente revoltosos: além de parentes do dinasta e aristocratas que alimentavam a esperança de conquistar o poder, citem-se os cidadãos mais ou menos livres da área urbana, grupos de fugitivos do sistema, que podiam estar organizados em bandos de *ḥapiru*, camponeses "livres", servos feudais. Na época de Amarna todos estes segmentos tinham seu lugar no emaranhado jogo da política inter-citadina.

Na primeira metade do século XIV, a era Amarna, como já vimos, dinastas tomavam livremente territórios uns dos outros, ganhando ou perdendo terras feudais. Estas tentativas de aumentar o domínio eram formalmente violação da estrutura imperial egípcia. Mas, parece que o Egito não se interessava muito desde que os tributos imperiais entrassem de acordo com o estabelecido. Nesta situação parece que já havia um reservatório de elementos irrequietos que podiam ser mobilizados contra o dinasta de uma cidade por pretendentes ao poder da mesma. O "rei" de Biblos queixa-se em carta ao faraó da propaganda que seu inimigo, Abdi-Ashirta de Amurru, faz entre a população oprimida de seu território(5). A intenção dos dinastas, no entanto, não era a de derrubar o sistema vigente. O que acontecia era que um dinasta usava de todas as artimanhas possíveis, instigando parentes do dinasta rival e camadas exploradas a se rebelarem contra seu governante (com promessa de melhores condições de vida), unicamente para ganhar território e poder. Em última análise, a estrutura de exploração

(5) *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, pág. 483s.

continuava sendo a mesma. A liberdade do imperialismo egípcio não era repassado às classes inferiores.

c) Os hapiru

Devemos, agora, deter-nos um pouco em um determinado grupo de oprimidos do sistema feudal cananeu: os fugitivos do sistema que conseguiram organizar-se em bandos, os hapiru. O termo que melhor define este grupo sócio-político, conforme Gottwald, é o de "foras-da-lei", porque viviam fora da ordem existente. Trata-se de gente de origem diversa que escapou à dominação da cidade-estado e, por isso mesmo, tornou-se uma ameaça à ordem social vigente. No hebraico o termo hapiru tornou-se *יְהוּדִים* ("hebreu").

O fenómeno dos hapiru existia em toda a Síria-Palestina. Em cada lugar tem suas características próprias. Os bandos hapiru podiam ter em suas fileiras aristocratas feudais que foram obrigados a fugir, levando consigo habilidades militares, além de ladrões, escravos, sacerdotes e até de ex-dinastas, como se depreende de um texto de Alalach (norte da Síria).⁽⁶⁾ De qualquer forma, estes bandos reuniam fugitivos descontentes com e/ou explorados pela ordem social. Longe do sistema tentavam organizar-se e tirar o melhor proveito da situação. Mesmo vivendo fora da ordem estabelecida, eles podiam ser contratados como trabalhadores na construção, lavoureiros e, principalmente, como soldados mercenários.

Em Canaã os hapiru nos são apresentados exclusivamente como soldados mercenários ou assaltantes renegados e aparecem no contexto das disputas entre as cidades-estado. A especialização dos bandos hapiru era a guerrilha. Tinham habilidade em combater em terreno acidentado. Sua reputação era de serem ousados e versáteis. Estavam sempre à disposição de governantes que necessitassem de seu serviço profissional, independentemente de sua cor política.

Os dinastas das cidades faziam uso freqüente destas tropas mercenárias. Elas podiam ser empregadas como infantaria auxiliar, ao lado do exército regular ou, então, ser contratadas para atormentar, em operações paramilitares, um dinasta inimigo. Muitas vezes os hapiru se instalavam em determinadas áreas de terra como forças militares semi-independentes. Estas terras podiam ter sido dadas aos hapiru como pagamento por serviços prestados ou, então, como feudos concedidos em troca da promessa de uma eventual ajuda

(6) Cf. WISEMANN, D.J. *The Alatakh Tablets*. 1953, pág. 12-71s; GALLING, K. ed. *Textbuch zur Geschichte Israels*, 2ª. ed., 1968, pág. 21-24 (nº 6).

militar. A situação dilacerada de Canaã parece que fortalecia cada vez mais estes grupos. Como grupos semi-independentes (apesar de necessitarem dos governantes que lhes comprava a mão de obra mercenária), os hapiru eram um fator não muito confiável. Cada dinasta tinha que ser extremamente cauteloso para garantir que os mercenários contratados não bandeassem para o lado inimigo. Não temos, no entanto, conhecimento de casos em que hapiru tivessem derrubado um dinasta. Gottwald afirma que isto não podia ter acontecido por eles ainda não constituírem uma unidade.

1 Sm 22.2 mostra como um número elevado de pessoas podia unir-se num destes grupos de fribusteiros, quando havia um líder forte e quando a pressão da dívida e a ameaça da servidão era grande (7).

d) Os pastores semi-nômades

Neste ponto queremos abordar uma outra linha de argumentação, usada por Gottwald para apoiar a tese da revolução das camadas oprimidas. Para ele, também o fenômeno do seminomadismo (ou nomadismo pastoril ou nomadismo de transumância) deve ser entendido no contexto da fuga do sistema feudal.

