

A Cidade e a Torre (Gn 11.1-9)

Exercícios hermenêuticos(1)

Milton Schwantes

I

A hermenêutica bíblica é foco de atrito.(2) Tempos passaram, em que na área da exegese havia bem menos turbulência. Foram épocas de certa calma em torno do método histórico-crítico. Os tempos mudaram. O prisma da hermenêutica projeta uma gama de posições. Uma interpretação dogmatizante parece ressurgir em meio tanto à agonia quanto, contraditoriamente, ao revigoreamento da leitura histórico-crítica. Revive com entusiasmo uma leitura piedosa voltada com ênfase para as experiências pessoais e interessada com vigor no aspecto simbólico dos textos. A preocupa-

-
- (1) O conteúdo básico desse estudo foi apresentado em várias oportunidades, entre elas o Curso de Extensão Universitária sobre Pastoral Popular Libertadora (Porto Alegre/RS) e a Consulta sobre a Participação das Igrejas em Programas e Projetos de Desenvolvimento na América Latina do Conselho Mundial de Igrejas (em Itaici/SP). Agradeço a quem nestas e em outras ocasiões contribuiu com suas ponderações e críticas para a confecção desse texto.
 - (2) Veja, por exemplo: Konings, Johan. A revelação bíblica em face das rupturas sociais. In: *Perspectiva Teológica*, ano 7, (São Leopoldo, 1975), pág. 189-206; Bojorge, H. Revelación, interpretación bíblica y teología de la liberación. In: *Perspectiva Teológica*, ano 10, (São Leopoldo, 1978), pág. 31-95; Barriola, M. A. Exegesis liberadora? In: *Perspectiva Teológica*, ano 10, (São Leopoldo, 1978), pág. 97-137; Konings, Johan. Hermenêutica bíblica da libertação. In: *Teocomunicação*, ano 10, (Porto Alegre, 1980), pág. 5-23; Croatto, Severino. *Liberación y libertad, pautas hermenêuticas*, (Buenos Aires, 1973); Mesters, Carlos. *Por trás das palavras, um estudo sobre a porta de entrada no mundo da Bíblia*, vol. 1, 2.ed. (Petrópolis, 1975); Míguez Bonino, José. *La fé en busca de eficacia, una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*, (Salamanca, 1977); Gunneweg, A.H.J. Vom Verstehen des Alten Testaments, eine Hermeneutik. In: *Grundrisse zum Alten Testament*, vol.5, (Göttingen, 1977); Segundo, Juan Luis. *Libertação da teologia*, (São Paulo, 1978); Stuhlmacher, Peter. Vom Verstehen des Neuen Testaments, eine Hermeneutik. In: *Grundrisse zum Neuen Testament*, vol. 6, (Göttingen, 1979).

ção pela letra, numa interpretação fundamentalista, continua hoje tão robustecida e ocasionadora de cismas eclesiais quanto no passado. E, mais e mais, ganha contornos uma leitura sócio-política que não se acomoda nem nos quadros do historicismo crítico e nem no contexto da dogmatização ou nos horizontes fundamentalistas. E, em meio a estas diferenças, mais ou menos tradicionais, irrompe com decisão e impiedade a redescoberta da Escritura em meio à vida sofrida dos povos latino-americanos.

Nessa situação, um tanto embotada, muitas temáticas estão em cheque. Por exemplo:

Há muito que se questiona o postulado da objetividade da interpretação exegética, afirmando-se seu caráter existencial.⁽³⁾ Essa problemática exegética tradicional é aguçada e profundamente reorientada em nossa realidade, resultando na pergunta: O que significa se passamos a entender esta existência, que participa decisivamente do processo hermenêutico, não como existência individualmente angustiada, mas coletivamente oprimida e espoliada?

Quem estiver acostumado a interpretar a Escritura tão somente desde o Novo Testamento, fica incomodamente irritado com a grande quantidade de textos, figuras, personagens vétero-testamentários hoje utilizados pelos cristãos. Disse-me, por exemplo, um cristão da Nicarágua: "Vamos ter anos difíceis! Depois do êxodo vem o deserto!" Reclamam os neo-testamentários que estes inúmeros recursos vétero-testamentários devem passar pelo crivo do Novo Testamento. Esboça-se pois, uma vez mais, um conflito entre Antigo e Novo Testamento, agora com características bem novas: no passado o NT, por vezes, quis existir sem o AT; teme-se que, agora, o AT queira contornar o NT!

No passado foi predominante um conceito de história essencialmente temporal. A partir dele se formulou uma pesquisa que tinha como premissa a ruptura entre o hoje e o ontem, afirmando a radical diferença entre um e outro e postulando o progressivo avanço do passado para o presente, do 'mundo arcaico' para o 'mundo moderno'. Perguntamo-nos, hoje e aqui, se este conceito de história que parte da temporalidade é suficiente. A ruptura histórica é a que ocorre entre o que é e o que foi ou não é bem mais a que existiu e existe entre rico e pobre, detentor dos meios de produção e trabalhador?

(3) Veja por exemplo Bultmann, Rudolf. *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?* In: *Glauben und Verstehen*, vol. 3, 3.ed. (Tübingen, 1965), pág. 142-150; Käsemann, Ernst. *Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit*. In: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. I, (Göttingen, 1964); pág. 224-236.

Estes três exemplos nos dão uma idéia do atrito, das profundas divergências na hermenêutica bíblica. Não vejo como solucionar ou amenizar estes desacordos. Certamente também nem é hora para tais propostas. A hora é antes a de aclarar e tornar bem evidentes estas divergências. Proponho-me a fazê-lo na interpretação do próprio texto bíblico, pois tenho experimentado que o estudo de textos específicos ajuda a que a gente se situe numa hermenêutica bíblica libertadora. Escolhi Gn 11.1-9.

II

Gn 11.1-9 é uma dessas histórias que veio a fazer parte do patrimônio cultural da humanidade. Aliás, ela não só veio a ser, mas desde o início certamente foi um texto universal. Pois, hoje sabemos que seu conteúdo está presente nos mais diferentes povos, em especial também nos povos pré-literários. Mas, no ambiente, em que vivemos, ela certamente nos foi mediada pela tradição e pelo texto bíblico. No 'culto infantil' muitos hão de ter tomado o primeiro contato com esta história. Parece até que ela nos acompanha desde o berço.

Gn 11.1-9 é deveras conhecido. Mas seu conteúdo também é deveras fixo. Todos havemos de ter uma idéia de seu significado. Afinal, nas traduções encontro quase sempre o mesmíssimo título para nossa história: "a torre de Babel" (Almeida), "torre de Babel" (Novo Mundo), "torre de Babel, confusão das línguas e dispersão dos povos" (Matos Soares), "la torre de Babel" (Nueva Biblia Española), "la torre de Babel" (Bíblia de Jerusalén), "der Turm zu Babel" (Zürcher Bibel), "Turmbau zu Babel" (Lutero), "the tower of Babel" (The New English Bible). Tais títulos, atribuídos à história, dão uma idéia do quanto a torre se tornou central. Ela é o conteúdo! Em nossa piedade pessoal este conteúdo, no geral, tem o seguinte significado: A torre é o egoísmo inerente ao homem! A torre é o titanismo humano! É o anseio humano de ser divino! Assim sendo está em voga entre nós que da torre se faça o ápice da história e do orgulho egoísta dos homens seu núcleo significativo.

Há muito que nos acostumamos a este tipo de interpretação; é a descrição corriqueira da significação que se atribui a esta perícopos. Mas, esta interpretação, tão enraizada em nossa piedade, não existe por acaso. Ela também é devidamente alimentada pelo linguajar eclesiástico. Estamos em condições de atestá-lo, pois Gn 11.1-9 é um dos textos da ordem de perícopos, previsto na quinta série para exaudi (o domingo antes de pentecostes). Assim sendo,

existe farto material literário, tanto em auxílios homiléticos quanto em sermões. Aqueles, aos quais tive acesso, contém afirmações como estas:

Um auxílio homilético de 1964 vê "na torre a oposição do homem contra seu criador", "obra humana em função da própria glorificação"(4).

Outro, de 1965, entende a construção como "ataque à glória de Deus" e sugere que se diga no sermão: "grave em todo descobrir, organizar, planejar e construir humanos, enfim em toda técnica e cultura, é que o homem quer pôr Deus de lado para, de fato, poder ocupar o lugar de Deus".(5)

Em 1970, um autor tenciona preparar para a pregação com a seguinte tese: "Recém por causa da vanglória humana, que se ocultou por detrás da torre e que encontrou sua expressão visível na obra, a construção da cidade se torna pecado". "Justamente na vanglória dos homens está a verdadeira causa da confusão das línguas."(6)

No mesmo ano alguém analisava nosso texto em vistas à homilia, dizendo que o texto quer "evidenciar que papel funesto cabe à vanglória na história da humanidade"(7).

Em 1977 é escrito: "A torre é símbolo do ufanismo humano... O homem quer conquistar o céu. No símbolo da confusão de línguas, Deus põe a descoberto a verdadeira existência do homem".(8)

Penso que não seja necessário acrescentar mais outros exemplos; e há em abundância.(9) Igualmente vou desistir de citar textos de prédicas e meditações, pois nestes, via de regra, se reencontram as teses difundidas pelos auxílios homiléticos.(10)

-
- (4) Breit, Herbert. Meditação sobre Gn 11.1-9. In: *Calwer Predigthilfen*, vol. 3. (Stuttgart, 1964), pág. 131 e pág. 143.
- (5) Lutz, Werner. Meditação sobre Gn 11.1-9. In: *Für Arbeit und Bessinnung*, ano 19. (Stuttgart, 1965), pág. 230.
- (6) Roland, Edzard. Meditação sobre Gn. 11.1-9. In: *Hören und Fragen*, vol. 5. (Neukirchen, 1967), pág. 317 e pág. 319.
- (7) Voigt, Gottfried. Meditação sobre Gn 11.1-9. In: *Die grosse Ernte, homiletische Auslegung der Predigttexte der Reihe V*, 2.ed., (Göttingen, 1976), pág. 258.
- (8) Reventlow, Henning Graf. Meditação sobre Gn 11.1-9. In: *Homiletische Monatshefte*, ano 52, (Göttingen, 1977), pág. 304.
- (9) Confira ainda Bloth, Peter C. e Schimansky, Gerd. Meditação sobre Gn 11.1-9. In: *Predigtstidien*, vol. 5/2, (Stuttgart, 1971), pág. 90-94; Fris, Hans. Meditação sobre Gn 11.1-9. In: *Für Arbeit und Besinnung*, ano 25, (Stuttgart, 1971), pág. 193-196. Veja também as notas de rodapé nº 11 e 28.
- (10) Confira, por exemplo, Kirst, Nelson. Prédica sobre Gn 11.1-9. In: *Vai e Fala*, (São Leopoldo, 1978), pág. 148-153; Gierus, Friedrich. Meditação sobre Gn 11.1-9. In: *Castelo Forte*, (São

Posso, pois, constatar que nos sermões e nas preparações para eles visivelmente se dá um significado à nossa estória que é exatamente aquele que trazemos conosco, que cultivamos em nossa piedade. Assim há uma coincidência e, por certo, uma mútua influência entre a homilia eclesiástica e a piedade pessoal. A questão que agora se coloca é saber se a pesquisa crítica e científica da Escritura, desse nosso texto em particular, rompe tal reciprocidade. A pesquisa consegue romper um tal círculo do discurso religioso, em que a idéia eclesiástica e a idéia pessoal mutuamente se apóiam, confirmam e eternizam? Para obter uma resposta devo auscultar os exegetas!(11)

Tive que constatar – e já que esta verificação foi deveras surpreendente me vejo impelido a compartilhá-la de imediato – que na pesquisa especializada, detalhada e científica, se chega a conclusões idênticas às de acima, quando são sintetizados os conteúdos teológicos de nossa estória. Vasculhei um bom número de comentários exegéticos e tive que verificar, sempre de novo, que, dito de modo sumário, da torre se fez o ápice e do titanismo pecaminoso o significado básico da estória; Gn 11.1-9 retomaria a temática de Gn 3.5s,22 ! Trago alguns exemplos:

O comentário mais recente sobre Gênesis de C. Westermann(1974)(12) contém valiosas descobertas, das quais muito aprendi. Mas também ele descreve o conteúdo de Gn 11.1-9 com um conceito como "autonomia ameaçadora" (p.733) e com a afirmação de que o homem "anseia ser como Deus ou quer alcançar o céu com suas obras" (p.737s).(13)

O.Groebel (1967)(14) intitula nossa estória de "o homem na revolta" (p. 336) e resume sua exegese dizendo: "trata-se de um processo de afastamento do homem de Deus e de si mesmo. Este

-
- Leopoldo, 1979). Meditação para 2 de julho; Grashoff, W. Meditação sobre Gn 11.1-9. In: **Das erste Buch Mose**. 2.ed. (Bremen, 1891), pág. 116-124; Hajek, Herbert. Prédica sobre Gn 11.1-9. In: **Täglich harr ich deiner Gnade**, (Neukirchen, 1964), pág. 5-12; Jacobi, Gerhard. Prédica sobre Gn 11.1-9. In: **Kleine Predigt-Typologie**, vol. 2, editado por Ludwig Schmidt e Carl Heinz Peisker. (Stuttgart, 1965), pág. 41-46; Jänicke, Theodor. Prédica sobre Gn 11.1-9. In: **Alttestamentliche Predigten**, vol.8, (Neukirchen, 1967), pág. 9-15.
- (11) Um breve relatório de pesquisa, se bem que sob outro enfoque, encontra-se em Westermann, Claus. Genesis 1-11. In: **Erträge der Forschung**, vol. 7, (Darmstadt, 1972), pág. 95-104
- (12) Westermann, Claus. Genesis. In: **Biblischer Kommentar Altes Testament**, vol. 1/1, (Neukirchen, 1966ss). Seu comentário sobre Gn 11.1-9 foi publicado em 1974
- (13) Acentos teológicos idênticos se lê na bela meditação de C. Westermann sobre nossa unidade Confirma Westermann, Claus. Meditação sobre Gn 11.1-9. In: **Calwer Predigthilfen**, vol.6, (Stuttgart, 1971), especialmente pág. 88s.
- (14) Groebel, Otto. Die Urgeschichten. In: **Schriftauslegung**, editado por Ludwig Schmidt, (Stuttgart, 1967).

afastamento culmina em auto-glorificação e em êxtase de poder” (p. 342).

Em H. Frey (1953) até o título atribuído a Gn 11.1-9 já é significativo: “a participação dos poderes malignos no surgimento do mundo dos povos” (p.141). A torre “quer simbolizar o homem em sua imperecibilidade, em seu poder e em sua auto-glorificação” (p.144). O início da estória representa “uma tríplice fuga do tríplice destino humano: a dependência, a perecibilidade e a responsabilização individual, pela qual cada indivíduo é convocado para a presença de Deus e jogado na luta da vida” (p.144).(15)

Parecida é a conclusão de G. von Rad (1949). Para ele a narração “muestra cómo los hombres, en su esfuerzo por alcanzar fama, unidad y el desarrollo de su poderío, se levantaron contra Dios”(16); ela “vê nesse empreendimento titânico a maior ameaça às relações dos homens com Deus, sim, ela vê nessa gigantesca obra civilizatória um ataque ao próprio Deus”(17).

A detalhada exegese de W. Zimmerli (1942)(18) refere-se à torre como um “monumento do orgulho” (p.403) e atribui a seus construtores “auto-segurança arrogante” (p.402) ao quererem construir algo “titânico, tão potente que aparentemente até Deus se assusta” (p.402), “uma ponte ao céu a partir da terra” (p.407). Este autor vê nesta como nas demais narrações de Gn 1-11 “uma corrente de renovadas erupções enigmáticas da rebeldia do homem contra Deus” (p.412).

E. König (1919)(19) dá ao texto um título significativo: “o egoísmo do homem culmina na construção da torre de Babel” (p.423). A narração mostraria como “a providência divina é substituída pela inteligência humana como guardiã e condutora dos destinos humanos” (p.429).

É fácil perceber que estes exegetas – e outros mais, dos quais aqui não apresento citações(20) – essencialmente coincidem

(15) Frey, Hellmuth. Das Buch der Anfänge, Kapitel 1-11 des ersten Buches Mose. In: **Die Botschaft des Alten Testaments**, vol. 1, 5.ed., (Stuttgart, 1953). (Não me foi possível constatar a data da 1ª edição).

(16) Rad, Gerhard von. El Libro del Genesis. In: **Biblioteca de Estudios Bíblicos**, vol. 18, (Salamanca, 1977), pág. 183. A primeira edição desse comentário foi publicada em 1949, em Göttingen.

(17) Rad, Gerhard von. **Teologia do Antigo Testamento**, vol. 1, (São Paulo, 1973), pág. 166. As alterações no texto dessa tradução foram introduzidas à base da 4ª edição alemã desta obra de G.von Rad (cf. pág. 173).

(18) Zimmerli, Walther. 1. Mose 1-11, die Urgeschichte. In: **Prophezei**, 2ed., (Zürich, 1957). A 1ª edição é de 1942.

(19) König, Eduard. **Die Genesis**, (Gütersloh, 1919).

(20) Confira Dillmann, August. Die Genesis. In: **Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament**, vol. 1, 6.ed., (Leipzig, 1892), pág. 201ss; Kroeker, Jakob. Die erste Schöpfung, ihr

e entre si concordam. Esta concordância pode ser formulada com palavras que, em meados do século passado, F. Delitzsch (1852!) ou F. Tuch (1871!) utilizam para caracterizar Gn 11.1-9: "um empreendimento titânico que quer tomar os céus de assalto"(21); "a obra... brotou de propósitos egoístas"(22). Sim, já J. Calvino dizia: "a raiz de sua absurda ambição foi o arrogante desprezo de Deus"(23).

São verdadeiramente raros os que não trilham por este vocabulário. Um deles é H. Gunkel (1901)(24). Sua análise culmina na tese do caráter etiológico do texto e se preocupa em evidenciar nele duas narrações, uma com o temário da cidade e outra com o da torre (cf. abaixo). Mas ele não se preocupa em fazer da vanglória humana o conteúdo específico da passagem. Também L. Brates(25) contesta explicitamente quem quer ver no espírito de soberbia a causa da intervenção divina, pois "el hecho de alcanzar un hombre fama y renombre puede ser lícito y ordenado" (p.162). Para ele a estória não combate a soberbia, mas o politeísmo. Em direção semelhante indica o estudo de L. Arnaldich(26); entende que nosso texto quer mostrar – na situação do exílio(27) – que Javé rechaçou as pretensões da Babilônia e de sua religiosidade para vir a escolher Israel e nele Jerusalém. Em mais um ou outro autor se percebe uma tendência em evitar o conceito da vanglória na interpretação teológica.(28)

Fail und ihre Wiederherstellung, Noah und das damalige Weltgericht. In: **Das lebendige Wort**, vol.1., 3.ed., (Giessen, 1958), pág.345ss; Richardson, Alan. Genesis I-IX, introdución y comentario. In: **Comentarios Bíblicos Antorcha**, (Buenos Aires, 1963), pág. 139ss; Huth, Werner. Tiefenpsychologische und ichpsychologische Aspekte der Geschichte vom Turmbau zu Babel. In: **Der Babylonische Turm** (editado por Alfons Rosenberg). (München, 1975), pág. 64ss; Ruppert, Lothar. Das Buch Genesis. In: **Geistliche Schriftlesung**, vol. 6/1, (Düsseldorf, 1976), pág. 129ss.

- (21) Esta afirmação de Delitzsch, Franz encontra-se em Westermann, Claus. op cit. (**Erträge der Forschung**), pág. 103. Ao comentário de F. Delitzsch não tive acesso.
- (22) Tuch, Friedrich. **Commentar über die Genesis**, 2.ed., (Leipzig, 1871), pág. 213. Não pude constatar a data da primeira edição.
- (23) Calvin, Johannes. **Auslegung der Genesis**. In: **Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift**, vol.1. (editado por Otto Weber), (Neukirchen, 1956), pág. 127.
- (24) Gunkel, Hermann. **Genesis**, 8.ed., (Göttingen, 1969), pág. 92-101. A 1ª edição é de 1901!
- (25) Brates, Luis. La narración de la Torre de Babel en el proceso de la historia de la salvación. In: **Jalones de la Historia de la Salvación en el Antiguo y Nuevo Testamento**, XXVI Semana Bíblica Española, (Madrid, 1969), pág. 157-165.
- (26) Arnaldich Perot, Luis. Interpretación exegético-teológica del relato de la Torre de Babel (Gen 11.1-9). In: **La Ética Bíblica**, XXIX Semana Bíblica Española, (Madrid, 1971), especialmente pág. 264-269.
- (27) Confira nota nº95.
- (28) Menciono Anderson, Bernhard. A narrativa de Babel, paradigma da unidade e diversidade humanas. In: **Concilium**, vol. 121, (Petrópolis, 1977), pág. 73-81; Preuss, Horst Dietrich. Meditação sobre Gn 11.1-9. In: **Deutsches Pfarrerblatt**, ano 71, (Essen 1971), pág. 115.

É interessante que Lutero(29), se bem que de certo modo coincidindo com as interpretações acima citadas também diga que a torre é construída por causa de "notável segurança e soberbia ligadas com o desprezo de Deus" (*insignem securitatem et superbiam, coniunctam cum contemptu Dei*, p.411), centraliza a avaliação teológica de nossa unidade na questão eclesiológica. Ele tematiza o conflito existente entre a igreja verdadeira e a igreja tirânica e opressiva. "Neste capítulo Moisés explica esta história e praticamente os inícios da peste que crassa na igreja." (*Hanc Historiam et quasi initia huius pestis grassantis in Ecclesiam, hoc in capite Moses explicat.* p. 410)

Por conseguinte há de se poder suspeitar que o sentido de Gn 11.1-9 não está suficientemente elaborado, quando se faz da torre e do titanismo humano sua chave hermenêutica.

Mas, antes de prosseguir nesta tarefa que passo a vislumbrar, permitam-me um balancete intermediário. Pois, afinal, o exposto já requer algumas deduções. E, na medida em que trato de formulá-las, me vou impressionando. Ora, procurei saber do sentido que é dado a Gn 11.1-9. Para desincumbir-me dessa tarefa auscultei três níveis mui diferentes. Caracterizei o sentido que, no geral, nossa piedade atribui a esta estória. Resumi a intenção que lhe é consignada na tradição homilética. Citei o significado que lhe é dado na pesquisa exegética. E qual não é minha surpresa ao verificar que apesar de se tratar de três níveis muito diferentes o resultado praticamente sempre é o mesmo, ou seja: a torre de Babel é um monumento religioso que revela a pecaminosidade da vanglória titânica dos homens. Este resultado, na verdade, não chega perto de uma sentença contra o labor científico-exegético? Pois, de que serve toda essa volumosa e extensa pesquisa, se ela, em seu final, diz o que por aí se diz? Ela não vem a ser uma mera digressão ao passado, desgastando-se em complicados historicismos? Em todo caso é inquietante que ao ser formulado o sentido presente de nossa estória afirma-se exatamente o que sempre foi afirmado. Por que a pesquisa não se transcende? Por que em nosso caso visivelmente não lhe é inerente um passo qualitativo? Ou, descrevendo o mesmo dilema desde um outro ponto de vista, a quem serve a pesquisa que conclui dizendo o que se diz?

