

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

JOÃO ALVES DE ARAÚJO JÚNIOR

EM BUSCA DE SANTIDADE: OS MANUSCRITOS DO MAR MORTO E O MODO  
DE VIDA RELIGIOSA DOS ESSÊNIOS E DOS TERAPEUTAS

JOÃO PESSOA  
2012

JOÃO ALVES DE ARAÚJO JÚNIOR

EM BUSCA DE SANTIDADE: OS MANUSCRITOS DO MAR MORTO E O MODO  
DE VIDA RELIGIOSA DOS ESSÊNIOS E DOS TERAPEUTAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR-UEPB) como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões.

Orientador: Prof. Dr. Severino Celestino da Silva.

JOÃO PESSOA  
2012

A663e    Araújo Júnior, João Alves de.  
          Em busca de santidade: os manuscritos do Mar Morto e o modo de vida religiosa dos essênios e dos terapeutas / João Alves de Araújo Júnior.- João Pessoa, 2012.  
          137f. : il.  
          Orientador: Severino Celestino da Silva  
          Dissertação (Mestrado) – UFPB/CE  
          1. Ciências das religiões. 2. Essênios e terapeutas - vida religiosa. 3. Análise histórica e hermenêutica. 4. Judaísmo. 5. Qumran.

UFPB/BC

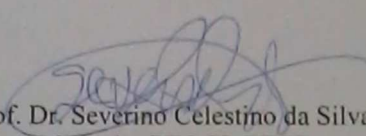
CDU: 279.224(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

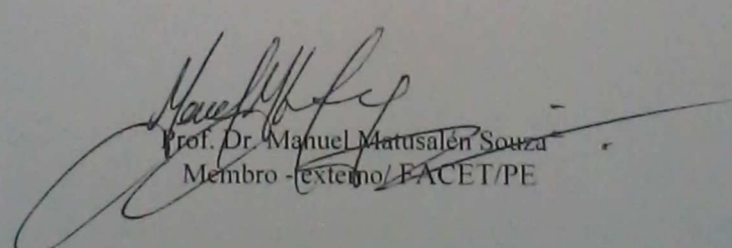
*"EM BUSCA DE SANTIDADE: OS MANUSCRITOS DO MAR MORTO E O MODO  
DE VIDA RELIGIOSA DOS ESSÊNIOS E DOS TERAPEUTAS"*

João Alves de Araújo Júnior

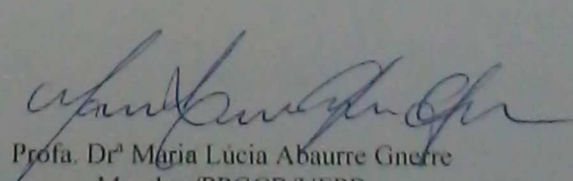
Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Prof. Dr. Severino Celestino da Silva  
Orientador/PPGCR/UFPB



Prof. Dr. Manuel Matusalén Souza  
Membro - externo/ PACET/PE



Profa. Drª Maria Lúcia Abaurre Gnerre  
Membro/PPGCR/UFPB

Sou grato a Deus, Causa da Vida;

a meus pais, por terem me proporcionado o retorno à existência carnal;

à minha família, pelo apoio diário;

à Natálie Caterine, pelo companheirismo e amor que alimenta minh'alma;

aos meu amigos, pela oportunidade de desfrutar o sentimento de amizade  
e de enobrecer a existência através do trabalho solidário;

à Universidade Federal da Paraíba, em especial ao Programa de Pós-Graduação  
em Ciências das Religiões, por ter possibilitado mais esta realização em minha vida;

ao professor Dr. Fabricio Possebon, às professoras Dra. Maria Lucia Abaurre  
Gnerre, Dra. Berta Lúcia Pinheiro Klüppel e Dra. Eunice Simões Lins Gomes, e,  
especialmente, ao professor Dr. Severino Celestino da Silva, os quais contribuíram  
de forma mais efetiva para meu desenvolvimento acadêmico no mestrado em  
Ciências das Religiões (2010-2012);

e, finalmente, aos Irmãos Essênios e Terapeutas, que, no “eloquente silêncio do  
Invisível”, ajudaram-me a realizar esta obra de grande significado para mim.

*Se ainda não vires a beleza em ti, faz como o escultor de uma estátua que tem de ser tornada bela. Ele talha ali, lixa aqui, lustra acolá, torna um traço mais fino, outro mais definido, até dar à sua estátua uma bela face. Como ele, tira o excesso, remodela o que é oblíquo, clareia o que é sombrio e não para de trabalhar a tua própria estátua até que o esplendor divino da virtude se manifeste em ti, até que vejas a disciplina moral estabelecida num trono santo.*

(Plotino, Enéada I 6, 9)

## RESUMO

Esta dissertação objetiva compreender o modo de vida religiosa dos essênios e dos terapeutas por meio da investigação acerca da razão e da finalidade motivadoras de tal vivência. O procedimento metodológico fundamenta-se em uma análise histórica e hermenêutica de textos concernentes ao objeto de estudo. No âmbito de estudo acerca do judaísmo, a relevância do objeto de pesquisa se justifica, por um lado, pelo fato de o estilo de vida dos grupos inseridos no essenismo ser *sui generis*, e, por outro lado, a descoberta dos manuscritos do Mar Morto, que são vinculados a uma seita de caráter essênio, ser considerada um dos maiores achados documentais bíblicos de todos os tempos. A análise do contexto social, histórico e religioso do judaísmo no período do Segundo Templo mostra que na fase tardia desse período da história do povo judeu, a nação judaica sofreu influências políticas estrangeiras que afetaram o âmbito religioso. Por causa disso, judeus interessados em defender os princípios e valores de sua religião insurgiram-se contra aqueles que queriam impor costumes helênicos no sistema religioso judaico. Especula-se que esse levante pode ter sido um dos fatores que gerou a formação de grupos religiosos – compreendidos no movimento essênio – que entendiam ser necessária a adoção de um modo de vida peculiar para preservar a retidão da vivência religiosa judaica. Tal retidão era vista como uma vida santa fundada nas determinações da *Torá* conforme a interpretação específica de cada seita.

**Palavras-chave:** Santidade. Judaísmo. Qumran. Essênios. Terapeutas.

## ABSTRACT

This dissertation aims to understand the mode of religious life of the Essenes and Therapeutae through investigating the reason and motivating purpose of such living. The methodological procedure is based on a historical and hermeneutics analysis of texts concerning the object of study. Within the study of Judaism, the relevance of the object of research is justified on the one hand, because the lifestyle of the groups included in Essenism be *sui generis*, and, on the other hand, the discovery of the Dead Sea Scrolls, which are linked to an Essene character sect, be considered one of the major findings biblical documentary of all time. The analysis of the social, historical and religious context of the Judaism in the Second Temple period shows that in the late phase of this period in the history of the Jewish people, the Jewish nation was influenced by foreign policies that affected the religious sphere. Because of this, Jews interested in defending the principles and values of their religion rebelled against those who wanted to impose Hellenistic customs in the Jewish religious system. It is speculated that this rise may have been one of the factors that led to the formation of religious groups – comprehended in the Essene movement – which understood to be necessary to adopt a peculiar way of life to preserve the rectitude of the Jewish religious living. This righteousness was seen as a holy life based on the determination of the *Torah* according to the specific interpretation of each sect.

**Keywords:** Holiness. Judaism. Qumran. Essenes. Therapeutae.

## LISTA DE FIGURAS

|                                                                 |    |
|-----------------------------------------------------------------|----|
| Figura 1 – Região do Mar Morto, Israel.....                     | 44 |
| Figura 2 – Localização das cavernas de Qumran.....              | 45 |
| Figura 3 – Plano do cemitério em Qumran.....                    | 46 |
| Figura 4 – Plano esquemático do assentamento de Qumran.....     | 47 |
| Figura 5 – Cavernas 4A e 4B.....                                | 48 |
| Figura 6 – Caverna onde alguns qumranitas viviam.....           | 48 |
| Figura 7 – Vista do cemitério em Qumran.....                    | 49 |
| Figura 8 – A entrada para a comunidade de Qumran.....           | 50 |
| Figura 9 – Vista de Qumran a partir do topo da torre.....       | 50 |
| Figura 10 – A despensa em Qumran.....                           | 51 |
| Figura 11 – Vista da <i>miqveh</i> ou piscina de ritual.....    | 51 |
| Figura 12 – O grande salão onde os qumranitas se reuniam.....   | 52 |
| Figura 13 – A sala do <i>scriptorium</i> .....                  | 53 |
| Figura 14 – Parte da <i>Regra da Comunidade (1QS III)</i> ..... | 54 |
| Figura 15 – Parte do <i>Pesher Habacuc (1QpHab VII)</i> .....   | 55 |

## SUMÁRIO

|                                                                           |            |
|---------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>1 INTRODUÇÃO.....</b>                                                  | <b>10</b>  |
| <b>2 OS MANUSCRITOS DO MAR MORTO E OS SECTÁRIOS DE QUMRAN.....</b>        | <b>13</b>  |
| 2.1 A DESCOBERTA ARQUEOLÓGICA DE MANUSCRITOS DO SÉCULO.....               | 14         |
| 2.2 A EDIFICAÇÃO DE QUMRAN.....                                           | 21         |
| 2.3 A COMUNIDADE DE QUMRAN.....                                           | 28         |
| <b>3 O CONTEXTO HISTÓRICO E RELIGIOSO DO ESSENISMO.....</b>               | <b>56</b>  |
| 3.1 ESSENISMO, ESSÊNIOS, SECTÁRIOS DE QUMRAN E TERAPEUTAS.....            | 57         |
| 3.2 O SECTARISMO JUDAICO NO PERÍODO TARDIO DO SEGUNDO TEMPLO.....         | 74         |
| 3.3 A REVOLTA MACABEIA E SUAS CONSEQUÊNCIAS.....                          | 90         |
| <b>4 ESSÊNIOS E TERAPEUTAS: ORIGEM, ANSEIOS E PRÁTICAS RELIGIOSAS....</b> | <b>96</b>  |
| 4.1 AS TRÊS HIPÓTESES PARA O SURGIMENTO DO ESSENISMO.....                 | 97         |
| 4.2 A NOVA ALIANÇA E A BUSCA DE SANTIDADE.....                            | 115        |
| 4.3 OS TERAPEUTAS E AS DOENÇAS DA ALMA.....                               | 126        |
| <b>5 CONCLUSÃO.....</b>                                                   | <b>133</b> |
| <b>REFERÊNCIAS.....</b>                                                   | <b>135</b> |

## 1 Introdução

A descoberta dos chamados “manuscritos do Mar Morto” suscitou empreendimentos novos na área da pesquisa bíblica, especificamente no período intertestamentário. Considerados os textos mais antigos já descobertos em matéria de literatura bíblica, os manuscritos encontrados na região de Qumran passaram a ser analisados minuciosamente por estudiosos interessados em melhor compreender o contexto religioso do período tardio do judaísmo do Segundo Templo.

O conteúdo de tais manuscritos revelou a existência de uma comunidade judaica dissidente que se originou por volta do século II a.C. e que perdurou até o ano 70 d.C. quando, na ocasião, Jerusalém fora destruída pelos romanos. Os manuscritos do Mar Morto mostram que a comunidade – majoritariamente identificada pelos estudiosos como pertencente ao ramo essênio – surgiu em um período repleto de intensos conflitos políticos e divergências de interpretações das Escrituras judaicas, situação que ocasionou o aparecimento de várias seitas que pretendiam, a seu modo, deter a verdadeira interpretação e vivência religiosa das Escrituras.