Já mencionamos, no início, que a obra analisada não aceita a teoria de que Israel tenha surgido de tribos nômades, provenientes das estepes ao sul e a leste da Palestina. Esta teoria, conforme Gottwald, pressupõe falsamente que, no Oriente, os povos eram nômades antes de se tornarem agricultores e que o movimento de pastores nômades para dentro da zona arável teria sido um desenvolvimento cultural, um "progresso", de modo que, da fase primitiva do nomadismo, Israel teria alcançado sua maturidade "civilizada" na terra de cultura.

Apoiando-se em estudos antropológicos (8) Gottwald tenta provar que o movimento de grupos populacionais é, antes, o inverso do acima pressuposto: grupos movimentam-se em direção à estepes e ao deserto e não a partir destes. Ele advoga a primazia de um movimento centrífugo: do "centro" camadas populacionais se movem em direção da "periferia".

De fato, parece não conferir a teoria de uma gradual desertificação da região do atual deserto da Arábia (Nafud), a qual pudesse ter provocado uma expulsão de grandes núcleos popula-

(7) Cf. também Jz 9; 11.

(8) Principalmente em LUKE, J.T. J.T. *Pastoralism and Politics in the Mari Period*. 1965.

cionais. O Nafud parece ter sido virtualmente desabitado antes da domesticação do camelo. Não haveria, portanto, conforme Gottwald, nada que pudesse ter causado uma migração em grande escala de nômades em busca de novas terras. Desta maneira, a visão de que nômades com "fome" de terra estão nas orlas das estepes, à espreita de uma oportunidade para tomar posse de um pedaço de chão, é um tanto simplista, pois reduz o problema a um formalismo étnico-cultural que identifica nômades e deserto com cultura inferior e anterior, de um lado, e colonos e terra agricultável com cultura superior e posterior, de outro lado.

Parece-me ser, de fato, lógico pensar em um movimento centrífugo: da agricultura ao semi-nomadismo pastoril de estepe ou de montanha. O movimento da vida semi-nômade em direção à vida sedentária deveria ser encarado, então, como um movimento "de volta". O pastoralismo semi-nômade, conforme Gottwald, desenvolveu-se da comunidade de camponeses como um sub-modo de produção especializado. Os pastores semi-nômades de Canaã se haviam especializado na criação de gado pequeno para poderem sair da zona cultivada, fugindo da pressão e dominação política do poder urbano. Rebanhos em movimento tinham mais chance de escapar à tributação do que bens imóveis. Nas estepes e nas montanhas havia maior possibilidade de os pastores não serem alcançados pela força policial do Estado. No semi-nomadismo pastoril, portanto, muitos encontravam chances de uma relativa liberdade e independência. Quando a pressão política afrouxava, por franqueza da autoridade central, alguns grupos voltavam à vida sedentária.

Cabe aqui uma primeira pergunta. Parece que podemos observar este movimento do centro em direção à margem da terra de cultura em todo o antigo Oriente Médio, sem dúvida devido a fatores sócio-políticos, dando origem ao que Muhlmann (9) chama de "proletariado externo". Tendo em vista esta situação global, não seria possível concebermos um deslocamento de núcleos populacionais semi-nômades "de volta à terra cultivada", mas para outro lugar geográfico, onde a situação política fosse mais favorável?

Em todo caso, Gottwald admite a existência de ambos os movimentos na época do surgimento de Israel, para a periferia e para o centro. Esta parece ser a realidade. O objetivo principal da argumentação de Gottwald, a meu ver, é demonstrar que o conflito básico da época não foi o conflito entre pastores semi-nômades e agricultores, mas o conflito entre cidade e campo. E nisto lhe damos

(9) MUHLMANN, W.E. *Rassen, Ethnien, Kulturen*. 1964.

razão. O sistema cananeu de dominação da cidade sobre o campo transformou tanto agricultores como pastores em classes dominadas e exploradas, que se ressentiam das elites urbanas. A exploração existente fez com que houvesse uma certa unidade de classe entre os dois grupos. As disputas que tantas vezes são entendidas como resultados da penetração ofensiva de pastores semi-nômades na terra cultivada foram, de fato, medidas defensivas contra autoridades governamentais que tentavam sujeitar tanto colonos como pastores à tributação, ao serviço militar e ao trabalho forçado.