Portanto, é oportuno reavaliar a compreensão de Gn 11.1-9, com atenção especial para a hermenêutica utilizada. Para tal

(29) Luther, Martin. **D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe**, vol. 42, (Weimar, 1911), pág. 409-423. Em tradução alemã, o comentário de Lutero sobre Gn 11.1-9 encontra-se em Walch, Johannes Georg. *Dr. Martin Luthers Auslegung des ersten Buches Mose*. In: **Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften**, vol. 1/1, (St. Louis, 1880), pág. 6⁴ /08.

reavaliação deduzo do acima exposto algumas questões que necessitam de reconsideração. (1) É adequado ou até que ponto é adequado centralizar o texto na torre? (2) Será que Gn 11.1-9 descreve ou simboliza o orgulho incontrollável dos homens, como quase unanimemente se afirma? Ou formulando a mesma questão a partir do agente social nesta estória e não a partir de seu conteúdo ideal: Será que este texto fala de uma qualidade dos homens em geral e em si, sejam eles grandes ou pequenos, dominantes e dominados? (3) Afinal, foi bom e salutar que Deus tenha impedido as obras ou /e foi um castigo sua intervenção?

III

¹E toda terra tinha(30) uma só língua
e um só idioma(31).

²E aconteceu que, ao partirem do oriente, encontraram uma planície na terra de Sinear. Pousaram ali.

³E disseram uns aos outros:
"Vamos!(32)

Preparemos tijolos
e passemos-los pelo fogo!"

E o tijolo lhes servia de pedra
e o betume lhes servia de argamassa.(33)

(30) A formulação desse v.1, tendo וְהָיָה , "e aconteceu", no começo, é um tanto estranha ou até 'audaz' como dizem Genenius, Wilhelm e Kautzsch, E. *Hebräische Grammatik*, 28.ed., (Hildesheim, 1962), § 141d. Mas esta 'audácia' é compreensível, pois o וְהָיָה , "e aconteceu" que está no início do v.1, na verdade, é a antecipação do וְהָיָה , "e aconteceu", do início do v.2. O v.2 é o início adequado à narração, o v.1 é o título que a encabeça (confira Westermann, Claus, op.cit. pág. 710). A Septuaginta já indica nessa direção ao traduzir o וְהָיָה do v.1 por ἦν , "era", e o do v.2 por ἐγένετο , "aconteceu".

(31) A Septuaginta traduz as palavras finais וְהָיָה לָהֶם שֵׁם וְהָיָה לָהֶם שֵׁם ("e as mesmas palavras"/"e um só idioma") por καὶ φωνὴ μία πάντων ("e todos uma só voz/língua"). Ela, portanto, tem a mais πᾶς , "todos", o que corresponderia a um לְכָל , "para todos eles", no hebraico. Há de se tratar de um acréscimo dos tradutores gregos que incluindo πᾶς , "todos", quiseram paralelizar a segunda parte do versículo ("e as mesmas palavras"/"e um só idioma") à primeira parte "e toda terra uma só língua"). Contudo, se torna compreensível que os tradutores gregos se soubessem motivados a este acréscimo, pois no texto hebraico o v.1b ("e um só idioma") já parece ser um tipo de acréscimo (naturalmente não literário!) que procura repetir o v.1a à moda poética, isto é, na forma do paralelismo dos membros. Ora, este v.1a reaparece no decorrer do texto (vv.6,7,8,9), mas o v.1b nenhuma vez é retomado. Confira ainda nota nº 51.

(32) Quanto ao coortativo וְהָיָה , "vamos!", confira Brockelmann, Carl. *Hebräische Syntax*, (Neukirchen, 1956), § 6a.

(33) O v.3 foi formulado com extremo esmero e com veia poética! Tanto na primeira (v.3a) quanto na segunda metade (v.3b) encontro paralelismos. No v.3a encontro duas figuras etimológicas,

⁴E disseram:

“Vamos! Construíamos para nós uma cidade e um forte(34)! E seu tope nos(35) (ou: até os(36)) céus! E façamo-nos um nome, para que não nos dispersemos(37) sobre a superfície de toda terra!”

⁵Então desceu Javé para ver a cidade e o forte que os homens construíram(38).

⁶E disse Javé:

“Eis!(39) O povo é um! Todos eles têm uma só língua! Este é o começo de seu fazer! E daqui para frente(40) nada do que planejarem fazer lhes será impossível. ⁷Vamos, desçamos e confundamos ali sua língua, para que(41) um não

isto é, verbo e objeto são expressos pela mesma raiz hebraica (Gesenius/Kautzsch. op.cit. § 117r, e Grether, Oskar. *Guia português para a Gramática Hebraica*, (São Leopoldo, 1968). § 73m): **בָּנִינוּ לָנוּ עִיר וְצִיּוֹן**, que, em uma tentativa de imitação, poderia ser traduzido por “tijolemos tijolos”, e **וְנִשְׂמָנוּ שֵׁם**, que literalmente significaria “queimeemos em queima”. A primeira figura etimológica tem sua correspondência exata na Mesopotâmia, no acádio: *ilbinu libittu* (confira por exemplo Speiser, E.A. Genesis. In: *The Anchor Bible*, vol. 1, (New York, 1964), pág. 75s). No v.3b encontro um belo jogo de palavras entre **בָּנִינוּ** (“asfalto”, “betume”) e **וְנִשְׂמָנוּ** (“argamassa”). O tom poético do v.3 não se repete no restante de nossa unidade: concentra-se nesse v.3. Que conclusão permitem estas observações sobre o caráter poético do v.3?

- (34) O autor não deve estar pensando em duas obras separadas, mas integradas. Ou seja: o forte é parte da cidade! Trata-se de um hendiadis (uma idéia é expressa por dois substantivos). Confira Westermann, Claus. op.cit. pág. 710s.
- (35) Confira Brockelmann, Carl. op.cit. § 25d.
- (36) Gesenius, Wilhelm. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18.ed., (Berlin, 1962), pág. 80 (confira SI 36.6).
- (37) Em geral traduz-se passivamente: “para que não sejamos espalhados...” (Almeida). Essa tradução passiva é antiga. Remonta à Septuaginta **διασπαρῆναι** (confira Vulgata: *dividamur*). Contudo, o texto hebraico, que é *kal* e não *nifal*, só pode ser traduzido ativamente (“dispersar”). No v.8s o tronco é hifil “dispersar”.
- (38) No hebraico trata-se de um perfeito (**רָאָה**). Porém, por causa do v.8b, que pressupõe que a obra ainda não estava concluída, não se deve traduzir este perfeito como ação concluída (“tinham construído”, confira Grether, Oskar. op.cit. § 30b, 79a; Hollenberg, Johannes e Budde, Karl. *Gramática elementar da língua hebraica*, (São Leopoldo, 1972), § 17), mas como ação em andamento. O perfeito hebraico também pode assumir este significado (confira Grether, Oskar. op.cit. § 79g-1; Meyer, Rudolf. *Hebräische Grammatik*, vol. 3. 1n: *Sammlung Göschen*, vol. 5765, (Berlin, 1972), § 101; Gesenius, Wilhelm e Kautzsch, E. *Hebrew Grammar*. Reedição da 2.ed. de 1910, (Oxford, 1966), § 106f).
- (39) A atual interjeição **הִנֵּה**, “eis”, tem sua origem em uma ordem. Ela chama a atenção sobre o que segue. Brockelmann, Carl. op.cit. § 4.
- (40) Quanto ao significado de **מֵעַתָּה**, em nosso texto, confira Brongers, H.A. *Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen We'attah im Alten Testament*. In: *Vetus Testamentum*. ano 15, (Leiden, 1965), pág. 292s.
- (41) **לֹא** **נִשְׂמָנוּ** tem aqui o mesmo significado de **לֹא** “para que não”, introduzindo uma frase final (Meyer, Rudolf. op. cit. § 102.2b; Grether, Oskar. op.cit. § 91m, 96v).

compreenda(42) a língua do outro(43)!”

⁸E Javé os dispersou(37) dali sobre a superfície de toda terra. E pararam de construir a cidade(44).

⁹Por isso se chama(45) seu nome de Babel, pois ali Javé confundiu(46) a língua de toda terra e dali Javé os dispersou sobre a superfície de toda a terra.

A disposição dessa estória ou narração é simples e transparente, permitindo deduções decisivas para sua compreensão. Distingue-se, de imediato, duas partes: vv. (1) 2-4 e vv. 5-8 (9). Na primeira atuam pessoas. Na segunda age Deus. Na primeira pessoas constroem, na segunda Deus desfaz.(47) Uma começa na terra. Outra nos céus. Uma termina na construção (v.4a, confira v.5b) para evitar a dispersão (v.4b). Outra conclui com a dispersão (v.8a, confira v.9b) e com o fim da construção (v.8b)(48). Uma evidencia a

-
- (42) שמע não só se refere ao “ouvir acústico mas também ao entender de uma língua (confira Schult. H. שמע s’ m’ hören. In. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, vol.2. (Muncheu. 1976), pág. 977).
- (43) A tradução literal seria. “para que um homem não entenda a língua de seu próximo”
- (44) No Pentateuco Samaritano o v.8 conclui com $\text{לְבָנֵי הַצִּירְתָּם וְרִגְזָהּ בָּהֶם}$. “a cidade e o forte”, (confira v.5). Na Septuaginta se lê: $\text{τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον}$. “a cidade e a torre”. O texto masorético, que só fala da cidade, é, aqui, mais antigo por ser mais difícil. O texto dos samaritanos e dos tradutores gregos harmonizam o v.8 com os vv.4-5: eles estranharam que no v.8 só se fala da cidade e se deixa de lado a torre. Ou seja: muito cedo (isto é, a partir do 3º século a.C.) nosso texto deve ter sido lido com atenção especial para a ‘torre’. O texto masorético, ao contrário, parece representar uma fase na interpretação de nossa unidade, em que a atenção ainda não estava centrada no $\text{לְבָנֵי הַצִּירְתָּם}$, “forte”.
- (45) Principalmente no verbo קרא , “chamar”, a 3ª singular pode expressar um sujeito genérico (“a gente”). Configura Brockelmann, Carl. op.cit. § 36d; Grether, Oskar. op.cit. § 87b.
- (46) Entre לְבָבָה (“Babel”) e לְבָבָה (“confundiu”), este verbo primordialmente é usado na culinária e aí significa “misturar” (confira Gesenius, Wilhelm. op.cit. p.101) ou “umedecer” (confira Baumgartner, Walter. *Hebräisches und aramäisches Lexikon*. Leiden, 1967. p.128)) ocorre um jogo de palavras (veja também acima nota nº 34). Para o v.9 Babel é o local da dispersão. Talvez até se pudesse traduzir: Babel foi desbaratada. – Deveras interessante é que a Septuaginta, que traduz לְבָבָה por συνχέω “confundir” (v.7 e v.9), traduz לְבָבָה por Σύγχυσις (= “confusão”, veja At 17.29). Ora, isso é muito relevante. Pois significa que para a Septuaginta a menção de Babel no v.9 era relativamente secundário e que o decisivo era o assunto da “confusão”!
- (47) O v.5 tem uma função importante na ligação entre a primeira (vv.1-4) e a segunda (vv.5-9) parte. A primeira parte conclui com o desejo(!) de construção. Que a construção realmente foi iniciada e estava em andamento apenas é comunicado no v.5b. Assim sendo o v.5b retoma vv.1-4. E o v.5a inicia os vv.5-9.
- (48) Além destes há mais alguns outros paralelismos: as duas partes iniciam (v.2 e v.5) com a descrição de uma ação (imperfeitos consecutivos), de um movimento (as pessoas migram; Deus desce). Após as ações, as duas partes só apresentam fala (“e disse”); esta fala perfaz os vv. 6-7 e vv. 3a,4. (O v.3b interrompe a fala na primeira parte, o que não tem correspondência na segunda parte.) Estas orações diretas são introduzidas na primeira e na segunda parte por interjeições: אָהֵא vv.3,4,7 e וְהִנֵּה v.6. Na primeira parte não se encontra a

'culpa'. Outra apresenta o 'castigo'(49). Há pois uma evidente correspondência entre as duas partes.