Ao lado da riqueza de material bíblico, os manuscritos do Mar Morto fornecem a descrição do modo de vida dos sectários essênios. É justamente a respeito desse aspecto que a presente pesquisa desenvolve-se no intuito de analisar e clarificar as razões e finalidades que explicam o surgimento do essenismo, da comunidade de Qumran e dos terapeutas. As referências antigas (séc. I; especialmente Fílon de Alexandria e Flávio Josefo) que se reportam aos essênios e aos terapeutas, descrevem-nos como seres sublimes, veneráveis, distintos e dignos de grande estima por parte de seus contemporâneos, por causa do modo de vida virtuoso que lhes era característico.

Segundo Fílon, o que marcava a virtude dos essênios era seu aspecto prático de vida ativa, e o aspecto contemplativo de virtude, segundo Fílon, era o atributo distintivo dos terapeutas. Além disso, sabe-se também que havia uma diferença geográfica entre eles. Os essênios situavam-se na Palestina e os terapeutas situavam-se no Egito, pelo menos o grupo específico que Fílon descreve, embora o próprio Fílon afirme que havia terapeutas espalhados por outras regiões.

Estudiosos modernos consideram esses dois grupos – assim classificados na Antiguidade por Fílon – como sendo ramos de um mesmo movimento maior, o “essenismo”, também inserido na tradição judaica. Dado que se percebe o diferenciado modo de vida religiosa dos essênios e dos terapeutas frente o contexto religioso judaico no período tardio do Segundo Templo, bem como a relação de aspectos complementares de virtude entre ambos, e a possibilidade de os mesmos estarem contidos em um grupo maior, julgou-se oportuno pesquisar esses dois grupos.

O objeto desta pesquisa é o modo de vida religiosa dos essênios e dos terapeutas. Quanto aos objetivos específicos, pretende-se: avaliar a relação entre os manuscritos do Mar Morto e a comunidade de Qumran; investigar o contexto histórico e religioso do essenismo; e analisar a origem, os anseios e as práticas religiosas concernentes aos essênios e aos terapeutas.

Quanto à metodologia, a pesquisa fundamenta-se em uma análise histórica e hermenêutica de referências bibliográficas, textuais, concernentes ao objeto de estudo.

As referências bibliográficas que servem de subsídios para a pesquisa compreendem fundamentalmente os textos de Qumran – os quais se inserem no conjunto dos manuscritos do Mar Morto –, sobretudo a *Regra da Comunidade*, o *Documento de Damasco* e a *Carta Haláquica*. Além dos documentos de Qumran, os textos de Fílon de Alexandria (*Quod omnis probus liber sit*, *Apologia pro Iudaeis*, *De vita contemplativa*) e de Flávio Josefo (*Antiguidades Judaicas* e *As Guerras dos Judeus*) são referências centrais.

O primeiro capítulo enfatiza a descoberta dos manuscritos do Mar Morto. Essa descoberta é um resgate de um período amiúde esquecido, porém de rara tensão e beleza no cenário religioso da Antiguidade em torno do primeiro século da era corrente. No que tange ao âmbito acadêmico das Ciências das Religiões, pretende-se, com o primeiro capítulo, destacar e justificar a relevância de tal descoberta, e, no que toca diretamente a esta pesquisa, analisar a relação dos manuscritos do Mar Morto com o objeto próprio da dissertação.

O segundo capítulo compreende a discussão sobre o contexto social, histórico e religioso em torno da época em que a vida religiosa dos essênios e dos terapeutas se desenvolveu. O espaço temporal no qual o aspecto social e histórico são analisados enfoca a situação da Palestina a partir da “volta para casa” dos

judeus do exílio na Babilônia, volta essa ocorrida no século VI a.C., até a destruição de Jerusalém pelos romanos no ano 70 d.C. O judaísmo do Segundo Templo é objeto de atenção especial porque os essênios e os terapeutas ligavam-se justamente à tradição religiosa judaica e existiram no final do período do Segundo Templo.

O terceiro capítulo trata da discussão sobre a origem do movimento essênio e das doutrinas e das práticas religiosas dos essênios e dos terapeutas. No terceiro capítulo enfoca-se a visão de mundo, as expectativas e os anseios religiosos dos essênios e dos terapeutas.

## 2 Os manuscritos do Mar Morto e os sectários de Qumran

O primeiro capítulo desta dissertação objetiva avaliar em que medida pode-se estabelecer uma relação entre os manuscritos descobertos em meados do século XX na região de Khirbet Qumran, Israel, com uma comunidade de sectários judeus que se distinguiram, por seu modo de vida peculiar, das demais correntes religiosas judaicas durante o final do período do Segundo Templo.

A relevância da descoberta dos manuscritos do Mar Morto para a pesquisa histórica e religiosa do judaísmo é a temática central da primeira seção. Tais manuscritos, devido à sua riqueza de informações e à possibilidade de serem interpretados sob várias perspectivas, afiguram-se como “monumentos”. A ideia de documento-monumento orienta a análise hermenêutica do presente trabalho.

A segunda parte deste primeiro capítulo concerne ao assentamento de Qumran. Discutir-se-á a estrutura física, a edificação (ruínas) situada próxima das onze cavernas nas quais foram depositados – e encontrados, séculos depois – os manuscritos do Mar Morto. Tendo-se em conta que o escopo desta pesquisa é o modo de vida de um grupo de sectários judaicos, é pertinente realizar um estudo acerca do local onde esses sectários viviam e efetuavam suas práticas religiosas, uma vez que é possível extrair considerações, que não estão registradas textualmente, a partir da estrutura que servia de local para práticas comunitárias.

O conteúdo textual dos manuscritos começa a ser interpretado na terceira parte deste capítulo. Essa parte final trata da comunidade de Qumran. Investiga-se sua natureza, os membros vinculados à comunidade e sua organização e dinâmica interna. A principal referência textual é a *Regra da Comunidade (Serek hayahad)*, documento que contém as regulamentações que estruturam e ordenam a vida dos sectários de Qumran. A discussão acerca da identidade dos sectários qumrânicos é uma das questões centrais da derradeira seção do primeiro capítulo.

## 2.1 A descoberta arqueológica de manuscritos do século XX

Acidentes acontecem ou o que parece casual é, na verdade, um evento de causa apenas desconhecida? Sem pretender responder a essa intrigante questão, este primeiro capítulo inicia-se com a menção de uma descoberta que marcou, desde então, a arqueologia do século XX, o estudo bíblico, o judaísmo e o povo israelense em especial:

No inverno do ano de 1947, poucos meses antes da proclamação do Estado de Israel e de estourar a guerra entre judeus e árabes em 1948, um beduíno da tribo Ta'amireh chamado Mohammed Adh-Dhib descobriu sete manuscritos em forma de rolo colocados num par de jarras no interior duma gruta nas proximidades de Qumran, no orla noroeste do Mar Morto.<sup>1</sup>

É necessário afirmar que essa descoberta ocorrida em 1947<sup>2</sup> foi apenas a primeira de várias outras que ocorreriam nos anos seguintes e que, no todo, receberia a denominação de “a descoberta dos manuscritos do Mar Morto”<sup>3</sup>. O que havia nessas duas jarras? Quando e por que foram escondidas? E quem as escondeu? A respeito do conteúdo, tem-se o seguinte:

Os sete manuscritos descobertos representavam obras de caráter muito variado. À exceção de duas cópias dum livro bíblico, o do profeta Isaías (*1QIs<sup>a</sup>*; *1QIs<sup>b</sup>*), os demais manuscritos reproduziam o texto de obras desconhecidas até então; um comentário exegético dum gênero característico da comunidade qumrânica, el *pesher* do livro de Habacuc; um livro do gênero de “reescritura” da Bíblia, o chamado *Gênesis apócrifo*; um texto que continha a *Regra da Comunidade* ou *Serek* (*1QS*); uma obra de conteúdo escatológico, com um título muito característico, *Regra da Guerra (dos filhos da luz contra os filhos das trevas)* (*1QM*) e, finalmente, um livro de *Hinos* da comunidade qumrânica (*Hodayot*, *1QH<sup>a</sup>*).<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 31.

<sup>2</sup> Parece não haver consenso entre os estudiosos sobre a data precisa da descoberta. “A descoberta acidental de Muhamed edh-Dhib, um jovem pastor beduíno, ocorreu durante os últimos meses do mandato britânico na Palestina, na primavera ou no verão de 1947 ou, caso tenha sido um pouco antes, no inverno de 1946” (VERMES, 2008, p. 13-14).

<sup>3</sup> “Muitos estudiosos preferem agora se referir a esses manuscritos como ‘os rolos de Qumran’ ou ‘a biblioteca de Qumran’. Outros rolos antigos encontrados em cavernas perto do Mar Morto, tais como os documentos Bar Kokhba de Wadi Muraba'at, não são referidos aos rolos do Mar Morto” (MAGNESS, 2003, p. 32-33, tradução nossa). Nesta dissertação, adota-se a denominação “manuscritos do Mar Morto” entendida como se referindo aos documentos achados nas onze cavernas em torno de Qumran.

<sup>4</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 33, grifos do autor.

A descoberta da primeira série de manuscritos<sup>5</sup> suscitou uma “corrida em busca do tesouro” no meio acadêmico. Nos anos seguintes, precisamente entre 1951 e 1956, dez outras cavernas foram descobertas sendo que, em duas delas, uma significativa quantidade de material foi encontrado, sobretudo na Caverna 4. A procedência de tais documentos foi determinada a partir de escavações feitas em um povoado próximo, e “[...] logo prevaleceu o ponto de vista de que havia vínculos entre os textos, as cavernas e o local de Qumran [...]”<sup>6</sup>.

Se se fosse descrever minuciosamente todo o processo de descoberta ocorrido durante os nove anos compreendidos entre 1947 e 1956, e mais, o posterior trabalho árduo (e heróico, pode-se dizer) de tradução, acabar-se-ia por ser assaz maçante. Assim, para que se tenha uma ideia geral do resultado desse processo, eis o que informa o estudioso Geza Vermes:

Entre 1947 e 1956, as onze cavernas de Qumran forneceram uma dúzia de rolos escritos sobre couro e um gravado em cobre. A esses devemos acrescentar fragmentos sobre papiro ou couro, cujo número preciso é desconhecido mas provavelmente na ordem de seis dígitos. Cerca de oitocentos documentos originais são representados na íntegra ou em parte. Só a lista da Caverna 4 contém 575 títulos. A maioria dos rolos é escrita em hebraico, uma porção menor em aramaico e somente alguns atestam a versão grega antiga ou septuaginta da *Bíblia*.<sup>7</sup>

O conjunto de todos os documentos que constituem os manuscritos do Mar Morto é dividido pelos estudiosos em dois grupos amplos. O primeiro grupo, bem maior que o segundo, contém aproximadamente 670 manuscritos não bíblicos. O segundo grupo contém 222 manuscritos bíblicos. Sobre essa classificação em dois grupos conforme o critério do que é e do que não é bíblico, James VanderKam afirma que essa distinção “[...] é feita a partir de um ponto de vista moderno; não pode ser presumido que todo livro em nossas Bíblias modernas era considerado como bíblico (ou, em vez disso, das escrituras) pela comunidade de Qumran”<sup>8</sup>.

A riqueza e variedade de conhecimento presente nos manuscritos do Mar Morto são mais impactantes que os números acima mencionados. Nesse “mar vivo” de conhecimento, há livros de preceitos, interpretações da Bíblia, poesia religiosa,

---

<sup>5</sup> Pode-se também usar, em vez do termo “manuscritos”, “rolos” ou “pergaminhos” do Mar Morto.

<sup>6</sup> VERMES, 2008, p. 14-15.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 22, grifo do autor.

<sup>8</sup> VANDERKAM, 2002, p. 103, tradução nossa.

composições de sabedoria em prosa e verso, calendários, textos litúrgicos, documentos de teor astrológico, de fisiognomonia<sup>9</sup> e de previsões de prodígios através de relações entre fenômenos da natureza e a passagem da lua por determinado signo zodiacal<sup>10</sup>.