A aldeia era o lugar de conflito entre a cidade e o campo. Na aldeia a mão estendida da cidade pretendia enquadrar todos em seu sistema. Mas, era também na aldeia que se ensaiavam os primeiros passos da resistência à dominação urbana. A aldeia era o ponto de encontro das camadas oprimidas: os aldeões descontentes, os pastores, os colonos, os grupos ḥapiru. Foi na aldeia que se deu a aproximação e até uma fusão parcial destes segmentos sociais. Em determinado ponto hipotético deste processo surgiram, conforme a obra analisada, as condições favoráveis para uma união mais ampla das camadas oprimidas e, devido à contínua desintegração do sistema feudal cananeu (que na era Amarna ainda não havia chegado à quebra total), uma situação madura para uma revolução.

e) O grupo do êxodo

Nesta revolução teve papel importantíssimo o grupo que experimentou a libertação do Egito. Gottwald chama este grupo de "grupo de Moisés" e o identifica com os levitas. Este grupo encontrou, quase um século depois da época de Amarna, a sociedade feudal cananéia caindo aos pedaços (parece haver menor número de cidades-estado do que no século anterior). O grupo do êxodo aliou-se às camadas baixas oprimidas da sociedade por questão de afinidade: também o grupo de Moisés havia sido explorado no Egito. A grande contribuição deste grupo foi a sua religião: Javé é o libertador dos oprimidos. É compreensível que esta religião e este Deus exercessem grande atração entre os cananeus oprimidos, pois o javismo prometia libertação da escravidão sócio-política toda vez que o povo de Javé estivesse ameaçado.

O grupo de Moisés conseguiu espalhar-se por todas as partes da região montanhosa e infiltrar-se nos diversos grupos explorados. Como verdadeiro "sal" dissolvido entre o povo, este grupo, os levitas, logrou unir as tendências revolucionárias dispersas sob uma única ideologia, canalizando-as para um movimento organizado. Os levitas alcançaram este objetivo principalmente através de sua atividade docente entre o povo: a pregação do Deus

que liberta de qualquer tipo de faraó. Além desta atividade, os levitas ainda tinham uma função paramilitar, a de recrutar o exército popular para as campanhas militares.

Devemos colocar, a esta altura, outra questão. Parece que o grupo dos levitas do êxodo, composto de pessoas muito heterogêneas (Êx 12.38; Nm 11.4), como Gottwald admite, chegou à Palestina com o objetivo único de difundir a sua fé entre todas as camadas oprimidas do lugar. Será que isto não é um tanto idealizado? Será que não havia também neste grupo a necessidade básica de ter um pedaço de chão onde pudesse sobreviver?

E deu-se a revolução. Há diversos indícios bíblicos que corroboram esta teoria. Js 10; 12 relatam a derrubada de governantes, "reis", mas não falam da captura de cidades. É que na revolução ocorre a derrocada do poder instituído, pela própria população do lugar, não havendo necessidade de capturar a cidade. Gottwald observa também que a incorporação de tradições não-israelitas ao Antigo Testamento (Gn 36; Nm 21.27-30; Dt 3.11) deve ser entendida como contribuição de outros grupos que se converteram à revolução de Israel. Indícios de que os grupos que formaram Israel eram "servos" das cidades-estado podemos encontrar na antiga tradição de que Issacar "baixou seus ombros à carga e sujeitou-se ao trabalho servil" (Gn 49.15). Um detalhe lingüístico importante pode apoiar a tese da revolução: o particípio da raiz "yashab" (יָשָׁב "estar sentado, morar"), geralmente traduzido por "que morava" ou "habitante", também pode significar "o que está sentado (no trono)", ou seja, a autoridade constituída. Isto está claro em trechos como Js 12.2-5. Na maioria dos relatos em Josué e Juízes, no entanto, a concepção final que pressupõe um povo unificado conquistando a terra e "tudo quanto nela houver" encobriu eventuais tradições mais antigas.

O próprio nome do povo, "Israel" (יִשְׂרָאֵל "Deus peleja"), teria sido o nome de uma liga que tentou unir alguns grupos revolucionários nas regiões montanhosas, na época pré-javista.

Creio que a questão levantada por muitos de que colonos não fazem revolução não é argumento contra a teoria apresentada. As questões que, a meu ver, ainda permanecem abertas são estas: 1) O local da revolução não deveria ser outro? Nota-se que onde havia o domínio da dominação do sistema feudal, nas planícies, não ocorreu nenhuma revolução. Esta aconteceu nas montanhas, para onde era possível uma fuga do sistema (cf. 1Sm 22.2; Jz 11.3) e onde o sistema podia ser enfrentado caso necessário. Parece-me que não houve uma reconquista geral de terras perdidas na planície (apesar de Jz 1;5;18). Se isto confere, podemos ainda usar o termo

“revolução”? 2) Até que ponto podemos falar numa unificação das camadas oprimidas? O livro de Juízes (cf. Jz 5) dá a impressão de que as campanhas militares revelam uma certa desunião dos diversos grupos, pois somente os grupos mais antigos participam das guerras santas.

2. O TRIBALISMO ISRAELITA

Através de sua militância e de seu entusiasmo contagiante, o grupo de Moisés, o único grupo proveniente de fora, funcionou como catalisador de uma revolta das camadas oprimidas cananéias, portanto nativas da Palestina. Estes grupos desprivilegiados formaram uma sociedade diferente da cananéia e em oposição à mesma: o tribalismo igualitário. Esta é a segunda tese básica do livro de Gottwald.