Mas, se é possível constatar uma brecha entre v.4 e v.5(50) que dá origem a duas partes paralelas, é necessário observar também que o todo da estória tem uma moldura: v.1 corresponde ao v.9(51), isto é, no início há uma só língua, no fim há a pluralidade, a confusão de línguas. A questão inicial é também a questão final! Esta descoberta assume ainda maior relevância, quando se pergunta pela função desta moldura.

Ora, frases como a do v.9 encontram-se com frequência (confira Gn 2.24; 16.14 etc). É uma frase etiológica(52); um determinado fenômeno presente é ligado a um lugar. A confusão de línguas (v.9a) e a dispersão das pessoas (v.9b) é conectada a Babel. Esta conexão com Babel não é inerente à nossa estória, porque ela está essencialmente concluída já antes da menção desta cidade (v.8 e v.9b!). De nossa unidade é feita só secundariamente uma etiologia de Babel. Ela é uma etiologia da profusão de línguas e da dispersão dos povos antes de ser uma etiologia local. Conseqüentemente, Babel não é a chave original para sua compreensão!

Ao v.9 corresponde o v.1, à conclusão o título. Enquanto o v.9 progredia, aplicando a estória a um lugar, o v.1 regride(53) a uma situação que transcende ao que no presente é verificável. Não se trata, pois, de experiência, mas de 'hipótese'(54), de um 'postula-

constatação de que a construção realmente foi iniciada; isso só ocorre no v.5b, após o início de uma nova ação (v.5a, confira nota nº47). O mesmo fenômeno se repete no v.8: que a obra parou apenas é anotado (v.8b), quando já iniciara uma nova obra (v.8a). Portanto: v.5b e v.8b são exatamente paralelos!

- (49) Utilizo aqui, provisoriamente, a linguagem de Westermann, Claus. *Arten der Erzählung in der Genesis*. In: *Theologische Bücherei*, vol. 24. (München, 1924), pág. 51ss; Westermann, Claus. op.cit. pág. 65ss. Já Lutero viu, com muita clareza, que em nossa estória existem duas partes com dois conteúdos diferentes: o 'pecado' e o 'castigo' (Luther, Martin. op.cit. pág. 409ss).
- (50) Calvino introduz a explicação do v.5 com a afirmação: "agora segue a outra parte da história" (Calvin, Johannes. op.cit. pág. 129).
- (51) Na verdade, só o v.9a corresponde efetivamente ao v.1. v.9b que fala da dispersão retoma aquele que é o final da primeira (v.4b) e da segunda (v.8) parte. Em vista a esta observação me pergunto, se o paralelismo que se observa no v.1b e que aparentemente é fruto de um crescimento de texto (confira acima nota nº31) não foi motivado pela paralelidade dos v.9a e v.9b.
- (52) Confira Westermann, Claus. op.cit. (*Arten der Erzählung*) pág. 39ss; Golka, Friedemann W. *Zur Erforschung der Ätiologien im Alten Testament*. In: *Vetus Testamentum*, ano 20, (Leiden, 1970), pág. 90-98; Golka, Friedemann W. *The aetiologies in the Old Testament*. In: *Vetus Testamentum*, ano 26, (Leiden, 1976), pág. 410-428; ano 27, (Leiden, 1977), pág. 36-47.
- (53) Até mesmo a linguagem do v.1 dá mostras de que este versículo foi formulado a partir do v.2: o $\text{וַיְהִי בַּיּוֹם הַהוּא}$, "e aconteceu", inicial certamente provém do v.2. Confira acima nota nº30.
- (54) Westermann, Claus, op.cit. pág. 722.

do'(55). Resulta daí que, por um lado, se pode desistir de perguntar de que características era tal 'esperanto' pré-histórico e que, por outro lado, não se vá querer traçar algum desenvolvimento daquela 'uma língua' para as muitas línguas historicamente existentes. Conseqüentemente, a hipótese daquela unidade idiomática primitiva não serve de chave para entender esta narração.

Observando, pois, a composição de nossa estória, deduzo duas partes mui paralelas (vv. 2-4 e vv.5-8) devidamente emolduradas (v.1 e v.9) e afirmo que o título e a conclusão, a regressão hipotética e a aplicação histórica não servem de chave para abrir este texto, pois ambos, além de provavelmente haverem sido posteriormente agregados à nossa estória, transferem-na para longe, distanciando-a histórica- (v.1) e geograficamente (v.9) da vida concreta do povo de Deus na Palestina. É evidente, esta última afirmação já aponta para a necessidade do estudo do lugar e ambiente dessa nossa passagem. Mas, antes de fazê-lo, devo aprofundar a pergunta pelo surgimento literário da narração

Ora, concluí acima que a moldura (v.1 e v.9) é secundária em relação aos vv.2-4 e vv.5-8. Trata-se aí de uma afirmação sobre o surgimento literário ou oral? A narração reúne mais que um escrito ou mais que uma tradição?

A tese de que nossos nove versículos remontam a mais autores é antiga e se mantém com persistência. H. Gunkel (1901)(56) não foi nem seu primeiro e nem seu último(57), mas tornou-se um de seus mais influentes representantes. Ele encontra em nossos versículos – que designa de um 'emaranhado' – duas recensões que para ele têm a qualidade de fontes literárias. Parte da observação de que há várias asseverações paralelas: Javé desce duas vezes (v.5 e v.7); há duas edificações: a cidade e o forte, etc(58). E define duas fontes paralelas: a 'história da cidade' (vv.1,3a,4a [em parte]).

(55) Westermann, Claus. op.cit. (confira nota nº13) pág. 80.

(56) Gunkel, Hermann. *Genesis*, 8.ed. (Göttingen, 1969), pág.92-101.

(57) Na linha de H. Gunkel encontram-se, entre outros, também os seguintes pesquisadores: Skinner, John. *A critical and exegetical commentary on Genesis*. In: **The International Critical Commentary**, (New York, 1910), pág. 223s; Rad, Gerhard von. op.cit., pág. 181. A tese de H. Gunkel é, agora, expressamente retomada por Schreiner, Josef. *Heillos verwirrt und verstreut* (Gen 11,1-9). In: **Der Babylonische Turm, Aufbruch ins Masslose** (editado por A. Rosenberg). (München, 1975), pág. 18-20. Um breve relatório de pesquisa sobre a questão crítico-literária de Gn 11 encontra-se em Westermann, Claus. op.cit. (**Erträge der Forschung**)pág. 99-101.

(58) Haveria dois objetivos para a construção: fazer um nome e não se dispersar (v.5). Haveria duas conclusões: no v.8 dispersão (v.8a) e parada da construção (v.8b) e no v.9 confusão de línguas (v.9a) e dispersão (v.9b). Descrever-se-ia duas vezes o material de construção. v.3a tijolos, v.3b tijolos e argamassa.

6a^α, 7, 8b, 9a) e a 'história da torre' (vv. 2, 3b, 4a [em parte], 4b, 5, 6a^β, 8a, 9b). Haveria toda uma gama de críticas(59) a esta dissecação literária. Restrinjo-me a algumas: H. Gunkel não esclarece como em meio à 'história da torre' se fala da cidade, no v. 5; a distinção de suas duas fontes nos v. 4 e v. 6 é evidentemente artificial (por que haveria uma ruptura entre v. 6a^α e v. 6a^β? por que o anseio por ter nome no v. 4 corresponderia à 'história da cidade' e não à da 'torre'?) Se bem que H. Gunkel estivesse ciente da existência de duas partes, não percebeu que, no geral, os paralelismos são próprios e inerentes ao estilo de nossa estória.

Ultimamente também K. Seybold (1976)(60) atribui nossa unidade a mais escritores. Em sua tese nosso texto não é — como para H. Gunkel — a composição de dois escritos mas a adição de três diferentes camadas ou estratos. Tratar-se-ia dos seguintes: (1) vv. 2-4a, 5-6a^{α1+2}, 6a^β-7, 8b-9a^α (anterior ao assim chamado javista, mas já como texto escrito); (2) vv. 1, 6a^{α3}, 9a^β (o assim chamado javista do 10º século); (3) vv. 4b, 8a, 9b (glosas pós-javistas que tematizam a dispersão(61)).

A vantagem dessa proposta — em comparação a de H. Gunkel — é a de considerar nossa estória basicamente como unidade e a de confirmar um crescimento no início (v. 1) e no fim (v. 9) da unidade. Mas, seus problemas são vários:

Também ela acaba desconsiderando a paralelidade entre vv. 2-4 e vv. 5-8, ao não observar que tanto o v. 5b quanto o v. 8b recuperam uma informação que devido às novas ações em marcha fora omitida(48); ou seja, quem vê uma glosa no v. 8a também deveria considerar o v. 5a como tal.

Se bem que o vocabulário dos trechos que se referem à dispersão (vv. 4b, 8a, 9b) seja repetitivo (tanto $\text{לְכַלְכַּלְתֶּם אֶת־הָאָדָם$ quanto o verbo לְכַלְכַּל k./hī. são repetidos 3 vezes) (62), não se pode ignorar que o assunto da dispersão está ancorado na história: a reflexão

(59) Confira ainda Westermann, Claus. op.cit. (*Erträge der Forschung*) pág. 100s e Seybold, Klaus. *Der Turmbau zu Babel, zur Entstehung von Genesis XI 1-9*. In: *Vetus Testamentum*, ano 26, (Leiden 1976), pág. 456-461.

(60) Seybold, Klaus. *Der Turmbau zu Babel, zur Entstehung von Genesis XI 1-9*. In: *Vetus Testamentum*, ano 26, (Leiden 1976), pág. 453ss (especialmente pág. 456-461). Aprendi muito desse ensaio, apesar de não poder identificar-me com suas teses básicas.

(61) Que o motivo da dispersão seria uma inserção posterior já está em Steck, Odil Hannes. *Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten*. In: *Probleme biblischer Theologie*, (München, 1971), pág. 535s.

(62) Contudo, esta observação já é diluída em sua importância pelo fato de que o v. 9b nada mais é que a repetição do v. 8a com outra ordem de palavras — pelo fato de que há evidentes diferenças entre v. 4b e v. 8a.

divina no v.6 justamente inicia constatando a unidade do povo. Seria estranho, se a narração concluísse sem falar do fim dessa união, isto é, da dispersão. Esta não é adendo literário! É parte do texto! Iguamente se torna necessário afirmar que a temática da confusão de línguas está firmemente ancorada no texto. Basta observar v.6a^α 3!

Por fim, Babel! Para K Seybold todo texto culmina na etiologia de Babel, isto é, para ele o v.9a^α, desde o início, é parte e alvo da narração. A dificuldade básica dessa tese é o v.8a; nele a estória já chega a seu final, o que aliás é confirmado expressamente pelo v.9b, no qual o assunto do v.8a após a inclusão do v.9a teve que ser repetido. O v.8a justamente separa a etiologia de Babel da narração. Além disso para os que aplicaram nossa estória à Babel justamente não estava evidente que o הָלִבְנוּ , “confundamos”/“misturemos”, do v.7 visava לְבִנְיָן pelo que aqueles tiveram que explicitá-lo no v.9a^β.

Focalizei duas propostas que intentam esclarecer o surgimento de Gn 11.1-9 a nível literário. Nenhum dos dois modelos se evidenciou como adequado. Parece-me, pois, bem mais provável que estes nossos versículos – exceto a moldura (v.1 e v.9) que, visivelmente, foi acrescentada – devem ser considerados como unidade e que tensões existentes no texto deveriam ser interpretadas ou solucionadas a nível pré-literário. Passo, pois, a inquirir sobre as tradições que desembocam nessa nossa narração.