A respeito de como se pode visualizar a relevância histórica e social de um documento antigo é pertinente o seguinte pensamento de Le Goff:

O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa.<sup>11</sup>

O monumento possibilita a perpetuação das sociedades históricas. Conforme a ideia de “documento-monumento”, um documento afigura-se como uma estrutura composta por várias camadas hermeneuticamente indissociáveis que estão disponíveis à análise do pesquisador de modo tal que seja possível aprofundar a análise progressivamente através do exercício de interpretação dos seus dados. O sentido de dizer-se que o documento é um monumento compreende o resultado “[...] do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias”<sup>12</sup>.

A mudança de compreensão do que seja um documento, ou mais especificamente do que pode comportar seu conteúdo, liga-se diretamente ao interesse da memória coletiva e da história que passa então a centrar-se não só na figura de grandes homens e de acontecimentos. Dessa forma, compreende-se que

O documento não é inócuo. É, antes de mais nada, o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história da época, da sociedade que o produziu, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> Segundo VERMES (2008, p. 23), fisiognomonia é “um gênero literário baseado na crença de que o humor, os traços físicos e o destino de um indivíduo dependem da configuração dos céus no momento do seu nascimento”.

<sup>10</sup> VERMES, 2008.

<sup>11</sup> LE GOFF, 1992, p. 545.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 548.

<sup>13</sup> LE GOFF, 1992, p. 547.

A datação, a importância da descoberta e a procedência dos manuscritos do Mar Morto serão objeto da presente discussão daqui em diante. Três caminhos científicos foram adotados para a datação dos manuscritos do Mar Morto, caminhos esses que produziram resultados de mútua corroboração.

O primeiro caminho foi o da paleografia, no qual “[...] expertos chegaram independentemente a datas que vão desde o segundo século a.C. até o primeiro século d.C. [...]”<sup>14</sup>. O segundo caminho, o arqueológico, baseado, “[...] entre outras coisas, no estudo de cerâmica e moedas [...] situou a ocupação de Qumran entre a segunda metade do segundo século a.C. e a primeira guerra entre os judeus e os romanos (66-70 d.C.)”<sup>15</sup>. E o terceiro caminho, o de radiocarbono, “[...] confirmam substancialmente as datas propostas pelos paleógrafos”<sup>16</sup>. Portanto:

Em suma, a visão geral dos estudiosos coloca atualmente os manuscritos de Qumran grosso modo entre 200 a.C. e 70 d.C., com uma pequena parte dos textos possivelmente estendendo-se para o terceiro século a.C. e a parte mais volumosa do material existente datando do primeiro século a.C.<sup>17</sup>

O traço mais distintivo do valor desses manuscritos, enquanto fonte documental das escrituras judaicas, repousa no seguinte fato:

[...] com a possível exceção do papiro de Nash [...], antigamente nenhum texto judaico em hebraico ou aramaico escrito sobre material perecível pôde ser datado do período pré-cristão. Antes de 1947, o texto inteiro hebraico mais antigo de *Isaías*, contido no código Ben Asher, do Cairo, datava de 895 d.C., contra o completo *Manuscrito de Isaías* da Caverna 1, que é cerca de mil anos mais antigo.<sup>18</sup>

É de capital valor para um pesquisador do campo religioso antigo o acesso a fontes documentais oriundas de um período e de uma localidade do próprio objeto de estudo, pois, assim, o pesquisador pode liberta-se, na medida do possível, das limitações impostas naturalmente pelas referências tardias de comentadores.

Pretendendo-se estudar o judaísmo durante o período tardio do Segundo Templo – como é o caso deste trabalho – o conteúdo dos manuscritos do Mar Morto garante justamente o acesso privilegiado ao pensamento de “atores” da época e

---

<sup>14</sup> VERMES, 2008, p. 24.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>18</sup> VERMES, 2008, p. 26, grifos do autor.

também à visão dos mesmos acerca do significado, da interpretação e da contextualização (e/ou atualização), feitas por esses mesmos “atores”, das escrituras denominadas “bíblicas” que constituem o “Velho Testamento”. Sobre isso, cabe este passo:

Ademais, todos esses textos, que foram escritos e conservados no próprio país da Bíblia, chegaram diretamente até nós a partir de seu esconderijo no deserto. Encontravam-se, portanto, completamente livres de toda intervenção posterior, tanto da intervenção da censura rabínica [...], quanto da censura cristã [...].<sup>19</sup>

Considerando-se que os manuscritos bíblicos recuperados datavam de período anterior à “canonização” da Bíblia hebraica, “[...] o estudo das diferenças que eles apresentam em relação ao texto oficial permitiria compreender o processo de formação dos diferentes livros e a progressiva fixação do texto sagrado”<sup>20</sup>. Além disso, pelo fato de os textos terem sido escritos em sua quase totalidade em hebraico e aramaico, o estudo atual de como essas línguas eram faladas e escritas durante a época helenística e romana é potencializado com os dados fornecidos pelos manuscritos do Mar Morto<sup>21</sup>.

Conforme James VanderKam, ao ler os manuscritos, tem-se a impressão de que os autores eram educados de modo que pudessem mergulhar nas Escrituras e nas cadências de sua língua, e, assim sendo, “[...] virtualmente tudo que os membros do grupo escreveram ecoa de alguma forma a linguagem bíblica”<sup>22</sup>.

No que se refere à exegese bíblica, os manuscritos são ricos em tal exercício de interpretação das Escrituras, embora algumas interpretações possam soar estranhas para os dias atuais, “[...] mas, a medida em que se escrutina a interpretação dos escritores com as obras antigas, passa-se a considerar que eles eram leitores extremamente conhecedores e cuidadosos [...]”<sup>23</sup>.

Entretanto, devido ao fato de os manuscritos serem do período greco-romano, eles necessariamente refletem o caráter dos textos bíblicos daquele tempo. Por isso, segundo Lawrence Schiffman, os manuscritos do Mar Morto não podem dizer nada

---

<sup>19</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 16-17.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>21</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996.

<sup>22</sup> VANDERKAM, 2002, p. 294, tradução nossa. Para evitar o uso recorrente da expressão “tradução nossa”, adiantamos que todas as demais citações desse autor serão também traduzidas por nós. Procederemos da mesma forma com as demais citações de autores cujo texto original (em todos os casos em inglês) foi traduzido, ou seja, só na primeira citação indicaremos a “tradução nossa”.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 294.

sobre a história da Bíblia no período do Primeiro Templo nem no início do Segundo Templo (período persa), exceto na medida em que os textos copiados nos períodos tardios asmoneu e herodiano refletem a herança bíblica das primeiras gerações<sup>24</sup>. Além disso,

[...] não podemos extrapolar dos manuscritos do Mar Morto alguma Bíblia original, imaginada – que os estudiosos chamam um *Urtext* – porque os manuscritos datam de um período muito mais distante que a composição de virtualmente todos os livros bíblicos. E, é claro, os manuscritos do Mar Morto não podem “provar” ou “refutar” a verdade ou a falsidade das crenças tradicionais concernentes à inspiração divina dos livros bíblicos ou aos relatos históricos e historiográficos na Bíblia Hebraica.<sup>25</sup>

Pode-se ainda acrescentar mais um ponto que atesta a importância dos manuscritos. Trata-se do conhecimento sobre a origem e a dinâmica do judaísmo no período intertestamentário:

Tais manuscritos revelaram que nessa época intermediária, chamada algumas vezes de época intertestamentária (entre o Antigo e o Novo Testamento), o judaísmo mostrava formas muito variadas e plurais, que contrastam com o monolitismo do judaísmo rabínico dos dois mil últimos anos. [...] Até o aparecimento dos manuscritos do Mar Morto, nossa informação sobre o período persa e helenista não ia muito além do que se conseguia extrair dos livros dos Macabeus e das obras do historiador judeu Flávio Josefo. Para obter-se mais dados, era preciso recorrer à literatura rabínica de época posterior, com sério risco de perpetrarem-se contínuos anacronismos.<sup>26</sup>

No entanto, um ponto sobressai-se em termos de inovação fornecida pelos textos de Qumran. Trata-se do entendimento da gênese das composições literárias judaicas. “O estudo comparativo dos manuscritos bíblicos, onde não há duas cópias idênticas do mesmo texto, e das obras sectárias, atestadas numa quantidade de redações às vezes surpreendentemente diferentes [...]”<sup>27</sup>. A riqueza e liberdade criativa dos escribas atestam o domínio da diversidade frente à uniformidade de concepções, onde a busca por uma composição cada vez melhor era a motivação principal dos escritores<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> SCHIFFMAN, 1995, p. 161-162.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 162, grifo do autor, tradução nossa.

<sup>26</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 65-66.

<sup>27</sup> VERMES, 2008, p. 33.

<sup>28</sup> *Ibid.*

O derradeiro ponto desta seção é o da procedência dos manuscritos. De onde eles vieram, qual sua origem? É necessário saber, antes de tudo, que bem próximo das onze cavernas onde foram encontrados manuscritos havia (e ainda há hoje ruínas) uma edificação ou espécie de povoado que é chamado de “o assentamento de Qumran”. A questão que se põe é se é possível estabelecer uma conexão entre o assentamento de Qumran e os manuscritos. Segundo Jodi Magness:

A melhor evidência é fornecida pela olaria, pois os mesmos tipos de cerâmica foram descobertos no assentamento e nas cavernas dos rolos. Se desassociarmos os rolos do assentamento, devemos assumir que no século I a.C. e no século I d.C. um grupo diferente do que vive no assentamento depositou os rolos nas cavernas. Isto é dificilmente provável dado a proximidade de algumas cavernas com rolos em relação ao assentamento. [...] a Caverna 4 [...] está a menos de 500m do lugar, e as Cavernas 7, 8 e 9 estão escavadas no extremo sul do terraço de marga no qual está o assentamento.<sup>29</sup>

Considerando-se, então, que os tipos de cerâmica encontrados nas cavernas e no assentamento são peculiares e únicos, justifica-se a atribuição da procedência dos manuscritos ao assentamento de Qumran. Esses tipos de cerâmica são os “potes de rolos”, altos, cilíndricos, de bocas largas e com tampas em forma de tigela. “Não só esses pots foram encontrados no assentamento e dentro das cavernas com rolos, mas alguns dos rolos da Caverna 1 foram reportadamente depositados em um pote deste tipo”<sup>30</sup>.

Duas indagações pertinentes surgem se a conexão entre o assentamento de Qumran e os manuscritos depositados nas cavernas for realmente verdadeira: qual a razão de os autores dos manuscritos do Mar Morto terem os colocado em cavernas e por que nenhum manuscrito foi encontrado na edificação de Qumran? Para a primeira indagação, eis a resposta:

As duas explicações mais plausíveis (que não são mutuamente excludentes) é que algumas das cavernas eram usadas como a biblioteca da comunidade ou arquivo (para armazenar documentos), e que alguns dos manuscritos foram colocados nas cavernas por segurança na véspera da destruição romana de Qumran em 68 d.C.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> MAGNESS, 2003, p. 43-44, tradução nossa.

<sup>30</sup> MAGNESS, 2003, p. 44.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 34.

A razão que responderia à segunda indagação teria sido a ocorrência de dois incêndios em Qumran. Por causa dos incêndios, os possíveis rolos existentes na edificação teriam sido queimados. Em contraste ao ocorrido na edificação, as condições secas dentro das cavernas “[...] preservou não somente os rolos, mas outros materiais orgânicos tais como pentes de madeira e têxteis de linho”<sup>32</sup>.

## 2.2 A edificação de Qumran

O assentamento de Qumran localiza-se no deserto da Judeia, em Israel, a noroeste do Mar Morto e dista cerca de 40 km de Jerusalém. O nome *Qumran* (na verdade, a designação completa é *Khirbet Qumran*) é um termo moderno derivado de uma antiga palavra árabe, *qamar*, que significa “lua”. Aparentemente, durante o período do Segundo Templo, o assentamento de Qumran chamava-se *Secacah*<sup>33</sup>.