Dentro da esfera da resistência rural à dominação política da cidade, surgiu, à medida que governantes eram derrubados pela coligação entre grupo do êxodo e cananeus convertidos à causa, uma sociedade tribal nas montanhas que englobava tanto os agricultores como os aldeões e os pastores semi-nômades. Esta sociedade tribal não é mais vista por Gottwald como um fenômeno típico do nomadismo, mas um fenômeno que surgiu entre sedentários. Não havia divisões fundamentais entre colonos e pastores. Apesar das diferenças no uso de técnicas e no modo de viver, os dois sistemas de produção se complementavam. Além disto, o que unia ambos – a oposição ao domínio urbano – era mais forte do que tudo que os separava, ainda mais se levarmos em conta que o agricultor podia ter criação de gado, em pequena escala, e que cada pastor semi-nômade tinha algum relacionamento com a agricultura.

a) A família

Passemos, agora, à estrutura social do Israel pré-monárquico. A unidade social primária era a “casa paterna” (בֵּית אָבִי “*bet ab*”), ou seja, a grande família (Almeida: “casa”). Esta era composta de dois ou mais casais. Geralmente compreendia todas as gerações da mesma origem, que podiam chegar até quatro ou cinco, levando-se em conta que casava-se cedo na época e admitindo-se uma espação de 20 anos entre as gerações.

A família pertenciam as mulheres casadas com os membros da família. Da família podiam excluir-se membros consangüíneos que a deixavam por casamento ou para viver em outro lugar. Uma família forte podia ter até de 50 a 100 pessoas, dependendo, é claro, da sua situação econômica. Fome, guerra e infortúnios reduziam as

famílias, enquanto que boas colheitas e época de paz aumentavam o seu tamanho. A família podia morar numa única casa ou, então, num agrupamento de diversas habitações.

A família formava a unidade econômica básica do sistema social israelita. Podemos dizer que ela era auto-suficiente, pois produzia praticamente tudo que necessitava para a sua subsistência. Além disso, consumia tudo ou quase tudo o que produzia. Nela havia uma mínima divisão de trabalho, mormente orientada pelo sexo e pela idade, além dos membros da família especializados na confecção de utensílios de madeira e vasilhas de barro. Não se conhece uma especialização em um ramo artesanal que ultrapassasse o âmbito familiar, na época pré-monárquica, com exceção dos queneus, que eram metalúrgicos.

Produziam-se cereais (trigo e cevada) e frutas, tinha-se uma pequena criação de gado (ovelhas, cabras, bois, jumentos). Trata-se de uma economia baseada na agricultura intensiva que depende das chuvas. A criação de gado, conforme Gottwald, era apenas uma economia suplementar. Ele não mais fala especificamente do pastoralismo de transumância, o qual encara como meio de subsistência secundário.

Talvez deva-se mencionar aqui dois fatores tecnológicos que contribuíram para o sucesso dos israelitas nas montanhas da Palestina e para uma maior produtividade e, conseqüentemente, um crescimento populacional. Em primeiro lugar, a introdução, na virada do século XIII para o século XII, do ferro, proveniente da Anatólia, possibilitou a confecção de machados, arados e enxadas mais resistentes (já podemos falar em "ferramentas"). Isto contribuiu para que áreas nunca antes exploradas economicamente pudessem ser trabalhadas e mais terra pudesse ser cultivada por um indivíduo, resultando num maior excedente de produção. Em segundo lugar, descobriu-se, ao mesmo tempo, um novo método de vedar hermeticamente cisternas através da utilização da cal extinta. Isto abriu novas regiões à exploração econômica, antes inacessíveis por falta de água. Há ainda a possibilidade de haver surgido, por esta época, o sistema de terraços de pedra que poderiam ter influenciado o desenvolvimento do sistema social israelita. Tudo isto teria vindo em benefício das famílias israelitas, da sua sobrevivência e da sua expansão por largas áreas da região montanhosa.

As famílias de pequenos proprietários eram iguais. Esta igualdade era uma das características mais marcantes da sociedade israelita. Cada uma tinha acesso aos meios de produção e aos bens e recursos existentes. Isto tinha que ser preservado a todo custo. Para evitar desnivelamento entre as famílias e para não deixar

perecer famílias fracas, existia a מִשְׁפָּחָה ('míspaha'), a "associação protetora das famílias".

b) A associação protetora das famílias

O segundo nível da organização social israelita era a míspaha. O termo provém da raiz שָׁפַח ('śafaḥ') que significa "derramar" (sêmen? sangue?). Almeida traduz míspaha por "família", enquanto que a pesquisa veterotestamentária prefere traduzir o termo por "clã", interpretando-o como uma unidade social típica da organização social nômade. Gottwald rejeita enfaticamente esta interpretação, pois, para ele, a sociedade israelita é uma sociedade de agricultores, surgida como produto da resistência rural, e não de procedência nômade. Baseado em estudos antropológicos (10), ele constata que as características do que crê ser o verdadeiro clã (exogamia, ou seja, a proibição de casar dentro do mesmo clã; a subordinação da família e a sua sujeição a mera agência reprodutora do clã; a propriedade nas mãos do clã e não da família; família não é a base econômica) não existem no sistema social israelita. Recusa-se, portanto, a traduzir míspaha por "clã", preferindo a tradução "associação protetora das famílias", por expressar melhor a função da míspaha.