Sabidamente são conhecidos, hoje, inúmeros paralelos para os diversos textos de Gn 1-11(63); também existem paralelos para alguns motivos de nossa estória em Gn 11.1-9 (cf. abaixo). Contudo, um paralelo para o todo de nosso texto até hoje não foi encontrado! Já que no Antigo Oriente não existem similares para o decurso de nossa estória, poder-se-ia afirmar que seu conteúdo explicita algo específico da experiência histórica de Israel. Mas entre os pesquisadores ocorre justamente o contrário: interpreta-se nossos versículos, com vigor, sob o pano de fundo do Antigo Oriente! Curioso: por um lado se conclui que nossa estória difere do mundo circundante e, por outro lado, procede-se como se tivesse surgido na própria Babilônia! Essa discrepância se deve, em parte, à demasiada valorização que se dá a elementos e motivos similares constatados

(63) O material está relacionado no comentário de Westermann, Claus (op.cit. pág. 26ss) ou é de fácil acesso em alguma das coletâneas de textos do Antigo Oriente: Pritchard, James B. **Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament**. 2.ed., (Princeton, 1955); Beyerlin, Walter. *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*. In: **Grundrisse zum Alten Testament**, vol. 1. (Göttingen, 1975). Confira também Villas Boas, Orlando e Cláudio. **Xingu, os índios, seus mitos**. 2.ed., (Rio de Janeiro, 1975), pág. 57ss

em outros povos. Passemos a dar atenção a estes motivos, após esta minha tentativa de focar resumidamente a problemática em jogo:

Um tema especialmente destacado é o da confusão de línguas. Ele não só se encontra nos v.1 e v.9, isto é, na moldura, mas está marcadamente presente no próprio desenrolar da estória, quando é constatada a unidade de língua (v.6), quando a intervenção divina destrói a capacidade de comunicação (v.7) e quando se verifica que nossa narração, em seu auge, é fala: vv.3a,4,6-7. Essa temática tão saliente nos é conhecida através de textos do Antigo Oriente: nos tempos áureos que existiram no início e que hão de vir, havia (e haverá) uma só língua(64). Contudo, a confusão não é causada por uma construção, mas pela rivalidade entre os deuses. E, além disso, sabemos que a multiplicidade de línguas também pode estar ligada ao dilúvio(65) (confira Gn 10.5,20,31?).

Outro assunto marcante em Gn 11.1-9 é o da dispersão dos povos. Não só se encontra em v.4b, v.8a e v.9b, isto é, no final de cada uma das partes que constituem nosso texto (vv. 1-4 e vv.5-9); está presente também na própria estória, já que a verificação da unidade do povo e das capacidades de uma organização centralizadora (v.6) alude claramente ao inverso da dispersão. Esta temática da dispersão dos povos, em sua origem, certamente pertence ao âmbito da estória do dilúvio(66). Em Gn 6-11 essa ligação é muito evidente (cf. vv.4b,8a,9b com Gn 9.19; 10.18,32!).

Estes dois motivos – o da confusão das línguas e o da dispersão dos povos – aparentemente têm origens diferentes. Mas, em nossa estória já estão profundamente entrelaçados, como se pode constatar no v.6 (v.6a^{α 2} e v.6a^{α 3}) e nos vv.7-8 (v.7 língua, v.8a povos, v.8b língua ou povos?); este entrelaçamento dos dois motivos está presente também em Gn 10 (cf. por exemplo v.31 com v.32!). A temática da multiplicidade de línguas marca maior presença que a da dispersão.

Além de constatar estas duas temáticas é necessário verificar também que nossa estória, em determinada fase de sua fixação, inegavelmente foi perpassada por motivos babilônicos: (1) a multiplicidade de línguas e a dispersão dos povos foi deduzida de Babel

(64) Westermann, Claus. op.cit. pág. 717s; Seybold, Klaus. op.cit. pág. 453s, 461-464.

(65) "Na hora da separação (isto é, depois do dilúvio), Sinaá dava, a cada grupo que partia, uma língua diferente..." Villas Boas, Orlando e Cláudio. op.cit. pág. 229. Confira também a próxima nota de rodapé.

(66) É o que se deduz de Gn 9-10 e dos paralelos à estória do dilúvio. Nestes a dispersão dos povos é consequência do dilúvio (veja Westermann, Claus. op.cit. pág. 536ss. em especial pág. 554,715s, 717s).

(v.9) A partir de Babel – que aqui visivelmente é compreendida como centro do mundo – surgem os diferentes povos; cria-se até um jogo de palavras: Babel (בָּבֶל) redonda em balal (בָּלַל) “misturar”, “confundir”(67). Essa aplicação etiológica secundária (cf. acima p.86) só pode ser israelita já que para os babilônios sua metrópole Babel jamais significou ‘confusão’ mas sim “portal de deus” (bab-ilu). – (2) Os grupos migrantes, vindos do oriente, pararam na אֶרֶץ שִׁנְעָר, “terra de Sinear”. Sinear, compreende a parte sul da planície dos rios Eufrates e Tigre. É pois designação para o território da Babilônia. – (3) Em textos da Mesopotâmia se lê com frequência que suas torres/zicrates chegam ao céu(68). Ainda que se possa interpretar a expressão “até o céu” (v.4) sem o auxílio de textos babilônicos (cf. abaixo) estes paralelos são inegáveis.(69) – Portanto, nossa estória de fato alude a motivos, sim a localidades babilônicas. Significaria isso que sua origem está na Babilônia ou, ao menos, que tenha sido formulada originalmente em função da Babilônia?

Aparentemente haveria o que confirmasse integralmente esta pergunta. Ora, nossos versículos falam de uma torre. E a arqueologia evidenciou que na Mesopotâmia torres (zicrates) faziam parte das edificações, dentro dos arraiais sagrados. Assim pode tomar vulto a idéia de que a temática da torre que quer concorrer com os céus da divindade proviesse ou, ao menos, fosse uma alusão ironizante às construções da Babilônia(70). Para a compreensão de nossa estória, o equacionamento dessa questão é muito importante. Vejamos, pois.

Inicialmente é necessário cientificar-se que na Babilônia não se conhece(71) e nem mesmo se poderia conhecer(72) a torre/zicu-

(67) Cf. acima nota nº 46.

(68) Textos encontram-se em Ruprecht, Eberhard. Exodus 24,9-11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischen Exils. In: **Werden und Wirken des Alten Testaments**, (Göttingen, 1980), pág. 146-151.

(69) Quanto ao v.3 cf. abaixo pág. 97s e pág. 99s.

(70) A equiparação entre a ‘torre’ de Gn 11 e as zicrates babilônicas é deveras freqüente. Cito alguns exemplos: Parrot, André. Sintflut und Arche Noahs. Der Turm von Babel. Ninive und das Alte Testament. In: **Bibel und Archäologie**, vol.1. (Zürich, 1955), pág. 61-108; Garcia Cordero. M. La Biblia y el legado del antiguo oriente. El entorno cultural de la historia de salvación. In: **Biblioteca de Autores Cristianos**, (Madrid, 1977), pág. 56ss; Arnaldich Perot, Luis. op.cit. pág. 245-269. Contudo, já em Speiser, E.A. op.cit. pág. 75 se lê uma posição diferenciada: para ele o texto não tem um conhecimento real mas só literário das zicrates babilônicas. Mas, isso tem lógica?

(71) Ao esclarecer o motivo da torre C. Westermann (op.cit. pág. 716s) tão somente apresenta paralelos da África. Mas mais adiante, na interpretação do v.4a (pág. 727-729), passa a falar das torres babilônicas, como se o texto tivesse surgido em função das zicrates.

(72) “Por isso, a torre babilônica nunca foi para os babilônios símbolo do orgulho, da arrogância em oposição aos limites impostos pelo divino, mas justamente foi um monumento que

rate que quer desafiar ou irritar a divindade. As torres/zicrates babilônicas de modo algum querem concorrer com a divindade!

Depois, deve-se estar ciente que existem significativas estórias – em parte de povos pré-literários – que contam a respeito da construção de torres.(73) Já por isso se deveria ter cuidados ao relacionar Gn 11, apressadamente, com zicrates babilônicas.

Em seguida impõe-se que é falado da torre em lugar destacado e central da estória; afinal, a construção é o foco aglutinador para o fluxo narrativo. Nela a dispersão dos povos e a diversidade de línguas tem sua origem. Note bem: não estou a dizer que nossos versículos culminem ou estejam centrados na figura da torre; pois então como se explicaria a ausência da torre no v.8b!? Tão somente constato que da torre se fala ali onde está o ponto decisivo do texto.

Feitas estas descobertas, importa verificar ainda que em Gn 11 não se trata primordialmente da construção de uma torre, mas da de uma cidade (ג'ר)!. Ela e não a torre recebe maior destaque(74). Ora, a cidade é mencionada antes da assim chamada torre: v.4,6. Sim, a intervenção divina paralisa exclusivamente a edificação da cidade (v.8b, cf. acima nota nº 44). Portanto, em jogo está a cidade, não a torre!

A torre é uma parte da cidade. Mas, que parte? O consenso diz que se trata de uma edificação sacral, de uma zicurate(70). Mas, se assim fosse, não deveria ser mencionado o templo ao lado da torre, já que ambos eram conjugados nos arraiais sagrados da Babilônia? E se assim fosse, por que os autores hebraicos teriam optado por um vocábulo tão claro como מגדל, migdal? Pois, מגדל em parte alguma do Antigo Testamento e(!) do Antigo Oriente significa uma construção sacral, mas sempre é um setor especialmente fortificado, militarizado e seguro numa cidade (forte, acrópolis, burgo, cidadela, palácio) ou no muro da cidade (torre do muro, guarita) ou uma guarnição fortificada isolada (burgo).

Antes do livro de Juízes o Antigo Testamento não fala em מגדל. A exceção é Gn 11! Isso significa que apenas, na

apontava para os limites, existentes para a criação e as pessoas.* Röllig, Wolfgang. Der Turm zu Babel. In: *Der babylonische Turm. Aufbruch ins Masslose* (editado por A. Rosenberg), (München, 1975), pág. 46. – “Lejos de ser símbolo de soberbia y orgullo, el siquat de Babilonia era la exteriorización de la religiosidad de sus constructores.” Arnaldich Perot, Luis op.cit. pág. 252.

(73) Frenz, Albrecht. *Der Turmbau*. In: *Vetus Testamentum*, vol. 19, (Leiden, 1969), pág. 183-195. Westermann, Claus. op.cit. pág. 716s, 780s, 786.

(74) Westermann, Claus. op.cit. pág. 786 tende a dizer que a torre é o alvo da estória.

Palestina, Israel passou a conhecer estes מִגְדָּל, o que logicamente tem algo a ver com o significado dessa palavra:

Ora, מִגְדָּל é a parte especialmente fortificada dentro de um povoado ou de uma cidade com muro. Está associada a templo e palácio. Serve de último refúgio para os senhores (מִגְדָּלֵי־צָרָה Jz 9.46s!), a elite cidadina: Jz 8.9,17; 9.46s, 49,51s; (2 Rs 9.17?) Mq 4.8; Sl 48.13; 61.4; 1 Cr 27.25; 2 Cr 26.10; 27.4; Ne 3.25s; Ct 4.4.

Alguns nomes de localidades menores ainda permitem deduzir que eram caracterizadas por torres fortificadas, de onde se pudesse supervisionar a localidade, vigiar as redondezas e procurar refúgio: Migdal-Gade (Js 15.37), Migdal-El (Js 19.38), Migdal-Eder (Gn 35.21). Também se poderia citar Migdol (no Egito), Êx 14.2; Jr 44.1 etc. A existência dessas acrópoles dentro das cidades está amplamente comprovada, seja através da arqueologia, seja através de documentos do Antigo Oriente(75). Elas existiram em Jerusalém (Ofel, Sião), Laquis, Gibeá, Samaria etc.

Com grande freqüência מִגְדָּל também designa uma parte elevada, uma torre do muro da cidade, especialmente de Jerusalém. Daí os vigias controlavam os acontecimentos dentro e ao redor da cidade. Daí se protegia a povoação: 2 Rs 9.17; 17.9; 18.8; Is 2.15; (5.2) 30.25; 33.18; Jr 31.38; Ez 26.4.9; 27.11; Zc 14.10; Sl 48.13; Pv 18.10; Ct (4.4?) 7.5; 8.10; 2 Cr 14.6; 26.9,15; 32.5; Ne 3.1,11,25-27; 12.38s. Arqueologia e Antigo Oriente nos orientam de modo plástico sobre estas torres nos muros(75). Sim, nosso vocábulo até aparece em um texto moabita(76) e em Ugarit(77), certamente designando as torres dos muros.