O conjunto da edificação de Qumran é composto por duas estruturas principais: uma edificação quadrada situada no leste e outra no oeste construída em volta de uma antiga cisterna de água. A função da edificação leste era a de servir de centro comunal para os seus habitantes. Uma cozinha, um escritório, uma biblioteca e um refeitório, cercados por um sofisticado sistema de água e vários locais para banhos rituais, compunham essa edificação. Já a edificação oeste parece ter servido como um centro administrativo<sup>34</sup>.

A edificação de Qumran foi construída com pedras brutas unidas por barro. Parte das paredes, em especial as paredes divisoras no interior da edificação, foi feita de tijolos de barro, os quais, devido à má preservação, acabaram se destruindo ou revertendo-se em puro barro no decurso dos últimos dois mil anos. Os cantos e áreas em volta das janelas e portas foram construídos com pedras cortadas a fim de prover um reforço estrutural. As paredes internas de pelo menos algumas das salas foram cobertas com simples argamassa de barro, e os pisos com terra compactada<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>33</sup> <[http://www.english.imjnet.org.il/htmls/page\\_1350.aspx?c0=14780&bsp=14389](http://www.english.imjnet.org.il/htmls/page_1350.aspx?c0=14780&bsp=14389)>. Acesso em 16 de julho de 2012.

<sup>34</sup> <[http://www.english.imjnet.org.il/htmls/page\\_1350.aspx?c0=14780&bsp=14389](http://www.english.imjnet.org.il/htmls/page_1350.aspx?c0=14780&bsp=14389)>. Acesso em 16 de julho de 2012.

<sup>35</sup> MAGNESS, 2003, p. 47-48.

Potes escondidos nos pisos das salas eram usados para armazenagem, em sua maioria de alimentos tais como grãos. Há evidência para janelas e armários construídos em algumas das paredes. Diversas salas tinham um segundo andar. Os telhados eram planos e foram feitos com vigas de madeira relativamente curtas – obtidas localmente de árvores do deserto tais como palmeiras e acácia – sobrepostas por camadas de juncos, ramos de palmeira e barro<sup>36</sup>.

Os telhados planos criavam terraços abertos que poderiam ter sido usados para vários propósitos. Os canais e piscinas do elaborado sistema hidráulico foram cavados no terraço de marga e foram cobertos com grossas capas de argamassa para prevenir a infiltração de água no chão. Este conjunto está mais bem preservado porque data da última fase de ocupação da edificação<sup>37</sup>.

Eis o “panorama geral” da caracterização do assentamento de Qumran conforme García Martínez:

A escavação das ruínas mostrou que elas pertenciam a um centro de atividades comunitárias: amplas instalações para banhos rituais, salas de reunião, um grande refeitório, um *scriptorium*, cozinhas, oficinas e vários cemitérios nas cercanias, com mais de 1.200 túmulos. Os membros dessa comunidade moravam nas grutas dos arredores [...] e em barracas ou choupanas das quais não ficou nenhum vestígio. Não se trata nem de uma fortaleza nem de um centro agrícola, mas do local de reunião duma verdadeira comunidade. Ademais, as escavações das ruínas e das grutas em que se acharam manuscritos mostraram que entre ambas há uma relação orgânica: ambas ficam ocupadas durante o mesmo período e em ambas encontra-se o mesmo tipo peculiar de cerâmica proveniente da olaria que se acha nas ruínas.<sup>38</sup>

De acordo com a cronologia proposta por Jodi Magness, a ocupação da edificação de Qumran ocorreu em três períodos principais<sup>39</sup>:

- 1) Período I: 100/50 a.C. – 4 a.C., subdividido em “pré-terremoto” (100/50 a.C. – 31 a.C.) e “pós-terremoto” (31 a.C. – 9/8 a.C. ou 4 a.C.).
- 2) Período II: 4/1 a.C. – 68 d.C.
- 3) Período III: 68 d.C. – 73/74 d.C.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>38</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 19, grifo do autor.

<sup>39</sup> *Ibid.*

Tomando como base o cálculo de moedas achadas em Qumran, bem como a aparente ausência de exemplares de cerâmica típica do século II e a significativa arquitetura associada ao século I presente na edificação de Qumran, “[...] é razoável datar o estabelecimento inicial do assentamento sectário na primeira metade do século I d.C.”<sup>40</sup>. Assim se justifica a datação inicial do Período I <sup>41</sup>.

Ainda neste primeiro período, dois fatos marcantes se fizeram presentes: um terremoto e um incêndio. A principal problemática aqui se refere às consequências acarretadas pelo terremoto sobre a comunidade de Qumran. Acerca do incêndio, discutir-se-á se ele foi concomitante ao terremoto, sendo, assim, um incêndio “natural”, ou se, do contrário, ele se deu noutra ocasião de forma provocada. Eis uma passagem elucidativa:

A evidência para a destruição do terremoto foi encontrada por todo o assentamento, mas é talvez mais clara no caso de uma das piscinas [...], onde os degraus e o chão racharam-se e a metade oriental baixara cerca de 50 cm. [...] O testemunho de Flávio Josefo (*Guerra* 1.370-80; *Ant.* 15.121-47) permitiu de Vaux datar o terremoto em 31 a.C. Em adição ao dano do terremoto, uma camada de cinza que soprara através do lugar quando a madeira e os telhados de junco queimavam indica ter havido um incêndio. De Vaux concluiu que o terremoto e o incêndio foram simultâneos, porque era a solução mais simples, mas admitiu que não havia evidência para confirmar isto.<sup>42</sup>

Sem contestar a ocorrência do terremoto que abalou, literalmente, as estruturas da edificação de Qumran, Jodi Magness põe em discussão a tese de R. de Vaux acerca da consequência imediata desse abalo sísmico sobre o agrupamento vinculado a Qumran. Segundo R. de Vaux, “Qumran jazeu em ruínas e esteve desocupado por cerca de 30 anos [...]. Este período de abandono terminou quando o lugar foi reocupado entre 4 e 1 a.C. pela mesma comunidade [...]”<sup>43</sup>. O que se põe em questão é o abandono do lugar por tanto tempo<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> MAGNESS, 2003, p. 65.

<sup>41</sup> Esta posição é contrária à datação clássica feita por Roland de Vaux que situaria a ocupação sectária em Qumran no século II. Além dos argumentos já mencionados, Magness (2003) aponta que os cálculos feitos a partir do *Documento de Damasco* – o qual será objeto de estudo presente nos próximos capítulos desta dissertação – não devem ser tomados literalmente em sentido absoluto porque esse documento contém números simbólicos e não fatuais.

<sup>42</sup> MAGNESS, 2003, p. 55-56.

<sup>43</sup> *Apud* MAGNESS, 2003, p. 56-57.

<sup>44</sup> Algumas indagações reflexivas são lançadas a propósito: 1) “não faz sentido que um terremoto tivesse feito a comunidade abandonar o lugar por 30 anos. Pode-se esperar que um tumulto político ou condições sociais instáveis causem um abandono”. 2) “como é que após um período tão longo o

Baseando-se em uma argumentação a partir de evidências numismáticas, especificamente um amontoado (reserva) de moedas enterradas, Magness propõe uma tese que de uma só vez refuta o abandono do assentamento por 30 anos e também a conexão imediata do incêndio com o terremoto; eis a tese:

Reservas são frequentemente enterradas em tempos de problemas e podem permanecer enterradas se o proprietário falha para retornar e reaver os valores. É razoável assumir que o amontoado em Qumran foi enterrado por causa de algum perigo ou ameaça iminente, e permaneceu enterrado porque o lugar foi subsequentemente abandonado por algum tempo. Por qualquer razão, o amontoado nunca foi reavido mesmo depois de o lugar ter sido reocupado.<sup>45</sup>

Fica claro, pelo dito acima, que embora o longo período de 30 anos de abandono seja descartado, houve sim um período em que a edificação de Qumran ficou abandonada. Se a causa desse abandono não foi o terremoto, o que teria provocado, então, a retirada do agrupamento? A hipótese sugerida é a seguinte:

O lugar não foi abandonado após o terremoto de 31 a.C. Os habitantes imediatamente repararam ou reforçaram muitas das construções danificadas, mas não se preocuparam em limpar aquelas que estavam além de reparo. Assim, por exemplo, as piscinas muito danificadas [...] foram abandonadas, e o suprimento de cerâmica na despensa [...] foi deixado enterrado sob o colapso. [...] O fato de que o amontoado foi enterrado, combinado com a presença de uma camada de cinza, sugere que o fogo que destruiu o assentamento deveria ser atribuído a agentes humanos em vez de a causas naturais. Em outras palavras, em 9/8 a.C. ou algum tempo depois disto, Qumran sofreu uma deliberada, violenta destruição.<sup>46</sup>

Se o incêndio de fato tiver sido causado por “agentes humanos”, então o incêndio e o terremoto ocorreram em momentos diferentes em um intervalo de 20 anos aproximadamente, considerando-se que o terremoto data de 31 a.C. e o incêndio data de 9/8 a.C. A justificativa para a tese de que o período de abandono foi de curta duração é assim apresentada:

O fato de que o sistema de água ficou em mau estado e o lodo cobriu o lugar (carregado pelas águas da inundação através do aqueduto) indica que o abandono durou pelo menos uma sessão de inverno. O

---

lugar foi reocupado pela mesma população com as construções sendo postas para o mesmo uso?”; 3) “E onde a comunidade esteve por 30 anos?” (MAGNESS, 2003, p. 66).

<sup>45</sup> MAGNESS, 2003, p. 67.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 67.

lugar foi abandonado por um período de uma sessão de inverno até vários anos, dentro de uma extensão de 9/8 a.C. a algum tempo no início (4 a.C.) do reinado de Herodes Arquelau. [...] Um curto período de abandono ajuíza-se melhor para o fato de que o lugar foi reocupado e posto para o mesmo uso de antes pela mesma comunidade.<sup>47</sup>

Pode-se supor que a causa de o assentamento de Qumran ter sido abandonado relaciona-se diretamente a “uma destruição violenta e deliberada”, conquanto não se tenha informação a respeito dos agentes responsáveis por ela, ou seja, que causas a provocou (e por que), “[...] embora seja tentador associá-las com as revoltas e tumultos que estouraram na Judeia após a morte de Herodes o Grande em 4 a.C.”<sup>48</sup>.

O Período II (4/1 a.C. – 68 d.C.) é marcado pelas transformações das estruturas da edificação de Qumran, a qual sofreu danos por causa da “destruição violenta e deliberada” já aludida. Seria maçante e desnecessário, tendo-se em vista o propósito principal deste trabalho, alongar a exposição com detalhes concernentes a essas transformações estruturais.

A informação que parece ser digna de menção, no que tange ao Período II, é a da destruição do próprio assentamento de Qumran enquanto ocupado pelos sectários. Isso marca justamente o fim do Período II e o fim mesmo do agrupamento de Qumran. Aponta-se como causa do fim da ocupação de Qumran a ação de soldados romanos durante a primeira revolta judaica ocorrida em torno de 68 d.C. As evidências que sustentam essa tese são assim descritas:

À exceção da torre, que era protegida pelo baluarte, o dano era evidente por todo o assentamento. A área ao sul da torre [...] e as salas nas edificações principais e secundárias foram preenchidas com o colapso das paredes e tetos a uma profundidade de 1.10 a 1.50m. Pontas de flecha de ferro encontradas nos escombros indicam que uma luta ocorreu e que esta destruição foi causada por agentes humanos hostis. Essas pontas de flecha, que têm três asas farpadas (para fincar na carne) e um forte amargor que era inserido na haste de madeira, representam o tipo característico Romano de ponta de flecha no século I d.C.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>48</sup> MAGNESS, 2003, p. 68.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 61.