Esta associação protetora unia diversas famílias. Não era uma comunidade de parentes, mas de vizinhança, bem diferente, pois, do clã. Ela não possuía nenhuma propriedade e não tinha poder econômico próprio. Este estava nas mãos das famílias. A míspaha compreendia de 8 a 10 famílias, o tamanho de uma aldeia menor (p.ex. Efrata, junto a Belém). Em aldeias ou vilas maiores havia mais do que uma destas associações protetoras.

A míspaha tinha a função de proteger a integridade sócio-econômica das famílias. Uma família enfraquecida ou empobrecida, que sozinha não mais tinha condições de subsistir, podia recorrer à associação protetora. Para preservar as condições mínimas de uma família carente, a míspaha podia ser chamada por esta a providenciar-lhe herdeiros varões, resgatar propriedade alienada, resgatar membros seus da escravidão por endividamento ou vingar a morte de algum membro seu (cf. Rt; Nm 36). Alguém da míspaha assumia, então, a função de גֹּ'עַל ('go'el', "resgatador").

(10) Principalmente em MORGAN, L.H. *Systems of Consanguinity and Affinity in the Human Family*. In *Smithsonian Institution Contributions of Knowledge*. Vol. 17. 1871; e do mesmo autor *Ancient Society*. 1877.

Parece-me que Gottwald idealiza bastante a função da mišpaḥa. A sua tese é de que a sociedade israelita é igualitária, ou seja, entre as diversas famílias existia igualdade, pelo menos teoricamente: cada uma delas tem propriedade, produz e pode consumir a sua própria produção; nenhuma outra família ou entidade deveria usurpar estes seus direitos. Para tanto serviam os mecanismos nivelados utilizados pela mišpaḥa. No mínimo se deve perguntar se isto funcionava. Além disto sabemos que, já na época pré-monárquica, havia diferenças econômicas acentuadas entre as famílias (cf. Jz 8.24ss; 10.3s). Se a coisa fica somente na intenção, ainda podemos falar em "sistema social"?

Pergunto também se podemos ver na mišpaḥa uma unidade social de vizinhança, especialmente criada para assegurar a autonomia das famílias. Quando a mišpaḥa deve entrar em ação, parece-me que sempre se procura pelo parente consanguíneo mais próximo (Lv 25.48s; Dt 25.5ss; Rt 2.20; 3.12).

Além de assegurar internamente a autonomia e a igualdade das famílias, a mišpaḥa tinha ainda a função de repelir tentativas externas de destruir o sistema social igualitário israelita. A associação protetora desincumbia-se desta tarefa através do recrutamento do exército popular. Gottwald também fala em funções sócio-econômicas "para baixo" (proteção das famílias) e funções militares "para cima" (exército da tribo).

Os homens guerreiros recrutados pela mišpaḥa formam o אלף ("äläf", traduzido geralmente por "mil" ou "milhar"). Conforme Gottwald, esta unidade militar nada tinha a ver originalmente com o número mil ou outro número fixo qualquer. A semelhança do uso do termo "allu" em Ugarit, tratava-se de um número pequeno e variável de homens recrutados para a guerra dentro da unidade social da mišpaḥa. O significado de "milhar" teria surgido somente na organização do exército do reinado. Esta teoria torna-se plausível, se observarmos atentamente o relato 1 Sm 10.17-27: Samuel ordena que o povo se coloque diante de Javé conforme "as vossas tribos e os vossos אלפים" ('alafim', v.19), enquanto que na execução da ordem aproximam-se as tribos e as מיִשְׁפָּחוֹת (mišpaḥot", vv: 20s; cf. também o mesmo processo em Js 7.14ss). O äläf parece designar a mesma unidade social que a mišpaḥa.

Partindo desta premissa, Gottwald interpreta (11) os números dos censos em Nm 1 e 26 como sendo números compostos (ex.: "46.500" significaria 46 alafim = 500 soldados). Usando este esque-

(11) Como também já MENDENHALL, G.E. The Census Lists of Numbers 1 and 26. In *Journal of Biblical Literature*. Vol. 77, 1968. pág. 52-66.

ma poder-se-ia chegar, em ambos os textos, a uma média de 50 alafim por tribo e de 9 a 10 soldados por äläf. O mesmo método aplicado na história de Jz 6 explicaria a redução das tropas de Gideão de 32.000 para 300 soldados: 32 alafim correspondem a 300 homens. Mesmo assim, o äläf não deveria ter sido um número fixo de homens. Talvez houvesse uma contribuição mínima de cada mispa-ha, que, no entanto, poderia ser bem maior em emergências e entre as associações protetoras diretamente atingidas. Uma grande parte dos homens, portanto, parece que não ia à guerra, mas permanecia em casa para cultivar a terra.