Por vezes מִגְדָּל é usado em sentido figurado, transferido para a esfera humana. Mas também nesses casos seu significado real não é totalmente abandonado: Is 2.15; Sl 61.4; Ct 4.4; 5.13; 7.5; 8.10. Ou seja, מִגְדָּל jamais pode

-
- (75) Confira os artigos de Metzger, M., Eliger, K., Kosmala, H., Morawe, G., Rüger, H.P. no **Biblisch-Historisches Handwörterbuch**, vol.1-3,(Göttingen, 1962-1966), pág. 475-479. 567s. 820ss, 1036ss, 1655ss, 2032s. Compare também os artigos de Weippert, H. e Kuschke, A. no **Biblisches Reallexikon**, 2.ed., (Tübingen, 1977), pág. 80-82, 313-317, 333-342. E veja ainda Noth, Martin. *El mundo del Antiguo Testamento*. In: **Biblioteca Bíblica Cristandad**, (Madrid, 1976), pág. 166.
- (76) Cf. Donner, Herbert e Röllig, Wolfgang. **Kanaanäische und aramäische Inschriften**, 2.ed., (Wiesbaden, 1968), texto 181,22.
- (77) Gordon, C.H. **Ugaritic Textbook**, (Roma, 1967) pág. 379; Aistleitner, J. **Wörterbuch der ugaritischen Sprache**, 2.ed., (Berlim, 1965), pág. 64

equivaler a 'egoísmo', 'altivez' ou a algum outro conceito abstrato.

Portanto, o uso da palavra מִגְדָּל prova que seu significado é restrito e concreto(78). Contudo, esta não é a primeira vez que se faz esta afirmação. Alguns outros autores já a fizeram. Perceberam que מִגְדָּל aparece no Antigo Testamento no sentido de "burgo", "acrópolis". Mas tais autores sob a influência e impressão das zicurates quase sempre(79) acabam decretando que, em Gn 11, מִגְדָּל alude a estas edificações babilônicas(80). C. Westermann(81) dá, em seu comentário, uma amostra típica do dilema: Sob o impacto do uso vétero-testamentário de מִגְדָּל chega a afirmar que o autor de Gn 11 se referiu a uma fortaleza, a uma 'construção profana' e não a uma construção sacral (p.720s). Algumas páginas mais adiante confirma esta significação do vocábulo (p.727s), mas incompreensivelmente conclui afirmando: "assim מִגְדָּל é a designação apropriada para as imponentes torres dos templos babilônicos" (p.728). Na argumentação de C. Westermann evidentemente ocorre um curto circuito!

É interessante anotar ainda que em F. Josefo(82) a torre não visa nem destronar a Deus e nem é uma fortaleza militar. Ela é uma proteção contra a enchente!

Já que no Antigo Testamento מִגְדָּל, migdal, nunca tem características sacrais, mas sempre militares, urge que também entendamos o מִגְדָּל de Gn 11 como sendo uma tal fortaleza. Esta significação é perfeitamente viável em nossa estória: foi construída uma cidade, isto é, um centro do poder político e econômico, na

-
- (78) Análises do significado de מִגְדָּל encontram-se em: Gerlemann, Gillis. Ruth. Das Hohelied. In: *Biblischer Kommentar Altes Testament*, vol. 18, (Neukirchen, 1965), pág. 148; Wildberger, Hans, Jesaja. In: *Biblischer Kommentar Altes Testament* vol. 10/1, (Neukirchen, 1966), pág. 109s; Noth, Martin. op. cit. pág. 166; Welten, Peter. Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern. In: *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, vol. 42, (Neukirchen, 1973), pág. 7-78 (especialmente pág. 63s). Cf. também Weber, Max. Das antike Judentum. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 3, 4ed. (Tübingen, 1966), pág. 16-34.
- (79) Uma exceção é Ravn, O.E. Der Turm zu Babel. Eine exegetische Studie über Genesis 11,1-9. In: *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 91, (1973), pág. 352-372. mencionado em Rad. Gerhard von. op.cit. pág. 182. O ensaio de O.E. Ravn não me foi acessível.
- (80) Rad. Gerhard von. op.cit. pág. 182; Seybold, Klaus. op.cit. pág. 455 (cf. também p.465 nota de rodapé nº61).
- (81) Westermann, Claus. op.cit. pág. 720s, 727s.
- (82) Josefo, Flávio. *História dos hebreus*, vol. 1. (São Paulo, 1965), pág. 61-64.

qual estava incluído(83) um burgo, isto é, uma central para a Je'esa e o domínio militar. O לִבְּרָזָה é, pois, a central militar que se eleva por sobre a cidade! Este é o sentido mais literal e lógico de לִבְּרָזָה em Gn 11!

Contudo, esta conclusão não é relativizada pela indicação de que o cume dessa cidadela estaria no céu (v.4), "e seu tope nos céus" ($\text{וְרֹאשׁוֹ בְּרָאשׁוֹתַי הַשָּׁמַיִם}$)? A altura da construção não prova que seu objetivo é rivalizar e destronar a Deus (cf. acima p. 91)? Sim, essa interpretação é possível, pois "céu" é, com grande freqüência, indicativo para o divino (1 Rs 8.30; Is 63.15; Sl 2.4 etc) e a afirmação de que a militarização, intencionada através da edificação da cidadela, concorre com Deus eventualmente é viável (cf. Is 14.13s; veja também Is 13.19; Jr 51.7ss). Mas, mesmo assim, a indicação de que o cume da cidadela estará nos céus certamente nem aponta para seu caráter anti-divino mas, como hipérbole, para a fantástica altura projetada para esta super-fortaleza. Em Dt 1.28; 9.1 fala-se de tais fortificações colossais!(84) Portanto, a afirmação de que a cidadela pretende alcançar o céu não faz dessa obra algo sacral, mas caracteriza a colossalidade e monstruosidade desse projeto de segurança militar.

Constatai, pois, que em nossa estória a cidade — este centro econômico e político — é mais vital que a torre e que esta torre é uma fortificação militar. Agora, com ainda maior propriedade, podemos voltar a perguntar pela tradição que está na base dessa estória, pela situação que aqui se espelha. De onde provém essa crítica à cidade e a seu militarismo; Israel a obteve dos babilônios ou a formulou a partir de sua própria história?

Nesse ponto o Antigo Testamento fala uma linguagem claríssima. A cidade e a organização militar sediada nas cidadelas cidadinas continuamente representaram um problema vital para o povo de Deus. Aqui não me é possível desenvolver o todo desse fenômeno. Restrinjo-me a alguns enfoques:

Os textos de Gênesis estão refletos de "horror da cidade e de sua sociedade"(85) (Gn 4.17; 18s; 12.10ss; 20.1ss; 26.1ss).

(83) I.e., em Gn 11 לִבְּרָזָה provavelmente não são as torres do muro da cidade, pois, nesse caso, o v.4 deveria falar em muro e לִבְּרָזָה estaria no plural.

(84) Essa descoberta já está em F. Tuch (1891!), op. cit. pág. 220 e foi retomada, por exemplo, em Rad, Gehard von. op.cit. pág. 182. — É importante estar ciente que para o hebraico também pode designar o ar, a atmosfera, em que vivem os pássaros: Gn 1.20; Dt 4.17; Pv 30.19 etc.

(85) Wallis, Gehard. Die Stadt in den Überlieferungen der Genesis. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 78, (Berlin, 1966), pág. 133.

No Egito, tribos israelitas foram escravizadas para a construção de cidades (Êx 1). A opressão egípcia proveio da cidade e ocorreu em sua função.

Quando clãs e tribos israelitas imigraram na Palestina, se defrontaram, em especial nas planícies, com cidades fortificadas e seus exércitos bem equipados (Jz 1.16ss; Jz 4s; Nm 13s)(86). Nelas estava organizada e militarizada a espoliação dos colonos. Quando o reinado de Israel incorporou estas cidades-estado, assumiu também sua função de opressão.(87)

No centro da mensagem profética está a denúncia das metrópoles e o anúncio de seu fim. Na profecia se articula uma longa tradição de crítica radical e luta contra a cidade (cf. por exemplo Am 4.1-3; Is 1.21ss; Mq 3.9-12; Na 3.1ss; Ez 15s etc).

Radical e perseverante também é a oposição ao exército profissional, sediado nas metrópoles israelitas. Lembro a oposição ao censo (2 Sm 24.1ss). Aponto para a posição anti-armamentista de Isaías (Is 7.1ss). Assinalo a esperança da transformação de armas em ferramentas em Mq 4.1-4 (cf. Is 2.2-5). Chamo a atenção para o juízo contra a oficialidade em Amós (Am 2.14-16). E estes textos nada mais são que exemplos de uma contínua tradição anti-militar no povo de Deus.

Nesse ambiente conflituoso contra a cidade e seus burgos está assentada nossa estória. Nela está concentrada a experiência secular contra o poderio citadino e seus centros de mando. Por conseguinte não estamos diante de alguma construção literária, mas da experiência vivida, sofrida e organizada do povo de Deus. Nossa estória é um documento da luta sofrida! Uma vez percebida esta realidade, inerente a Gn 11, se aguçam nossos olhos para muitos de seus detalhes que, na medida em que são percebidos, ampliam e aprofundam a interpretação que se começa a esboçar:

É muito significativo que cidade e burgo objetivam preservar o nome ("e nos façamos um nome" v.4). Esta preservação do nome se dá originalmente na organização familiar através dos descendentes (2 Sm 18.18; Is 56.5). Na organização estatal ela ocorre através

(86) Cf. Alt., Albrecht. Die Landnahme der Israeliten in Palästina e Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina. In: *Kleine Schriften*, vol.1. 4.ed., (München, 1968), pág. 89ss, 126ss.

(87) Uma situação semelhante vamos encontrar no início da colonização do Brasil: "Capitães e senhores de engenho 'para segurança e defesa de suas povoações seriam obrigados a construir nelas torres e casas fortes'. Quem tivesse propriedades, casas, terras, águas ou navios, deveria prover-se de armas e munições dentro do prazo de um ano." Passos Guimarães, Alberto. Quatro séculos de latifúndio. In: *Estudos sobre o Brasil e a América Latina*, vol.4. 2.ed., (Rio de Janeiro, 1968), pág. 50.

de obras, feitos, construções (2 Sm 7.9,23; 8.13). Este é o caso em nossa estória.(88) Ou seja, por detrás de nosso texto está a estrutura política do estado, do reinado (Gn 10.10) ou melhor: o sistema de exploração estruturado e organizado em forma de estado, o 'senhorio' como diz um intérprete(89). "Façamos um nome" quase equivale a dizer "organizemos um reinado"(90)! O que aqui estou afirmando, a partir do que intencionam as construções, é diagnosticado de modo ainda mais exato pela reflexão divina no v.6:

Ora, no v.6 Javé dá três características para os empreendedores das construções: um só povo, uma só língua, um só plano e futuro. É deveras interessante atentar para a linguagem que é empregada e a seqüência que é obedecida. Ao expressar a unidade de povo, o autor não opta por aquela expressão que seria a mais política e condizente à grandeza macro-estrutural da nação, qual seja גוֹי, goy. Ele opta pelo vocábulo אָמָּה, 'am, que prioritariamente designa a parentela, o grupo primário.(91) Também a unidade de língua inicialmente é a experiência do clã ou da tribo. Portanto, para expressar a unidade política ("um só povo") e a unidade lingüística, representadas no estado, são ampliadas experiências básicas do grupo menor, do clã. Mas, o planejamento e a construção da cidade e da fantástica fortaleza militar foge à experiência do clã. O novo e inusitado que o estado acrescenta à experiência do clã ou da tribo é a do planejamento (אָמַן, "pensar", "planejar") e sua realização (עָשָׂה, "fazer") ilimitados. A loucura do estado em seu planejamento é incontrollável! O povo de Deus nos sabe contar inúmeros exemplos do desastre que representou o reinado em Israel. Basta ler Jz 9.7ss e 1 Sm 8.10-18! Portanto, a reflexão divina do v.6 alude à passagem do grupo menor para a constituição do estado e diagnostica o calamitoso desastre de princípio inerente à estrutura centralizada na metrópole e na guarnição!