Além das evidências “militares” acima postas, são apresentadas mais duas, uma de natureza histórica (um relato de um historiador contemporâneo ao acontecimento) e outra de natureza numismática. Veja-se:

De Vaux usou a evidência numismática e o testemunho de Josefo para indicar a data da destruição em 68 d.C. Noventa e quatro moedas da Primeira Revolta (todas de bronze) foram associadas com o Período II. A maioria delas vem de dois grupos: um amontoado de 39 moedas que tinha sido depositado em uma bolsa de pano [...], e 33 moedas que foram encontradas em uma bacia de decantação (misturadas com outras moedas e escombros que foram despejados no início do Período III). As últimas moedas datam do Ano Três da revolta, 68/69 d.C. Uma vez que Josefo menciona que Vespasiano ocupou Jericó em Junho de 68 d.C., de Vaux concluiu que os Romanos devem ter destruído Qumran nessa época. Isto marca o fim do assentamento sectário em Qumran.<sup>50</sup>

Após o término da ocupação de Qumran, suas edificações passaram a servir de guarnição para soldados romanos provavelmente membros da décima legião. Esta ocupação romana compreende justamente o breve Período III (68 d.C. – 73/74 d.C.). Na ocasião, os soldados ocuparam apenas parte da edificação. Novamente, utilizando-se de evidências históricas e numismáticas, determina-se o fim deste terceiro período em 73/74 d.C.<sup>51</sup>

Até aqui, realizou-se parte do que foi proposto no início desta seção acerca da edificação de Qumran. Resta apenas tratar de duas questões que estão intimamente ligadas. A primeira questão concerne à natureza e finalidade da edificação. O que a edificação de Qumran era? Qual sua função? A segunda problemática que precisa ser esclarecida diz respeito aos habitantes ou pessoas vinculadas a Qumran. Onde esses habitantes viviam?

Na discussão que se encerrou há pouco sobre os períodos de ocupação de Qumran, deixou-se de abordar, propositalmente, uma sugestão de interpretação referente ao Período I porque essa sugestão se tratava justamente da definição da natureza e finalidade de Qumran. Agora cabe abordá-la. A ideia sugerida era a de que Qumran tinha sido um assentamento agrícola (*villa rustica*) não sectário. Além dessa sugestão, suscitou-se também a possibilidade de Qumran ter sido uma

---

<sup>50</sup> MAGNESS, 2003, p. 61-62.

<sup>51</sup> *Ibid.*

fortaleza ou algum outro tipo de assentamento não sectário<sup>52</sup>. O argumento que pretende refutar essa possibilidade é o seguinte:

[...] a presença de *miqva'ot* (banheiras de rituais), a despensa contendo mais de 1000 pratos [...], e uma possível evidência para depósitos de osso animal do lado de fora das edificações no contexto pré-31 a.C. indica que o assentamento era sectário desde o início [...].<sup>53</sup>

Além desse argumento acima citado, há outro: “[...] comparações entre Qumran e vilas contemporâneas na Palestina e em outros lugares não sustentam nenhuma dessas interpretações alternativas”<sup>54</sup>. Contudo, a argumentação peremptória que parece arrematar a questão é esta:

O argumento mais forte contra a identificação de Qumran como uma vila ou mansão jaz na quase completa ausência de decoração interior. [...] poucos elementos arquitetônicos (tais como bases e tambores de colunas e pedras de *voussoir*) são encontrados em Qumran.<sup>55</sup>

Portanto, devido ao fato de o assentamento em Qumran ter aspectos peculiares<sup>56</sup> justifica-se a identificação de Qumran como um assentamento sectário. E quanto às pessoas ligadas a Qumran, onde elas viviam? Considerando-se a relação de mútua implicância entre a natureza e finalidade da edificação de Qumran e o modo de vida das pessoas a ela vinculada, pode-se chegar a conclusões razoáveis que respondam a indagação aqui proposta. Segundo Magness:

[...] poucos, caso algum, dos membros da comunidade viviam (isto é, dormiam) dentro do assentamento. Os cômodos no assentamento parecem ter sido usados principalmente, se não inteiramente, para propósitos comunitários: salas de jantar comunitárias e salas de assembleia, cozinhas, oficinas, e instalações industriais. Por outro lado, a presença [nas cavernas circunvizinhas] de certos tipos domésticos de cerâmica indica-me que algumas das cavernas eram habitadas, porque ninguém carrega panelas, pratos de jantar, e

---

<sup>52</sup> MAGNESS, 2003. E ainda lançou-se a ideia de que “[...] Qumran era um centro de produção de cristal de luxo e dum tipo de cerâmica nabatéia, para o qual era dotado dum sofisticado sistema de fornos; era também um centro de exploração dos recursos do Mar Morto (o betume)” (GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 79).

<sup>53</sup> MAGNESS, 2003, p. 66, grifo nosso.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 99-100, grifo nosso.

<sup>56</sup> Além dos já mencionados, pode-se citar também o “corpus cerâmico” que “[...] inclui tipos que são virtualmente únicos a Qumran (tais como os potes cilíndricos)” (MAGNESS, 2003, p. 100).

jarras de armazenamento para uma caverna a menos que se esteja vivendo lá! Outros membros da comunidade devem ter vivido em tendas e cabanas em volta do lugar. Algumas dessas habitações poderiam ter sido sazonal – isto é, talvez alguns dos membros viviam em Qumran em caráter temporário.<sup>57</sup>

Para justificar a vivência dos membros em tendas, cabanas e em cavernas adjacente, diz-se “[...] ter descoberto os restos de acampamentos de tendas do lado de fora do assentamento”<sup>58</sup>. Cita-se também, a descoberta de “utensílios domésticos”, tais como: “[...] panelas, taças, pratos, e tigelas usadas para jantar, jarras de armazenamento, e lâmpadas de óleo [...]”<sup>59</sup>. Além disso, descobriu-se, na Caverna 8, um “[...] *mezuzah* (um manuscrito de versículos bíblicos [Dt. 6:4-9 e 11:13-21] que é afixado no umbral de um lar judaico) [...]”<sup>60</sup>.

Na Caverna 10, descobriu-se “[...] um tapete de junco sobre o chão [...]”<sup>61</sup>. E na Caverna 17 (que não faz parte do conjunto das onze cavernas onde se encontraram manuscritos), foram descobertas “[...] cinco varas de madeira (duas com pontas bifurcadas) [que pertenceriam] a uma tenda ou cabana que teria sido trazida para a caverna por segurança”<sup>62</sup>.

Seja como for, o fato é que a edificação de Qumran era frequentada por um grupo de pessoas (que também não se sabe ao certo quantas!<sup>63</sup>) dispostas a realizar atividades comunitárias com fundamento e finalidade religiosa.

### 2.3 A comunidade de Qumran

Quem eram e como viviam os membros vinculados ao assentamento de Qumran? A opinião predominante acerca da identificação dos membros de Qumran é a que propõe que a comunidade era formada por essênios. Contudo, é preciso ter em mente que “[...] mesmo entre estudiosos que concordam que Qumran era um

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>58</sup> MAGNESS, 2003, p. 70.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>63</sup> Estima-se que a quantidade esteja entre 150-200 pessoas, tomando-se como base a dimensão da sala de jantar e que apenas membros efetivos participavam dessa refeição (MAGNESS, 2003).

assentamento sectário, não há consenso acerca da identificação deste grupo com os essênios [...]”<sup>64</sup>. O fato é que,

Nos primeiros anos de estudo dos manuscritos do Mar Morto, foram muitas e variadas as teorias sobre a origem e história do grupo de Qumran, identificado com a seita medieval dos caraitas [...], com um grupo judaico-cristão [...], um grupo zelota relacionado com os acontecimento da guerra dos judeus no ano 70 d.C [...], ou um grupo do período de Alexandre Janeu, Aristóbulo ou Hircano II [...]. Também se relacionou o grupo de Qumran com uma ou outra das correntes judias existentes na época: os fariseus [...], os saduceus [...] ou os zelotas [...]. A teoria que obteve maior aceitação é a que situa a origem da comunidade de Qumran no período dos Macabeus e identifica seus membros como um grupo de essênios, formado a partir do movimento dos *hassidim* [...].<sup>65</sup>

Um dos teóricos que mais se destacam na defesa da não correlação direta dos essênios com Qumran é Lawrence Schiffman. Dentre os vários textos componentes da “biblioteca de Qumran”, um se destaca: a *Carta Haláquica*, também conhecida como *MMT* (*Miqsat Ma'ase ha-Torah* – “Algumas regras relativas à Tora”). A *Carta Haláquica* conteria vinte e duas leis religiosas (*halahot*) e por isso seria um documento básico da comunidade de Qumran<sup>66</sup>.

Uma informação central presente em *MMT* diz respeito ao surgimento da comunidade qumrânica, a qual teria rompido com “[...] o sistema vigente em Jerusalém em vista das divergências com relação àquelas leis religiosas”<sup>67</sup>. Baseando-se na *Carta Haláquica*, Schiffman lança a proposição de que a comunidade de Qumran “[...] não era de essênios, mas de saduceus, ou então que o movimento essênio deve ser totalmente redefinido como tendo emergido de fontes saducéias”<sup>68</sup>.

Argumentando contra a hipótese de Schiffman, James VanderKam lança duas objeções: Schiffman ignoraria, em primeiro lugar, o testemunho contemporâneo de Plínio e as numerosas concordâncias entre os relatos de Josefo e os documentos de Qumran, e, em segundo lugar, Schiffman ignoraria as doutrinas – presentes nos textos qumrânicos – tão “[...] flagrantemente anti-saducéias, como a existência de

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>65</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 80, grifo do autor.

<sup>66</sup> SCHIFFMAN in SHANKS, 1993.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 44.

multidões de anjos e a força dominadora do destino”<sup>69</sup>. Mesmo os pontos de crença comuns entre os essênios em geral, a comunidade de Qumran em particular e os saduceus seriam facilmente explicados pelo fato de todos terem se originado “[...] na classe sacerdotal da Judeia, [...] e [terem-se] oposto ao abrandamento de algumas leis e punições por parte dos fariseus”<sup>70</sup>.

Seguindo o raciocínio de VanderKam, Geza Vermes propõe, em síntese, três argumentos em favor da identificação da comunidade de Qumran com os essênios<sup>71</sup>:

1. Não existe outro local, a não ser Qumran, que corresponda ao assentamento descrito por Plínio entre Jericó e Engedi.
2. Cronologicamente falando, as atividades essênias descritas por Josefo como tendo lugar no período entre Jônatas Macabeu (c. 150 a.C.) e a primeira guerra dos judeus (66-70 d.C) coincidem perfeitamente com a ocupação sectária em Qumran.
3. As semelhanças da vida em comunidade, a organização e os costumes são fundamentais para confirmar a identificação das duas entidades [comunidade de Qumran e essênios] como algo extremamente provável [...].<sup>72</sup>

No que diz respeito, especialmente, ao argumento geográfico, em eis o relato que o naturalista e geógrafo romano Plínio, o Velho, nos deixou em sua obra *História Natural* (5.73):

Ao oeste (do Mar Morto) os Essênios colocaram a distância necessária entre eles mesmos e a costa insalubre. São um povo único de seu tipo e admirável além de todos os outros no mundo inteiro, sem mulheres e renunciando inteiramente ao amor, sem dinheiro, e tendo por companhia somente as palmeiras. [...] Abaixo dos Essênios estava a cidade de Engada (Ein Gedi), que cedia lugar somente para Jerusalém em fertilidade e bosques de palmeiras, mas que hoje se tornou outra pilha de cinza. De lá, chega-se à fortaleza de Massada, situada em uma rocha, e ela mesma próxima ao Lago de Asfalto (Mar Morto).<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> VANDERKAM in SHANKS, 1993, p. 63.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>71</sup> Com esta equação não se está pretendendo limitar a existência dos essênios ao âmbito do assentamento de Qumran. Conforme TYLOCH (1990, p. 79): “Os documentos de Qumran e outros relatos da Antiguidade indicam que o movimento essênico [outra forma de grafar *essênio*] não pode ter-se restringido apenas à área de Qumran. Estendia-se por toda a Palestina, ultrapassando a suas fronteiras até o Egito e chegando a outras regiões da Diáspora judaica”. Todavia, este ponto não será estudado no atual estágio da discussão porque o que se objetiva aqui é apenas analisar especificamente o agrupamento de Qumran. Oportunamente, no segundo capítulo desta dissertação, retornar-se-á a este ponto a fim de que o “essenismo” seja estudado em sua maior abrangência.