Parece que a mispaha tinha também uma função religiosa. Ela celebrava uma festa anual, da qual todos os seus membros participavam (1 Sm 20). Um aspecto mais importante ainda é que dentro do âmbito da mispa-ha ocorreu, conforme Gottwald, grande parte da formação das tradições religiosas, que davam aos membros um sentimento de identidade. Neste contexto cite-se a importância das genealogias que expressavam em modelos de parentesco a unidade experimentada ou buscada por grupos sociais de procedência étnica e cultural diferente. As genealogias mostram que sentia-se a necessidade de racionalizar os inter-relacionamentos das comunidades numa tribo e, em nível superior, das tribos numa unidade confederativa. De importância vital neste processo de criação de tradições foram os levitas, os quais em última análise cunharam as tradições cültico-ideológicas centralizadas: somos um só povo!

Com as suas quotas de homens guerreiros, as suas tradições cülticas, a sua congregação ritual, a atuação dos levitas dispersos em todo o povo, as mispabot tendiam a unificar-se em organizações sociais maiores. Entre os elos unificadores também figuravam os queneus itinerantes, os especialistas na metalurgia do cobre. Todas estas associações cruzadas uniam cada vez mais grupos residenciais menores em unidades maiores, que denominamos "tribos".

c) A tribo e a confederação tribal

De uma fusão bem vagarosa e até caprichosa de grupos menores surgiu a tribo (שבט "šbät" ou מטה "maṭṭäh", originalmente: "vara"). A tribo não tinha um território fixo e delimitado. Também os membros de uma determinada tribo, conforme Gottwald, não estavam restritos ao seu presumível território, mas podiam encontrar-se dispersos em várias tribos.

As tribos tinham diversos tamanhos. Em algumas havia maior consciência de unidade do que em outras. Dentro da confederação

tribal israelita, no entanto, todas elas tinham valor igual, mesmo que na realidade nunca o tenham sido.

Ao contrário da *mispaça*, a tribo não tinha condições de ser uma unidade social de proteção aos grupos familiares. Além de celebrações cúllicas de âmbito tribal e produção de tradições regionais, cabia à tribo principalmente reunir e organizar o exército popular para as campanhas militares. Gottwald reserva à tribo um papel social menos importante do que aquele dado à *mispaça* e à família, por entender que todo o sistema social tribalista tinha o objetivo último de preservar a independência das famílias. Será que o Antigo Testamento não acentua bem mais as funções da tribo?

Gottwald prefere usar o termo "confederação" ou "liga" para designar a unidade maior das tribos. Ele não aceita o termo "anficionia" (12) por não poder concordar com a comparação feita entre a coligação das tribos israelitas e a anficionia das cidades gregas. Para Gottwald não havia um lugar de culto central obrigatório para a devoção das tribos. Além disso, ele acha incabível usar o número 12 para comprovar a existência de uma anficionia por não haver nenhum vestígio de uma manutenção mensal do lugar central de culto por parte de uma tribo e por o número 12 ser perfeitamente destacável das tradições que o contêm. Para ele também não se pode comprovar a existência de um conselho anfictiônico. As funções da confederação israelita (formada de 10 a 12 tribos), no entanto, são bastante parecidas com as funções da "tradicional" anficionia israelita: manter e fomentar um culto comum (13) e coordenar a organização militar.

As tribos, e também a confederação, carecem de uma política centralizada e do poder daí resultante. O governo político, nas mãos de anciãos, está distribuído nos mais diversos níveis da estrutura social. Somente por tempo determinado as funções políticas são delegadas a um carismático. Esta rejeição de um governo político centralizado, como o existente no sistema feudal das cidades-estado, é deliberada. O tribalismo israelita propunha-se exatamente a não permitir uma chefia ou uma instância central poderosa que pudesse requisitar e consumir parte da produção dos grupos primários por tributação. O poder econômico tinha que permanecer nas grandes famílias. E os mecanismos das *mispahot* não admitiam que algumas famílias reivindicassem maior riqueza e poder para si.

(12) O termo é de NOTH, M. *Das System der zwölf Stämme Israels*. (Darmstadt, 1966). Do assunto também trata o Capítulo II de sua *História de Israel*. (Barcelona, 1966).

(13) Enquanto que a anficionia admite somente um santuário central, a idéia da confederação aceita um culto a um Deus comum em diversos santuários simultaneamente.

De fato, as possibilidades de enriquecimento no campo pelo comércio eram mínimas. Por causa da agricultura diversificada e pelo fato de trigo e cevada poderem ser plantados praticamente em todo lugar, não havia necessidade de uma redistribuição de produtos em larga escala. Esta foi uma das razões por que a instituição de um chefe político demorou a surgir e teve dificuldades de arraigar-se em Israel.