Na medida em que vamos percebendo o quanto a realidade do reinado israelita é o pano de fundo de Gn 11, torna-se também transparente o significado do fabrico do material de construção. Se tem dito que no v.3 e no v.4 há um esboço da história cultural e das

(88) Isso já foi amplamente reconhecido e comprovado pela pesquisa e não necessita ser aqui mais uma vez detalhado. Cf. pois Gunkel, Hermann. op.cit. pág. 94, Zimmerli, Walther. op.cit. pág. 399s; Westermann, Claus. op.cit. pág.729s; Brates, Luis.op.cit. pág. 161.

(89) Zimmerli, Walther. op.cit. pág. 399.

(90) Seybold, Klaus. op.cit. pág. 468. — Mackintosh, C.H. (Estudos sobre o Livro de Gênesis, 2.ed. (Lisboa, 1977), pág. 91ss) percebeu que Gn 11 tematiza a questão da organização, da 'associação' como diz. Mas para ele Gn 11 tão somente se opõe a associações humanas de modo genérico.

(91) Confira Hulst, A.R. גוֹי / אָמָּה. In: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, vol 2 (München, 1976), pág. 290-325.

conquistas da humanidade(92). Mas não é suficiente ver cultura e desenvolvimento nestes versículos. É preciso perguntar também pela sociedade aí esboçada. Ora, como material de construção não se recorre ao que era acessível a todos, ao tijolo composto de barro e palha e ressequido ao sol, e ao barro como argamassa. As colossais obras projetadas requerem enorme quantia de material, de tijolos e asfalto; trata-se de produção em série. A técnica para tal produção requer especialização em particular na composição e mistura do material para o tijolo, na queima deste e na obtenção do asfalto, além da engenharia qualificada requerida pelo todo do empreendimento. Além disso, o uso do tijolo queimado e do asfalto, se bem que não fosse totalmente desconhecido na Palestina, era bem mais freqüente na 'avançada' técnica de construção dos babilônios, o império da época(93). Portanto, para tal volume de produção e especialização na mão de obra e certa internacionalização das técnicas, o estado é pré-requisito. Assim sendo, a organização estatal está presente tanto na preparação (v.3) quanto na intenção (v.4) quanto na execução (v.6) do empreendimento.

Detectei contra quem se dirige a estória. Seu alvo é o estado, constituído em Israel, desde o 10º século, sob forma do reinado. Diagnostica este estado como organização unificadora (um povo, uma língua) em torno de uma nova produção canalizada para a metrópole citadina e sua segurança através do aparato militar. Nossa estória se opõe, em nome de Deus, a este estado e reinado. Essa oposição divina é expressa de modo magnífico: Javé está longe da exploração e militarização citadinas; precisa descer (יֵרֵד k.) para inspecionar. Sim, em Gn 11, Deus só poderia estar no céu, longe, pois não se pode identificar com a exploração e a militarização da cidade em obras. É evidente que uma estória com tais conteúdos não pode ter seu foco e sua origem no âmbito dos que usufruem os benefícios desse reinado. Dominantes não contam uma estória como Gn 11 a não ser se lhes é facilitado esvaziá-la em espiritualizações e generalidades. Além disso uma tal estória – há quem a designe de parábola(94) – não surge de uma hora para outra. Nela se concentra, avalia, analisa e organiza uma longa caminhada de resistência. Nela toda uma longa história é reduzida a momentos, a um breve cenário. Já por isso não se deveria requerer muita antiguidade para Gn 11(95).

(92) Voigt, Gottfried. op.cit. pág. 257s; cf. Westermann, Claus. op.cit. pág. 78ss.

(93) Cf. os artigos sobre asfalto e tijolo de Weippert, Helga e Galling, Kurt no *Biblisches Reallexikon*. 2.ed., (Tübingen, 1977), pág. 16s, 364. Veja também acima nota de rodapé nº 33.

(94) Seybold, Klaus. op.cit. pág. 470.

(95) A crítica literária tradicionalmente atribui Gn 11.1-9 ao javista, isto é, a um autor do 10º século (veja Wellhausen, Julius. *Die Composition des Hexateuchs und der historischen*

De onde provém esta insistente oposição ao organismo estatal dos dominantes? Quem criou e transmitiu nosso conto de resistência? Em alguns detalhes do texto, que acima (p.96s), em parte, e em outro contexto já mereceram atenção, eles se denunciam. Ao se referirem à grandeza político-populacional que emergia, designam-na com uma palavra – םַע – que originalmente não circunscreve a população de um estado ou território mas de um clã (םַע = parentela!) e ao falarem da unidade de língua, na verdade, ampliam para uma nação a experiência de um grupo menor (clã ou tribo). Contudo, o momento que melhor revela e denuncia os responsáveis por nossa estória está em seu início. O v.2 evidentemente é um itinerário: saída (וַעֲבֹד "continuar viagem")(96), descoberta (אָמַצָה "achar") e parada (אֵישׁוֹב "permanecer"). Tais itinerários(97) não têm seu lugar vivencial entre reinados de povos sedentários mas entre clãs (םַע!) migrantes e semi-nômades, entre os que em sua economia de subsistência são basicamente autônomos (dispersão!) e entre os que cultivando as mesmas tradições culturais (uma só língua!) sobrevivem à parte das metrópoles. Gn 11 é uma parábola de resistência do clã agrário! Uma vez feita esta descoberta torna-se transparente e evidente porque a estória termina como termina: Ora, a estagnação da metrópole e a queda daquela gigantesca fortificação militar é justamente a derrocada da central de espoliação e repressão do clã, daqueles que trabalham e produzem. E a dispersão dos cidadãos e militares e a multiplicação das línguas nada mais é que a restauração ou melhor a reorganização do clã, isto é, a constituição da sociedade a partir das organizações menores.

Contudo, não me parece ser suficiente atribuir a articulação da estória exclusivamente ao clã agrário em processo de empobrecimento sob a espoliação econômica da cidade. Pois, ela também e,

Bücher des Alten Testaments, 4.ed., (Berlin, 1963), pág. 11s; cf. agora as ponderações de Seybold, Klaus. op.cit. pág. 475-477). Contudo, não me parece provável que esta estória seja tão antiga: Westermann, Claus. op.cit. pág. 733s constata identidade entre Gn 11.6b e Jó 42.2, o que tende a fazer de Gn 11 um texto bastante recente. – Gn 11, afinal, pressupõe uma considerável experiência, análise e crítica da instituição do reinado em Israel. Esta já se teria suficientemente condensado na era salomônica? – Atribuir o todo de Gn 11 ao javista, torna-se ainda mais problemático, se o v.9 também for javista. Pois, a Babilônia verdadeiramente se impôs na consciência de Israel a partir do 8º século. Pergunto, pois, se não fazemos muito bem em não localizar Gn 11 no 10º século, mas a partir do 8º século, a partir da era do profetismo literário. – Arnaldich Perot, Luis. op.cit. pág. 257-264 indica o exílio como local em que a antiga tradição contida em Gn 11 foi formulada e adaptada à Babilônia.

(96) ׁוַעֲבֹד é verbo típico da vida nômade. Significa originalmente: "arrancar as estacas das tendas" (Is 33.20!), "levantar acampamento" (Gn 12.9; 13.11; 20.1 etc).

(97) Cf. Westermann, Claus. op.cit. pág. 723s; Westermann, Claus. Genesis. In: **Biblischer Kommentar Altes Testament**, vol. 1/2, (Neukirchen, 1977), pág. 49-51.

acentuadamente, apresenta cenas da cidade, em especial nos vv.3-4. A densidade de linguagem no v.3 – tanto na primeira quanto na segunda parte (cf. acima nota nº 33) – indica muita vivência e experiência no ramo da construção. O verbo כָּנָה *k.*, “construir”, aparece três vezes no texto (v.4, 5,8). A produção do material (v.3a) e a construção (v.3b) requerem expressivos contingentes de mão-de-obra, ainda mais que as construções projetadas (v.4) são colossais. Esta mão-de-obra pode ser constituída de escravos de guerra (Jz 1.28ss; Js 16.10; 17.13; 2 Sm 12.31; 1 Rs 9.20 (cf. porém 1 Rs 5.13ss); Is 31.8; Lm 1.1 cf. Ex 1.10ss; 5.1ss). Mas no Antigo Testamento esta só é uma de suas origens. A outra origem dos operários na construção está no setor rural. De lá são especialmente recrutados aqueles que pelo avanço do latifúndio vão sendo marginalizados. É impressionante observar que no Antigo Testamento a espoliação que vitima os que têm que construir nas cidades é muitas vezes tematizada (Gn 49.15; 1 Sm 8.11ss; 2 Sm 12.31; 20.24; 1 Rs 4.6; 5.27ss; 15.22; Ne 3.1ss; 5.1ss; Mq 3.10; Hb 2.12; Jr 22.13ss). Sim, uma das causas importantes para a divisão do reinado davídico-salomônico e o surgimento dos dois reinos (Israel e Judá) é justamente o trabalho forçado em construções (1 Rs 12, cf. v.4 com v.18). Tais constatações por certo que requereriam um estudo mais detalhado(98). Mas, mesmo sem poder delinear-lo aqui, já podemos supor a existência de uma articulação organizatória consciente deste setor operário cidadão, provenha ele de escravos de guerra(99) ou/ e de migrantes rurais. E neste contexto deve ser interpretado o v.3. Sua linguagem concisa é condensação dessa experiência histórica de luta e sofrimento(100) dos que são subjugados no setor das construções. Além disso passamos a compreender porque há uma evidente diferença entre o v.3a e o v.3b(101): v.3a provém da experiência sofrida dos que têm que fabricar tijolos, provém por assim dizer das olarias; v.3b provém dos que constroem, provém por assim dizer dos andaimes! Naturalmente não quero dizer que estas duas situações sejam antagônicas. Pelo contrário, elas se situam

(98) Cf. Rainey, A.F. *Compulsory labour gangs in ancient Israel*. In: *Israel Exploration Journal*, vol. 20, (1970), pág. 191-202; infelizmente não tive acesso a este ensaio. Veja também Vaux, Roland de. *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, vol. 1. 2. ed., (Freiburg, 1964), pág. 227-229.

(99) Kroeker, Jakob. *op.cit.* pág. 346 percebeu corretamente que a construção da torre pressupõe escravatura!

(100) Considero relevante que Calvino, J. *op.cit.* pág. 129 tenha destacado que na base do v.3 está o sofrimento do operário com “obstáculos grandes e pesados”.

(101) A existência da diferença entre v.3a e v.3b já foi muitas vezes observada, mas não foi suficientemente interpretada ao ser explicada através da crítica literária (cf. por exemplo Gunkel, Hermann. *op.cit.* pág. 92ss) ou a partir da história traditiva e intenção do autor (cf. Westermann, Claus. *op.cit.* pág. 725s).

Gn 1-11 já diferencia explicitamente entre mulher e homem, pais e filhos, justos e injustos ainda não explicita o conflito de rico e pobre, senhor e escravo(104). Estes textos ainda jogam com o mito, cultivam o sonho e animam a esperança da vida sem o escravo e dominado. Conseguem atribuir a criação do lavrador a Deus (Gn 2), mas – graças a Deus! – não conseguem atribuir a Deus a criação do rei. Há, pois, subjacente às generalizações dos primeiros onze capítulos da Bíblia uma esperança, uma saudade(105) democrática, que abrange a todos,

Mas, apesar disso, não se pode fazer de Gn 1-11 textos inocentes. Não são mitos ingênuos! E muito menos são doutrinas eternas encapadas em mitos! Ora, eles não ignoram as estruturas de dominação vigentes: a opressão do homem sobre a mulher (Gn 3.16b), a luta entre o ser humano e os animais (Gn 3.14s; 9.1ss), a expropriação do agricultor (Gn 3.17ss; 4.1ss). Todos os textos de Gn 1-11 estão repletos da realidade sofrida do povo de Deus. Assim como em Gn 2-3; 4 está tematizada a questão da terra e da produção gerada pelo lavrador, assim aqui, em Gn 11, é enfocada a organização popular e a opressão cidadão-militar.