<sup>72</sup> VERMES, 2008 p. 76.

<sup>73</sup> *Apud* MAGNESS, 2003, p. 40.

Ao que tudo indica, as informações sobre os essênios colhidas em relatos de autores antigos (Fílon de Alexandria, Flávio Josefo e Plínio, o Velho), postas em confronto com o conteúdo dos manuscritos do Mar Morto, no que tange à organização, à ideologia, à instituição, à prática e à localização, proporcionam a identificação da comunidade de Qumran com os essênios<sup>74</sup>. A hipótese essênia é consistente e fornece a explicação mais econômica, enquanto todas as outras identificações se chocam com muitas contraprovas<sup>75</sup>.

Detendo-se particularmente a atenção no problema da identidade dos membros do assentamento de Qumran, pareceria muito óbvio procurar, nos próprios manuscritos, a designação de seus próprios autores! É incontestável que esta seria a via mais simples e mais segura; contudo,

[...] esta seita escondia sua identidade atrás de apelidos (tais como os Filhos da Luz) ou não se referiam a si mesmos absolutamente. É também possível que o termo Essênios apareça nos pergaminhos, porém em uma forma diferente. Se este é o caso, é um resultado das diferentes línguas usadas nos pergaminhos (hebraico e aramaico) e por Josefo (grego), Fílon (grego), e Plínio (latim). Em outras palavras, os pergaminhos sectários podem conter um equivalente hebraico ou aramaico para o termo grego e latino Essênio (*Essenoi*, *Esseni*, ou *Essaioi*).<sup>76</sup>

Propõe-se que o argumento mais sólido que confere status de legitimidade à proposição “comunidade de Qumran = essênios” repousa na coincidência substancial da informação transmitida pela *Regra da Comunidade* (um dos principais textos componentes dos manuscritos do Mar Morto) com as informações sobre o modo de vida, o sistema de organização e as doutrinas dos essênios legadas por Fílon de Alexandria e Flávio Josefo<sup>77</sup>.

Para concluir a discussão sobre a identidade dos membros da comunidade de Qumran, cabe ainda apresentar mais algumas considerações – de natureza tal que servem também de transição para o próximo tópico a ser abordado, a saber, a organização e a dinâmica interna da comunidade – que corroboram a proposição até aqui defendida. Em síntese, eis os dados coincidentes:

---

<sup>74</sup> TYLOCH, 1990.

<sup>75</sup> VANDERKAM, 2002, p. 254.

<sup>76</sup> MAGNESS, 2003 p. 41-42, grifos do autor.

<sup>77</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 79.

Em ambas [informações] a menor unidade estrutural era composta de dez pessoas. Também era semelhante o processo de admissão de novos prosélitos. [...]. A ordem hierárquica mantida durante as reuniões [...]. [...] a importância dada às festividades e refeições comunitárias, a decisão sobre a aceitação de novos adeptos, a imposição de castigos, ou mesmo um pormenor, como a proibição de cuspir durante as reuniões, e algumas regras de higiene. [...] estudar e esclarecer os livros bíblicos, principalmente as Leis. A leitura e a explicação dos textos bíblicos [...] nos banquetes de caráter sagrado. [...] observância fiel da Lei de Moisés. [...] Deus é considerado a autoridade máxima, a fonte de toda a existência; acreditam na imortalidade da alma e no destino. [...] o rigoroso cumprimento do *Shabat* e de outros dias sagrados, a necessidade de orações públicas e, em particular, a prática de freqüentes abluções e a atribuição de várias tarefas aos funcionários escolhidos entre os membros da comunidade, principalmente os sacerdotes.<sup>78</sup>

Em pelo menos três passagens da *Regra da Comunidade*, a comunidade de Qumran é denominada de forma explicitamente religiosa. Em 1QS I, 12 há a expressão “comunidade de Deus” יחד אל (*yahad El*); em 1QS IX, 2 encontra-se a denominação “comunidade sagrada” יחד קודש (*yahad kodesh*); e em 1QS V, 20 há a expressão “associação sagrada” עדת קודש (*‘edá kodesh*)<sup>79</sup>.

Doravante, tratar-se-á da organização e da dinâmica interna da comunidade de Qumran. É preciso, antes de tudo, falar sobre o significado de “comunidade” no contexto do agrupamento religioso de Qumran. Afirma-se que

[...] os essênios formavam um grupo isolado do resto da sociedade local, grupo que Filo e Flávio Josefo chamaram “comunidade” (ὄμιλος). Os textos qumrânicos trazem três denominações, יחד, מִחֲנֶה e עדת, que indicavam as associações formadas por essênios.<sup>80</sup>

Destas três denominações, apenas a primeira será por ora discutida. As duas outras denominações referem-se a significados que estão além do contexto exclusivo do assentamento de Qumran<sup>81</sup>. Segundo a Bíblia, o primeiro termo, יחד

---

<sup>78</sup> TYLOCH, 1990, p. 61-63, grifo nosso.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 79. A segunda denominação מִחֲנֶה (*machané*) significa acampamento, e a terceira denominação עדת (*‘edá*) significa congregação, associação (TYLOCH, 1990).

<sup>81</sup> A segunda denominação designa os acampamentos essênios que se espalhavam por toda a Palestina. A terceira denominação indica toda a comunidade, abrangendo todos os membros do movimento essênico (TYLOCH, 1990).

(*yahad*), era um “[...] verbo com o significado de ‘juntar-se, ligar, unir’ [...] e, como substantivo, ‘associação, reunião, união, ligação’ [...]”; nos textos de Qumran aparece sete vezes como verbo e mais freqüentemente como substantivo”<sup>82</sup>. Nesse sentido, pensa-se que

[...] o hebraico *יחד* era, na prática, o nome da comunidade e etimologicamente lhe dava a idéia de “unidade”, “associação”, que em grego é *κοινωνία*. Para os membros da comunidade, este termo, que na *Regra da Comunidade* aparece várias vezes como advérbio, “em comum”, “junto”, expressava a idéia de “unidade”, “comunidade”, característica de toda a vida do grupo.<sup>83</sup>

J. T. Barrera designa o agrupamento de Qumran como “comunidade essênia apocalíptica”<sup>84</sup>. Nesta designação, é pertinente atinar para o significado de “comunidade” e da adjetivação “apocalíptica” em referência aos membros de Qumran. É certo que já se discutiu o significado de “comunidade” do ponto de vista etimológico; “comunidade” era a própria autodenominação dada pelos membros do agrupamento de Qumran. Além disso, é importante acrescentar isto:

[...] As Regras, os livros de oração e vários outros encontrados em Qumran parecem indicar que os membros do grupo que habitava o lugar viviam em *comunidade* seguiam um regime de vida em comum, compartilhavam seus bens, comiam, rezavam e trabalhavam juntos, numa espécie de “mosteiro”, se assim se pode definir o conjunto de edifícios conservados no assentamento arqueológico de Khirbet Qumran [...].<sup>85</sup>

Percebe-se, claramente, que o uso do termo “comunidade” justifica-se pelo modo de vida *sui generis* do agrupamento de Qumran. O assentamento de Qumran muito provavelmente não servia de residência, antes sendo um “centro comunitário”, ou seja, um lugar de reunião para a realização de atividades comunais. Considerá-lo como mosteiro seria inadequado, pois assim estar-se-ia olhando para Qumran através de “óculos” demasiadamente impregnados, talvez, com concepções religiosas ligadas à tradição cristã. Daí o autor anteriormente citado colocar a palavra *mosteiro* entre aspas.

Quanto ao significado de “apocalíptica”, eis o que esse termo denota:

---

<sup>82</sup> TYLOCH, 1990, p. 79-80.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 80, grifo do autor.

<sup>84</sup> *Apud* GARCÍA MARTÍNEZ, 1996.

<sup>85</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 66, grifo do autor.

[...] O apocalíptico não faz referência só aos últimos tempos e a uma era messiânica, cujo início espera-se dum momento para outro. O termo “apocalipse” significa em sua origem “desvelar o oculto”. Os apocalipses revelam por isso visões e revelações de mistérios, sejam mistérios da história ou do cosmo; existem por isso dois tipos de apocalipses, uns que se referem a revelações sobre a história ou o futuro e outros relativos a visões do cosmo e dos astros.<sup>86</sup>

Levando-se em conta a posição central que a Lei Divina tem dentro do judaísmo – e por consequência também no essenismo, na condição de esse movimento estar inserido na tradição religiosa judaica – o estudo da Lei como forma de desvelar os mistérios da divindade é o que há de mais significativo na ideia de apocalipticismo enquanto revelação dos mistérios do universo como um todo, se assim cabe se expressar. “É preciso perceber essa relação entre dois mundos aparentemente antitéticos, o da Lei e o do Mistério e entre duas tendências opostas, o nomismo e o apocalipticismo”<sup>87</sup>.

Até aqui, a comunidade de Qumran foi abordada a partir do lado de fora, pode-se dizer, figuradamente, ou seja, foi analisada apenas sua edificação, mas a vivência mesma de seus membros ainda não foi observada. Cabe, agora, analisar seu modo de vida, sua organização e sua dinâmica cotidiana. Discorrer-se-á sobre dois pontos: 1) o sistema de governo; e 2) as condições de ingresso.

O texto central, dentre os vários que compõem os manuscritos do Mar Morto, que servirá de base para análise dos pontos acima assinalados será a *Regra da Comunidade (Serek hayahad)*<sup>88</sup>. Sobre este texto, afirma-se que

[...] é provavelmente um dos documentos mais antigos da seita; sua composição pode datar de 100 a.C. Parece que se destinava aos professores da Comunidade, aos seus Mestres ou Guardiães, e contém trechos de cerimônias litúrgicas, o esboço de um modelo de sermão sobre os espíritos da verdade e da falsidade, estatutos referentes à iniciação para a seita e à vida em comum, organização e disciplina, um código penal e, por fim, uma dissertação poética sobre

---

<sup>86</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 66-67.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>88</sup> Este texto também é chamado de *Preceito da Comunidade* ou *Manual da Disciplina*. De um ponto de vista sociológico, conforme pensa Shaye Cohen, “[...] a seita de Qumran é uma associação cuja meta é criar uma sociedade utópica para seus membros. [...] a *Regra da Comunidade* assinala uma sociedade sem mulheres, crianças, propriedade privada, discórdia, falsidade – em suma, uma sociedade utópica que nunca existiu, mas que foi sonhada por muitos pensadores políticos na antiguidade. [...] tanto Fílon como Josefo enfatizam os elementos utópicos que se repetem (em detalhe diferente) na *Regra da Comunidade*. Eles [Fílon e Josefo] defendem os essênios como exemplares maravilhosos da vida filosófica” (COHEN, 2006, p. 112, tradução nossa).

os deveres religiosos fundamentais do Mestre e seus discípulos, e ainda sobre as épocas sagradas, próprias da Comunidade.<sup>89</sup>

Segundo o que consta na *Regra da Comunidade*, os membros pertencentes ao agrupamento de Qumran eram distinguidos e ordenados em três categorias: os sacerdotes, os levitas e o povo. Nas reuniões que ocorriam em Qumran, seguia-se um ordenamento conforme os seguintes critérios:

Os sacerdotes entrarão na Regra dos primeiros, um após o outro, segundo os seus espíritos. E os levitas entrarão atrás deles. Em terceiro lugar entrará todo o povo na Regra, um após o outro, por milhares, centenas, quindezenas e dezenas, para que todos os filhos de Israel conheçam a sua própria posição na comunidade de Deus segundo o plano eterno. E ninguém descerá de sua posição nem subirá do lugar de seu lote. Pois todos estarão em uma comunidade de verdade, de humildade boa, de amor misericordioso e de pensamento justo, uns para com os outros no conselho santo, membro de uma sociedade eterna (1QS II, 19-25).<sup>90</sup>

Conjectura-se que a classificação ou grau de cada membro em cada uma dessas três ordens dependia do tempo de permanência do membro na comunidade, bem como de sua conduta diante de seus companheiros<sup>91</sup>. Eis o passo que parece dar sustentação a essa conjectura:

E os inscreverão na Regra, cada qual diante de seu próximo, de acordo com o seu discernimento e suas obras, de maneira que cada qual obedeça ao seu próximo, o pequeno ao grande. E seu espírito e suas obras deverão ser examinados ano após ano a fim de promover a cada um de acordo com o seu discernimento e a perfeição de seu caminho, ou de degradá-lo segundo as suas faltas (1QS V, 23-24).<sup>92</sup>

Percebe-se, pelos passos citados extraídos da própria *Regra da Comunidade*, que os membros de Qumran eram disciplinados e ordenados hierarquicamente. O sistema de governo ou o modo pelo qual a comunidade religiosa de Qumran era administrada internamente estruturava-se em um conselho diretor formado por quinze homens, como se pode depreender desta passagem:

---

<sup>89</sup> VERMES, 2008, p. 121.