O acima exposto é, para Gottwald, prova suficiente de que o tribalismo israelita surgiu como um projeto social que conscientemente se opunha ao sistema social cananeu. Ele contrasta:

Cidade (feudal)	X	Campo (tribal)
Urbanismo	X	Vida de aldeia
Máxima divisão de trabalho	X	Mínima divisão de trabalho
Estratificação social	X	Tendência de nivelção
Relações sociais semi-feudais impostas	X	Relações sociais igualitárias
Hierarquia política	X	Governo próprio disperso e limitado
Imperialismo militar	X	Auto-defesa
Agricultura latifundista	X	Colonos independentes
Comercialismo	X	Troca de produtos
Concentração da riqueza existente na elite sócio-política	X	Consumo direto e igual da riqueza pelo próprios produtores

Gottwald fala em “projeto” de sociedade (usa também o termo “retribalização”) como se uma sociedade pudesse formar-se a partir do que uma população idealiza. Será que Gottwald não corre também o risco de cair em idealizações, tão criticadas por ele? Pode um povo construir uma sociedade completamente nova e diferente da conhecida?

3 – O MONO-JAVISMO ISRAELITA

As camadas cananéias exploradas juntaram-se ao grupo do êxodo e derrubaram seus governantes, logrando formar um sistema social totalmente diferente, o tribalismo igualitário. O tipo especial de sociedade israelita produziu também um tipo especial de religião: o monoteísmo javista. Em resumo é esta a terceira tese básica da obra aqui tratada.

Gottwald passa em revista praticamente todos os pesquisadores modernos que opinaram sobre os inter-relacionamentos entre sociedade e ideologia ou religião, criticando asperamente os que separam totalmente os dois fatores (14), os que admitem influências da sociedade somente em aspectos não essenciais da religião israelita (15) e os que falam em normas éticas a-políticas (16), considerando inúteis as vagas "representações coletivas" nascidas da tendência humana para a coesão e a ordem (17) e desprezando a concepção idealizante de que formas religiosas surgem nas mentes de personalidades extraordinárias, de "fundadores" ou "reformadores" (18).

Gottwald opta claramente por uma interpretação histórico-materialista (19): o jativismo é a simbolização da luta social de um povo oprimido em busca de autonomia e condições de vida iguais. Apesar de estar consciente das grandes lacunas ainda existentes na pesquisa, que ainda não clareou as condições materiais, técnico-ambientais e econômicas que estão por trás do sistema social israelita (p. ex.: ambiente, matéria prima, instrumentos, meios de transformação, distribuição e consumo, formas de cooperação, divisão de trabalho, tamanho e distribuição da população, taxas de crescimento, etc.), Gottwald pretende dar alguns passos nesta direção e incentivar a que se dêem outros. (Já falamos acima sobre a introdução do ferro e da descoberta de um novo sistema de vedação de cisternas).

O monoteísmo prático, não-filosófico, dos israelitas dependia do igualitarismo sócio-político. O poder político descentralizado do sistema não permitia que a religião usurpasse recursos da comunidade. Os levitas não receberam terras. A importância dos sacrifícios era mínima em comparação com as exigências cúlticas da religião do sistema cananeu. Em vez de sacrifícios havia um corpo de normas consuetudinárias, impostas por pressão social, pelos anciãos e levitas docentes, que comprometiam todos a uma sociedade de iguais.

-
- (14) Como exemplo da quase maioria dos pesquisadores Gottwald cita BRIGHT, J. *A History of Israel*. 2a. ed., 1972, principalmente a pág. 140.
- (15) FOHRER, G. *Zur Einwirkung der gesellschaftlichen Struktur Israels auf seine Religion*. In *Near Eastern Studies in Honor of W. F. Albright*. 1971, pág. 169-185.
- (16) MENDENHALL, G.E. *The Tenth Generation. The Origins of Biblical Tradition*. 1973.
- (17) DURKHEIM, E. *The Elementary Forms of the Religious Life*. 1912, pág. 8.
- (18) WEBER, M. *The Sociology of Religion*. 1922, capítulos 6-8.
- (19) MARX, K. e ENGELS, F. *The German Ideology*. 1970. pág. 42ss.

A divindade suprimia todas as formas de fetichismo sexual, cujos símbolos eram monopólio de sacerdotes e elites políticas. Também se proibia o culto aos antepassados, economicamente muito desgastante, que tinha a intenção de assegurar a lealdade ao "status quo" através da sujeição dos vivos aos ancestrais mortos. Estas proibições evitavam a evasão de divisas e garantiam o consumo da produção aos que a produziam. A soberania e a liderança estavam reservadas à divindade, assegurando, assim, o caráter temporário e limitado de qualquer cargo que pudesse implicar em abuso do poder.

A divindade revelada nas tradições cúlticas legitimava o acesso igual aos recursos econômicos (terra, rebanhos). O controle de Deus sobre os processos agrícolas e pastoris evitava a intromissão de estranhos que quisessem aproveitar-se dos colonos e pastores. Javé até permitia uma guerra santa para preservar a sociedade igualitária de incursões imperialistas.

Havia um povo comprometido com um tipo de sociedade e de vida. Esta unidade surgida na luta contra o sistema cananeu (= "cananeus") exigia uma religião com características exclusivistas. Javé não podia tolerar "Baal". Podia haver somente um Deus para este povo, porque havia somente uma classe sócio-econômica. Onde diversas classes e grupos sociais reivindicam autoridade e poder, existem muitos deuses. Na sociedade israelita, no entanto, inúmeros grupos soberanos tentavam ajustar suas reivindicações de tal modo que todo o sistema social pudesse sobreviver (20).