E, além do mais, aqueles que no decorrer da transmissão e fixação de nossa estória emolduraram-na naquele quadro do v.1, do v.9, e que se manifestaram na menção de Sinear (no v.2) afirmaram mais uma vez, de modo categórico, sua inserção no histórico. Afinal, não havemos de querer supor um acaso na aplicação do conto à Babilônia. Israel e seus povos vizinhos não citavam Babilônia por prazer ou engano. Babilônia(106) é, naquele mundo, o nome da central de exploração que, em especial a partir do 8º século, disputava, com o Egito, a hegemonia sobre Israel e aqueles pequenos povos periféricos siro-palestineses. Em meio a esta esmagadora dependência nossa parábola de resistência passou a ser aplicada a um novo nível e a um novo adversário: a Babilônia. À

Gn 2-3 é ao mesmo tempo distante (a cobra fala, Deus caminha) quanto atual (o colono sofre na roça). Estes tão somente são exemplos.

(104) Cf. Schwantes, Milton. *Das Recht der Armen*. In: *Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie*, vol. 4, (Frankfurt, 1977), pág. 71s.

(105) Cf. Mesters, Carlos. *Paraíso terrestre: saudade ou esperança?* 2.ed., (Petrópolis, 1971).

(106) Quanto à história da Babilônia cf. Borger, R. *Babylon, Babylonien und Assyrien*. In: *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, vol.1, (Göttingen, 1962), pág. 177-188 ou Croatto, S. *Babilonia*. In: *Enciclopedia de la Biblia*, vol.1, (Barcelona, 1963), pág. 999-1013. – É relevante observar que o Antigo Testamento, afora Gn 10.10 e Gn 11.9, não menciona Babel em textos antigos. Recém no 8º século se começa a falar, com insistência, dessa cidade e de seu território: 2 Rs 17.24; Is 13.1. Na concordância bíblica se observa, com facilidade, que a Babilônia se impõe especialmente nos textos da época do exílio. Cf. também acima nota de rodapé nº95.

dominação interna agregava-se a dominação externa! Mas esta última não cegou os olhos para a primeira.

É evidente que esta interpretação, que proponho, não admite que se continue a afirmar unilateralmente que Gn 11 seja desgraça. Ele também é castigo e juízo na medida em que a metrópole com seus super-organismos militares mantenedores de opressão é impossibilitada. E isso justamente não é desgraça. É graça! O texto termina na graça(107). Avalio como extremamente estranho que quase sempre se vê algo catastrófico no fim de cidade e forte, na multiplicidade de línguas e na dispersão das pessoas. Tal interpretação está visivelmente no interesse dos dominantes, pois para eles unidade de mando, de língua, de projetos é vital.

Dispersão e pluralidade de línguas justamente são as características da organização social pré-estatal, dos grupos primários de família, clã, tribo, como Israel os conheceu de seus patriarcas (Gn 12ss), da época de seus juizes (Jz 1ss) e até mesmo nos tempos do exílio (Jr 35). Diáspora e diversidade de língua não são nada de catastrófico, mas são a necessidade vital para a sobrevivência humana. Dispersão e língua própria são aqui empecilho para a dominação!

Portanto, a estória inicia e termina no clã migrante. Uma sociedade constituída desde as centrais citadinas e seus monstruosos aparatos militares que tencionam controlar terra e céu é inviável. Impõem-se as organizações que provêm da dispersão de agricultores migrantes (v.2,7s) e operários (v.3s) e da periferia que em língua e cultura próprias se congregam na caminhada por nova sociedade.

IV

Dediquei-me à avaliação de um texto da Escritura. A partir dele se me evidenciou que resulta demasiadamente fragmentário, se fizermos de textos da escritura meras obras de literatos. A interpretação da Escritura, ainda hoje, quase que se prende ao nível da fixação escrita do texto. Pergunta-se pelas fontes literárias do pentateuco, pelas características e tendências teológicas dos redatores. Contudo esta é só uma fase, e uma fase acentuadamente

(107) Voigt, Gottfried, op.cit. pág. 261 resume, adequadamente, a interpretação corrente quando diz: "O texto termina sem graça". - Contudo, já Dillmann, August. op.cit. pág. 203 diz, em 1892, que Gn 11.1ss também contém graça: "Portanto, a dispersão também traz um benefício, é uma barreira contra o egoísmo das pessoas".

secundária na história do surgimento da literatura bíblica. Urge que perguntemos pelo todo do processo de surgimento, de criação, de articulação do texto. Importa, porém, que numa tal leitura da Escritura não nos restrinjam, uma vez mais, às várias fases da fixação literária, aos fenômenos da forma ou da tradição. Se faz necessário incluir decididamente, no todo do processo hermenêutico, a realidade social. Este enfoque nos conduzirá necessariamente a perguntar, como exercitamos em Gn 11, se determinado texto está sediado na vida e âmbito da corte, do templo, dos latifundiários, enfim dos dominantes ou se foi provocado, criado, articulado a partir dos trabalhadores na terra ou na cidade, enfim a partir dos dominados. De Gn 11 deduzo que este enfoque é fundamental para a leitura da Escritura.

Não há dúvida: muitas são as perguntas que permanecem abertas! Faltam-nos estudos e análises das realidades sociais do povo de Deus. Existem muitas 'Histórias de Israel' que se extasiam em narrar os feitos dos governantes, dominantes e exploradores. Mas qual é a 'História de Israel' que ajuda a compreender a história sofrida do povo de Deus? É trágico que a pesquisa bíblica tenha edificado gigantescas 'torres' literárias aos dominantes e às idéias dos teólogos literários da Escritura. Nessa situação é fácil de entender que permanecem abertas muitas lacunas para quem procura ler a Escritura desde o reverso da história.

Em todo caso, a ótica do dominante não condiz com a Escritura. Ela não é fruto de sua organização. Pelo contrário, passo a passo, estamos aprendendo a observar que a Escritura foi vivida e articulada pelos dominados. O povo sofrido em sua leitura da Bíblia há muito que o descobriu(108), revelando a identidade existente entre sua dor e luta e a Escritura. Nessa caminhada nós somos filhos tardios.

Mas, enquanto vamos percebendo, em sempre mais textos bíblicos, o quanto foram articulados pelos dominados, se torna vital não voltar a incorrer nas deficiências da velha leitura da Bíblia. Os textos bíblicos, como manifestação dos dominados, não são basicamente invenção de indivíduos, não são formulações de dominados, espertos. Certamente se faz necessário abandonar essas categorias que nos foram sugestionadas por quem amarrou e amordaçou a Bíblia. Na verdade os textos que temos são, em sua ampla maioria,

(108) Restrinjo-me a indicar alguns exemplos: Cardenal, Ernesto. *El evangelio en Solentiname*, (Salamanca, 1975); OS ESTUDOS BÍBLICOS DE UM LAVRADOR. In: *Tempo e presença*, CEI Suplemento nº 25, (Rio de Janeiro, 1979); Mesters, Carlos. *A brisa leve, uma nova leitura da Bíblia*. In: *Serviço de Documentação*, vol.11, nº 118, (Petrópolis, 1979), pág. 733-765.

um setor da organização do povo sofrido. Eles estão no bojo de um longo enfrentamento organizado contra os exploradores. São a articulação e a condensação dessa luta. Sim, a Escritura não só contribui para a organização popular, ela própria provém da organização popular!

Estamos, hoje, na feliz situação de poder dizer que essa afirmação não é uma tese arbitrária que só se pudesse basear em Gn 11.1-9. Pelo contrário, entretentes esta tese já foi testada e formulada em outros segmentos da Bíblia. Restrinjo-me a três exemplos:

Os textos que se referem ao êxodo (Êx 1-15) são uma grandeza complexa. Pode-se até supor que algumas de suas partes são mera obra literária (Êx 7-11;13?). É difícil de localizar Moisés; observa-se grande intimidade entre ele e Javé, mas pouco contato entre ele e o povo. Mas apesar desses elementos que nos textos do êxodo indicam mais para a corte e o templo do que para o povo, é evidente que o essencial da tradição do êxodo foi vivenciado e preservado pelos setores massacrados na sociedade. Se dependesse dos dominantes, a Bíblia não falaria do êxodo! A tradição do êxodo só pode provir da organização popular! E os textos nos dão algumas amostras, quando falam da resistência das parteiras (Êx 1.15ss), da sarça ardente, da páscoa e dos pães asmos, isto é, da celebração da religião em meio ao trabalho sofrido dos trabalhadores na agricultura (Êx 3.1ss; 12ss), da resistência dos anciãos ao faraó e a Moisés (Êx 5.1ss).

Estamos descobrindo que as lamentações que compõem a parte mais expressiva de nosso saltério não surgiram nos santuários bem cuidados e aparelhados dos dominantes. Estas lamentações foram vividas e formuladas em meio ao sofrimento das famílias e dos clãs israelitas. Nelas temos rituais, organizações de resistência contra a opressão e a marginalidade causadas por doença e empobrecimento. Elas celebram Deus desde os oprimidos.(109)

Mais e mais estamos obtendo clareza em um velho problema: Onde provém os profetas? Uns faziam deles funcionários do culto. Outros viam neles grandes personalidades religiosas, carismaticamente livres do templo e tão somente comprometidos com seu Deus. Entretentes mais e mais estamos percebendo que – apesar das

(109) Cf. as pesquisas de Gerstenberger, Erhard S. Der bittende Mensch, Bitritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament. In: *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, vol.51, (Neukirchen, 1980); Gerstenberger, Erhard S. Os sofrimentos do homem no antigo Israel e hoje. In: *Estudos Teológicos*, ano 15, (São Leopoldo, 1975), pág. 26-39.

diferenças que se faz necessário estabelecer entre eles (cf. Amós com Ageu!) – os profetas têm que ser lidos e interpretados a partir dos vilarejos, dos quais provinham (por exemplo Amós de Tecoa, Miquéias de Moresete-Gate(110)), e a partir dos grupos e das organizações de oposição a templo e reinado (por exemplo Oséias deve ser localizado entre os levitas(111) e Isaías entre os marginalizados da cidade, cf. Is 8.11-18). Justamente a profecia é carregada pelos dominados, pelos agricultores empobrecidos e escravizados.(112) A profecia é uma organização popular!(113)

Quisera ter indicado nesse final, ao menos em alguns exemplos, que a Escritura, além de ser um fator decisivo na organização popular – como em nossos dias o estamos presenciando –, tem sua origem nos movimentos populares. A Bíblia cresce na organização popular!

-
- (110) Cf. as pesquisas de Wolff, Hans Walter. Amos' geistige Heimat. In: **Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament**, vol.18, (Neukirchen, 1964); Wolff, Hans Walter. Wie verstand Micha von Moreschet sein prophetisches Amt? In: **Supplements do Vetus Testamentum**, vol.29, (Leiden 1978). pág.403-417; Wolff, Hans Walter. **Mit Micha reden: Prophetie einst und jetzt**, (München, 1978).
- (111) Veja Wolff, Hans Walter. Hoseas geistige Heimat, In: **Theologische Bücherei**, vol.22. (München, 1964), pág. 232-250.
- (112) Um estudo interessante que interrelaciona messianismo e situação social temos na obra de Amado, Janafna. **Conflito social no Brasil, a revolta dos 'Mucker'**, Rio Grande do Sul 1868-1898, (São Paulo, 1978).
- (113) Para o Novo Testamento cf. agora Theissen, Gerd. **Soziologie der Jesusbewegung**. In: **Theologische Existenz heute**, vol. 194, (München, 1977).