<sup>90</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 48. A explicação da referencia 1QS II, 19-25 é a seguinte: 1Q significa “caverna 1 Qumran”, a caverna onde foi encontrado o manuscrito; S indica “Serek”, que é o nome do manuscrito; II significa “segunda coluna” do rolo; e 19-25 é o passo exato onde o texto que usamos se encontra na coluna correspondente.

<sup>91</sup> TYLOCH, 1990, p. 84.

<sup>92</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 52.

No conselho da comunidade (haverá) doze homens e três sacerdotes, perfeitos em tudo o que tiver sido revelado de toda a lei, para praticar a verdade, a justiça, o direito, o amor misericordioso e a conduta humilde de cada um para com seu próximo, para preservar a fidelidade na terra com uma inclinação firme e com espírito contrito, para expiar pelo pecado praticando o direito e sofrendo as provas, para caminhar com todos na medida da verdade e na norma do tempo (1QS VIII, 1-4).<sup>93</sup>

O conselho da comunidade, *עצת היחד* ('etsat hayahad), tinha atribuições capitais, tais como: zelar pela interpretação correta da doutrina, pela manutenção da disciplina e pela realização adequada das normas e dos objetivos da comunidade. Por causa da grande responsabilidade que essas funções implicavam, os membros do conselho da comunidade deveriam ter perfeito conhecimento de todas as revelações, bem como uma prática impecável das virtudes que caracterizavam o modo de vida austero dos essênios e a consideração por todos os membros do grupo<sup>94</sup>.

Embora houvesse um conselho geral diretor da comunidade, o sistema de governo da comunidade de Qumran não excluía a posição de uma figura central que detinha o posto mais alto da hierarquia administrativa. O termo hebraico referente à denominação do chefe do conselho é *מבקר* (mevaqer), que se traduz como “inspetor”, “fiscal”, “crítico”<sup>95</sup>. Conforme a *Regra da Comunidade*, o chefe do conselho era chamado de “inspetor dos grandes”<sup>96</sup>, “instrutor”<sup>97</sup> ou “guardião da congregação”<sup>98</sup>. Enquanto “guardião da congregação”, o chefe do conselho deveria

[...] cuidar do sustento da comunidade e tratar de assuntos ligados à admissão de novos membros, cuja candidatura, depois de examinada por ele, era apresentada a todo o grupo. Também ele, na qualidade de sacerdote, presidia as refeições comuns, resolvia os assuntos administrativos e cuidava para que fossem cumpridas as decisões de toda a comunidade.<sup>99</sup>

Eis o passo da própria *Regra da Comunidade* que menciona o “instrutor”:

---

<sup>93</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 54-55.

<sup>94</sup> TYLOCH, 1990, p. 85.

<sup>95</sup> BEREZIN, 2003, p. 334.

<sup>96</sup> TYLOCH, 1990, p. 85.

<sup>97</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 53.

<sup>98</sup> VERMES, 2008, p. 129.

<sup>99</sup> TYLOCH, 1990, p. 85-86.

E se *aquela que inspeciona* os Numerosos retém o que tem algo a dizer aos Numerosos [...]. E a todo o que se oferece voluntariamente de Israel para unir-se ao conselho da comunidade o examinará o *Instrutor* que está à frente dos Numerosos quanto ao seu discernimento e às suas obras (1QS VI, 12-14).<sup>100</sup>

Além do cargo do administrador geral da comunidade havia funcionários subordinados ao chefe principal. O modo pelo qual a escolha desses funcionários era feita não consta na *Regra da Comunidade*, mas, parece certo, a partir de informações acerca dos essênios presentes em textos de Flávio Josefo e de Fílon de Alexandria, que esses funcionários eram membros da própria comunidade<sup>101</sup>. Eis o que nos informa Josefo em *Antiguidades Judaicas* (XVIII, I, 5, § 22):

Eles também designam certos ecônomos para receber os rendimentos de suas receitas, e dos frutos do solo; como são bons os homens e sacerdotes que vão obter o grão e a comida pronta para eles. Nenhum deles difere de outros dos essênios em seu modo de vida [...].<sup>102</sup>

E Fílon, em *Apologia pro Iudaeis* (11.10), relata o seguinte:

Por conseguinte, cada um desses homens, que diferem tão amplamente em seus respectivos empregos, sempre que tenham recebido seus salários, eles os dão a uma pessoa que é designada como o ecônomo universal e gerente geral; e ele, depois de ter recebido o dinheiro, vai imediatamente e compra o que é necessário e lhes supre com comida em abundância, e todas as outras coisas das quais a vida humana tem necessidade.<sup>103</sup>

No que se refere ainda à discussão sobre a organização administrativa do assentamento de Qumran, cabe mais uma passagem, que, de uma só vez, acrescenta outras considerações além das já mencionadas e arremata o tema. Segundo W. J. Tyloch:

A célula básica que governava a comunidade era, como em todo o judaísmo, um grupo de dez homens, dirigido por um sacerdote. O principal órgão de autoridade era a assembléia geral de todos os

---

<sup>100</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 53, grifos nossos.

<sup>101</sup> TYLOCH, 1990.

<sup>102</sup> WHISTON, 2009, p. 477, tradução nossa.

<sup>103</sup> YONGE, 2008, p. 745, tradução nossa.

membros que gozavam de direitos plenos – רבִּים [rabim, numerosos]. Nessas assembleias, a decisão era tomada por maioria de votos. Essa instituição democrática decidia sobre a admissão de novos prosélitos e sobre a aplicação de punições. O conselho era responsável apenas pelos assuntos referentes à prática das normas, pois, nas questões doutrinárias, a decisão cabia aos sacerdotes. Os funcionários também eram subordinados ao conselho geral.<sup>104</sup>

Na *Regra da Comunidade*, no que concerne às relações de poder e de controle, consta o seguinte:

Só os filhos de Aarão terão autoridade em matéria de juízo e de bens, e sua palavra determinará a sorte de toda disposição dos homens da comunidade e dos bens dos homens de santidade que caminham na perfeição (1QS IX, 7-8).<sup>105</sup>

Tomando-se essa passagem como premissa de raciocínio, pode-se, então, afirmar que o poder máximo estava nas mãos dos sacerdotes, os “filhos de Aarão”, “[...] apesar da existência de funcionários eleitos e da instituição democrática do conselho geral, [...] os direitos democráticos dos membros da comunidade e o poder de alguns de seus funcionários parecem ter apenas um caráter formal”<sup>106</sup>.

Um dos passos que mais evidencia o caráter hierárquico da organização da comunidade de Qumran encontra-se na sexta coluna da *Regra da Comunidade*:

Assim se conduzirão em todos os seus lugares de residência. Sempre que se encontre alguém com seu próximo, o pequeno obedecerá ao grande no trabalho e no dinheiro. Comerão juntos, juntos bendirão, e juntos tomarão conselho. Em todo lugar em que houver dez homens do conselho da comunidade, que não falte entre eles um sacerdote; cada qual, segundo a sua categoria, sentar-se-á diante dele, e assim se lhes pedirá o seu conselho em todo assunto (1QS VI, 2-4).<sup>107</sup>

Um ponto que requer maiores considerações acerca da organização administrativa de Qumran diz respeito à numerologia. Três números se destacam: o três, o dez e o doze. Quanto ao número três: as três categorias que formam a comunidade, a saber, os sacerdotes, os levitas e o povo; e também os três

---

<sup>104</sup> TYLOCH, 1990, p. 87.

<sup>105</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 56.

<sup>106</sup> TYLOCH, 1990, p. 87-88.

<sup>107</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 52. Para maiores elucidações sobre “o pequeno” e “o grande” enquanto gradações hierárquicas ver a nota 116.

sacerdotes do conselho da comunidade. Quanto ao número dez, já foi visto que a célula básica que governava a comunidade era constituída por dez homens. E quanto ao número doze, há a necessidade de doze homens no conselho da comunidade.

No judaísmo, os números possuem um significado. Ao número três, atribui-se, dentre outros significados, “[...] a ligação da criatura com o Criador objetivando a excelência no mundo. [...] o equilíbrio dos elementos na criação [e] o processo constante de evolução de uma pessoa”<sup>108</sup>.

Na comunidade de Qumran, pode-se entender a razão de serem três os sacerdotes no conselho pelo fato de o sacerdote ser considerado como o elemento que possibilita a ligação da criatura com o Criador, e também como aquele que proporciona a evolução de uma pessoa através do exercício de sua função diretora. Além disso, pode-se compreender a existência das três ordens (sacerdotes, levitas e povo) como necessárias para a realização da meta de “vida excelente”. O significado do “equilíbrio dos elementos” valeria para ambos.

O número dez é o número da perfeição. Dentre outras coisas, o número dez é “[...] o atrativo para a Presença Divina. Os poderes da alma”<sup>109</sup>. Pode-se entender que a necessidade da existência de dez homens no governo da comunidade justifica-se pelos significados de “perfeição”, de “presença da divindade” e de “poderes da alma” requeridos como qualificativos para o núcleo diretor de Qumran, já que esse núcleo é o centro de toda a comunidade, e, como tal, tem de ser “perfeito”, “divino” e “poderoso”.

Com relação ao número doze, destaca-se o significado da “[...] alusão aos poderes celestiais por onde podem ascender e ingressar as preces”<sup>110</sup>. Já foi visto que é necessária a presença de doze homens no conselho da comunidade. Por quê? Tendo-se em conta que a comunidade de Qumran é de natureza religiosa, o contato com a divindade (os “poderes celestiais”) é indispensável para que as decisões tomadas tenham valor. Essa parece ser uma justificativa plausível para a determinação da presença de doze homens no conselho.

Como se pode perceber pelas citações já feitas, o *modus operandi* da comunidade como um todo, no plano geral, e a conduta de cada membro, em

---

<sup>108</sup> ZUMERKORN, 2005, p. 216.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 218.

particular, estavam submetidos a rígidas normas de controle. Os membros de Qumran “[...] eram obrigados a trabalhar, a manter os bens em comum e [...] a tomar refeições em comum”<sup>111</sup>.

Ora, diante de um sistema de governo rígido, é pertinente questionar o seguinte: o que ocorria com aqueles membros que descumpriam as normas estabelecidas? A resposta para essa indagação leva a uma das partes mais intrigantes da *Regra da Comunidade*: as punições. A parte final da coluna VI, precisamente a que compreende o passo 24-27, e toda a coluna VII da *Regra da Comunidade* tratam justamente das punições.