Assim vemos que o mono-javismo está estreitamente ligado à tentativa dos israelitas de formar um sistema social em oposição ao cananeu. É uma religião de dominados, ao contrário da religião de Baal, que é uma religião de dominadores. Neste sentido, o javismo é dependente da sociedade igualitária, ou seja, qualquer fortalecimento ou enfraquecimento no igualitarismo mui provavelmente também fortaleceria ou enfraqueceria o javismo.

Gottwald admite, num segundo passo, também o inverso: para manter o igualitarismo sócio-econômico e político, Israel tinha necessidade de sua fé, pois ela estimulava a igualdade entre os diversos segmentos sociais e a unidade diante de tendências externas e internas de decomposição do sistema idealizado. A religião israelita legitimava e reforçava o movimento de igualdade social. Ela tinha a função importantíssima de corrigir constantemente

(20) Gottwald aproxima-se muito de SWANSON, G.E. *The Birth of the Gods. The Origins of Primitive Beliefs*. 1960.

te eventuais desvios do sistema ou tendências incompatíveis com o mesmo. Esta função reguladora do javismo Gottwald denomina "servomecanismo". Por mais importante que tenha sido esta função da religião, Gottwald adverte que isto não nos deve levar a pensar que a religião pudesse ter sido "causa" da sociedade. Ela continua sendo "causada".

Gottwald propõe uma tentativa de demitologizar sócio-economicamente o javismo israelita. Ele dá os seguintes exemplos: "Javé" representa o poder de estabelecer e assegurar a igualdade social face às tendências opressoras de fora e às tendências não igualitárias de dentro. Assim como Israel proíbe outros sistemas dentro de sua organização tribal, assim também Deus é "zeloso" e proíbe outros deuses. A consciência de "povo escolhido" é um reflexo da consciência de uma sociedade de iguais. O "pacto" simboliza a união de diversos grupos sociais comprometidos com a cooperação mútua e com a rejeição de uma liderança autoritária. A "escatologia" israelita reflete tanto um compromisso por uma sociedade igualitária quanto a firme confiança de que esta pode existir e prevalecer.

O modelo acima poderia explicar a fantástica expansão que o javismo experimentou entre as tribos israelitas. Os diversos grupos populacionais, unidos pela experiência comum e unificadora da opressão, podem ter encontrado um significado carregado de libertação no que hoje denominamos "tema do êxodo e da conquista". A libertação do Egito pode tipificar toda a espécie de fuga das mais diversas dominações do sistema feudal. A conquista da terra prometida sob Josué pode tipificar uma série de lutas em busca de uma existência econômica autônoma. Cada governante cananeu derrubado de seu trono era um "faraó" castigado por Javé. Estas tradições produzidas pelas comunidades e amplamente difundidas entre todas as tribos contam, de uma ou outra forma, a história de todas elas.

A última tese de Gottwald propõe entendermos o javismo como produto do sistema social igualitário israelita. Para tanto traz diversos argumentos sóbrios. A vinculação de uma determinada ideologia com um determinado sistema social, no entanto, traz consigo também algumas dificuldades, porque uma ideologia pode ser desvinculada de sua situação de origem e utilizada para fins que não os próprios. Um exemplo: podemos muito bem imaginar-nos que um monoteísmo, como o foi o javismo israelita, pode estar vinculado a um governo que tem interesse de centralizar o poder em suas mãos, e estar a serviço daquele um só povo, um só rei, um só Deus; não há espaço para protesto, porque Deus não permite outros

deuses. Tendo isto em mente, é possível afirmar que o mono-javismo é indiscutivelmente produto de uma sociedade igualitária? Não podia ele ser também um produto do reinado davídico-salomônico que tinha o interesse oposto, o de submeter todo o povo, unido é claro, ao poder político central?

O que aqui expus quer ser apenas a apresentação do conteúdo principal da obra de Norman K. Gottwald que, por encontrar-se somente no original e contar com mais de 900 páginas, seria de utilidade somente para os que dominam o inglês e dispõem de tempo suficiente para o estudo teológico, o que excluiria bom número de estudantes e pastores de comunidade. Devo ainda dizer que, dentro da vasta temática, tive que fazer opções. Escolhi aquelas colocações que, a meu ver, têm maior relevância para a nossa realidade latino-americana.(21)

(21) A obra de Gottwald é mencionada na Carta de Frei C. MESTERS a Casé de 23 de maio de 1980 (polígrafo), onde os seus principais conteúdos aparecem de forma bem simples. O "Projeto de Deus" é desenvolvido na sua Carta ao mesmo Casé de 17 de agosto de 1980 (polígrafo). As idéias de Gottwald são discutidas em DIAKONIA TOU LOGOU - Al Servicio de la Palabra (Homenaje Rodolfo Obermüller). In: *Revista Bíblica*. Buenos Aires, 1979, pág. 260-262.