A fim de que se tenha uma visão geral do “código penal” vigente em Qumran, as punições foram agrupadas de acordo com a gravidade das penas, começando pelas mais brandas e avançando em direção às mais severas<sup>112</sup>:

Dez dias de castigo: falar em meio às palavras de seu próximo; abandonar sem razão a reunião dos Numerosos; dormir até três vezes em uma reunião; tirar sua mão esquerda para gesticular com ela.

Trinta dias de castigo: deitar-se e dormir na reunião dos Numerosos; cuspir em meio a uma reunião dos Numerosos; tirar sua mão de debaixo da veste ou se a veste é um andrajo que deixa ver sua nudez; rir estupidamente fazendo ouvir sua voz<sup>113</sup>.

Sessenta dias de castigo: ser negligente com os bens da comunidade causando sua perda e não conseguir completá-los.

Três meses de castigo: ser negligente com o seu próximo; pronunciar com a sua boca palavras vãs; andar nu sem estar obrigado diante de seu próximo.

Seis meses de castigo: falar por inadvertência contra algum dos sacerdotes inscritos no livro; mentir deliberadamente; falar a seu próximo com engano; murmurar sem razão contra o seu próximo.

---

<sup>111</sup> TYLOCH, 1990, p. 89.

<sup>112</sup> Essa sequência não é a que está presente na própria *Regra da Comunidade*. Nesse documento, a apresentação das punições não segue (ou não parece seguir) uma ordem de exposição pré-estabelecida, ou seja, parece não ter havido critério premeditado que justificasse a sequência dada pelo escriba.

<sup>113</sup> Há ainda outra falta que acarreta punição de trinta dias, mas no texto não se pode entrever com clareza qual é a natureza dessa punição. Eis o trecho: “E assim com quem abandona a reunião dos Numerosos sem razão, ou dorme até três vezes em uma reunião, será castigado dez dias; *porém se... [...]. e se distancia, será castigado trinta dias*” (1QS VII, 12-14) (GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 54, grifo nosso).

Um ano de castigo: replicar ao seu próximo com obstinação ou lhe falar com impaciência ou rebelar-se contra a autoridade de seu próximo inscrito antes dele ou fazer justiça por conta própria; guardar rancor contra seu próximo sem razão; vingar-se em qualquer assunto.

Um ano de separação do alimento puro dos Numerosos + castigo a um quarto de seu alimento: mentir deliberadamente acerca dos bens (os pertences).

Um ano de separação do alimento puro dos Numerosos + castigo: difamar o seu próximo.

Um ano de castigo + separação do alimento puro dos Numerosos sob pena de morte: falar com ira contra algum dos sacerdotes inscritos no livro.

Um ano de castigo + separação: insultar conscientemente e sem razão o seu próximo.

Dois anos de castigo: apartar-se, em espírito (interiormente), do fundamento da comunidade para trair a verdade e caminhar na obstinação de seu coração.

Separação (sem volta) do conselho da comunidade: pronunciar o nome venerável por cima de tudo, quer seja blasfemando, lendo ou bendizendo; trair em espírito a comunidade e sair da presença dos Numerosos para andar na obstinação de seu coração.

Expulsão (sem volta) da comunidade: difamar os Numerosos; murmurar contra o fundamento da comunidade.

No que se refere ao segundo item que nos propomos investigar, as condições de ingresso, ou seja, o processo através do qual um indivíduo tornava-se membro da comunidade de Qumran, é oportuno citar duas passagens da *Regra da Comunidade* que contém em detalhes como se dava o processo de admissão. A primeira passagem encontra-se em 1QS V, 7-10:

Todo o que entra no conselho da comunidade entrará na aliança de Deus em presença de todos os que se oferecem voluntariamente. Comprometer-se-á com um juramento obrigatório a retornar à Lei de Moisés, com tudo o que prescreve, com todo o coração e com toda a alma, segundo o que foi revelado dela aos filhos de Sadoc, os sacerdotes que observam a aliança e interpretam a sua vontade, e à multidão dos homens de sua aliança que juntos se oferecem voluntariamente para a sua verdade e para caminhar segundo a sua vontade.<sup>114</sup>

---

<sup>114</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 51.

A segunda passagem, muito mais rica em informações, encontra-se em 1QS VI, 13-23:

E a todo o que se oferece voluntariamente de Israel para unir-se ao conselho da comunidade o examinará o instrutor que está à frente dos Numerosos quanto ao seu discernimento e às suas obras. Se é apto para a disciplina, o introduzirá na aliança para que se volte à verdade e se aparte de toda iniquidade, e o instruirá em todos os preceitos da comunidade. E depois, quando entrar para estar diante dos Numerosos, serão interrogados todos sobre seus assuntos. E segundo resultar o lote no conselho dos Numerosos será incorporado ou distanciado. Se for incorporado ao conselho da comunidade, que não toque o alimento puro dos Numerosos enquanto o examinam sobre seu espírito e sobre suas obras até que complete um ano inteiro; e que tampouco participe dos bens dos Numerosos. Quando tiver completado um ano dentro da comunidade, serão interrogados os Numerosos sobre seus assuntos, acerca de seu discernimento e de suas obras com respeito à lei. E se lhe cair a sorte de incorporar-se aos fundamentos da comunidade segundo os sacerdotes e a maioria dos homens da aliança, também seus bens e suas posses serão incorporadas em mãos do Inspetor sobre as posses dos Numerosos. E as inscreverão por sua mão no registro, porém não as empregarão para os Numerosos. Que não toque a bebida dos Numerosos até que complete um segundo ano em meio aos homens da comunidade. E quando se completar este segundo ano será inspecionado pela autoridade dos Numerosos. E se lhe cai a sorte de incorporar-se à comunidade, o inscreverão na Regra de sua categoria em meio aos seus irmãos para a lei, para o juízo, para a pureza e para a colocação em comum dos seus bens. E seu conselho será para a comunidade, o mesmo que seu juízo.<sup>115</sup>

Como se pode perceber pela citação, o processo de admissão compreendia três etapas: um exame inicial feito Inspetor seguido de um ensino dado pelo mesmo, um período probatório de um ano e mais outro período probatório de um ano. Depois disso, o candidato era novamente examinado e se tivesse sorte tornava-se membro da comunidade, podendo então dar conselhos e emitir seu juízo.

A menção feita ao “lote” e à “sorte” enquanto critérios, juntamente com o discernimento e obras com respeito à lei, para o ingresso na comunidade, parece contrastar com a decisão voluntária do candidato. Em outras palavras, o ingresso não dependia apenas da vontade individual. Uma das crenças reguladoras da vida religiosa dos sectários de Qumran era a predestinação divina, segundo a qual, antes

---

<sup>115</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 53.

do nascimento, o indivíduo já tinha sido designado por Deus para pertencer ao grupo dos “filhos da luz” ou ao grupo dos “filhos das trevas”<sup>116</sup>.

---

<sup>116</sup> Cf. *Regra da Comunidade* (1QS III, 15-23). Após ter sido submetido com sucesso às etapas de ingresso, o novo membro realizava um ritual. A descrição desse ritual de ingresso começa no final da primeira coluna (1QS I, 16) da *Regra da Comunidade* e termina no início da segunda coluna (1QS II, 4). Eis as palavras ditas pelos novos membros durante o ritual com a posterior bênção dos sacerdotes: “Agimos iniquamente, transgredimos, pecamos, atuamos impiamente, nós e nossos pais antes de nós, enquanto caminhamos contrariamente aos preceitos da verdade e justiça [...] seu juízo contra nós e contra nossos pais; porém ele derramou sobre nós a sua graça misericordiosa para todo o sempre” [...]. “Que vos abençoe com todo o bem e que vos guarde de todo o mal. Que ilumine vosso coração com a inteligência de vida e vos agracie com conhecimento eterno. Que eleve sobre vós o rosto de sua graça para paz eterna” (GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 46-47).

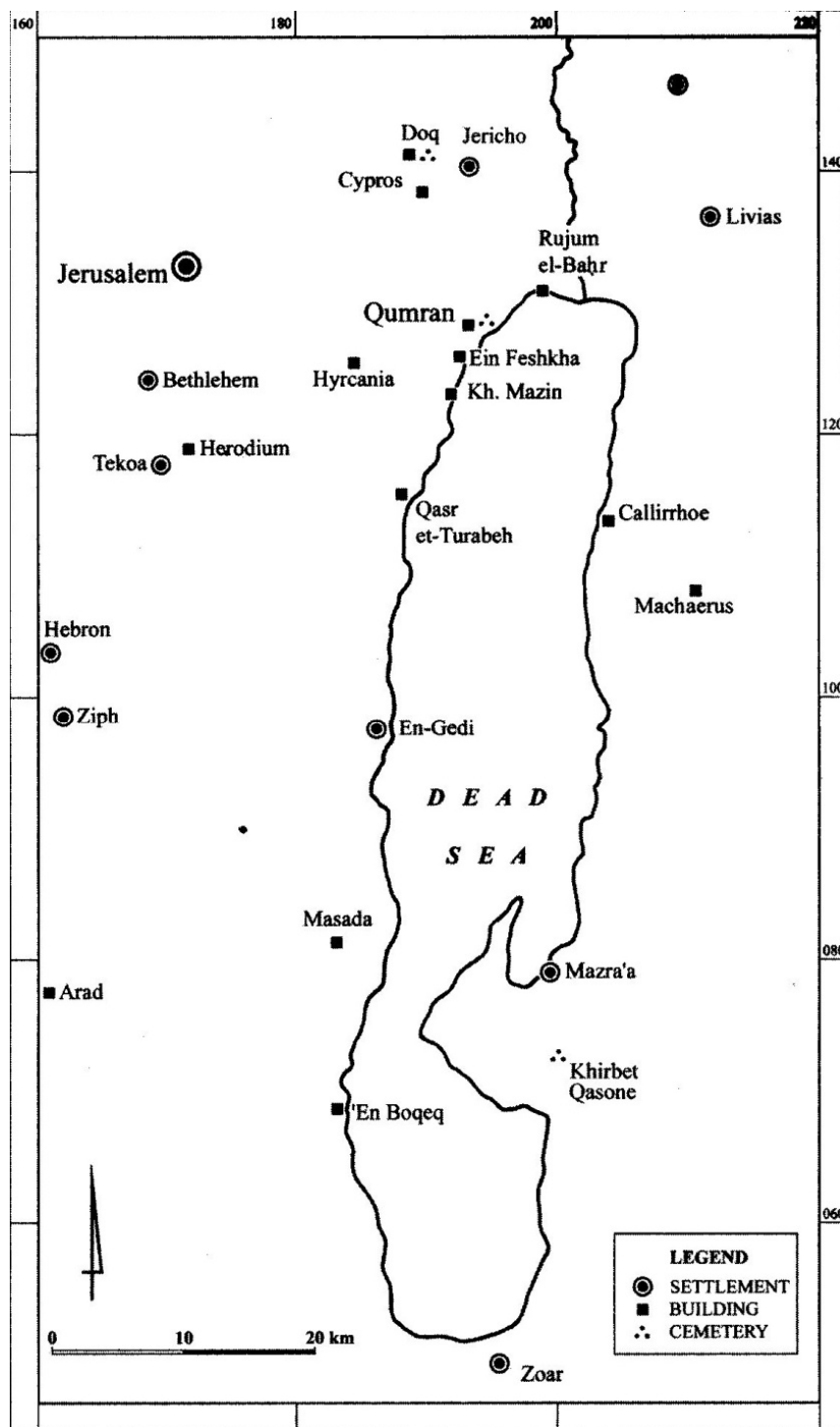


Figura 1 – Região do Mar Morto, Israel<sup>117</sup>

<sup>117</sup> COLLINS, 2010.

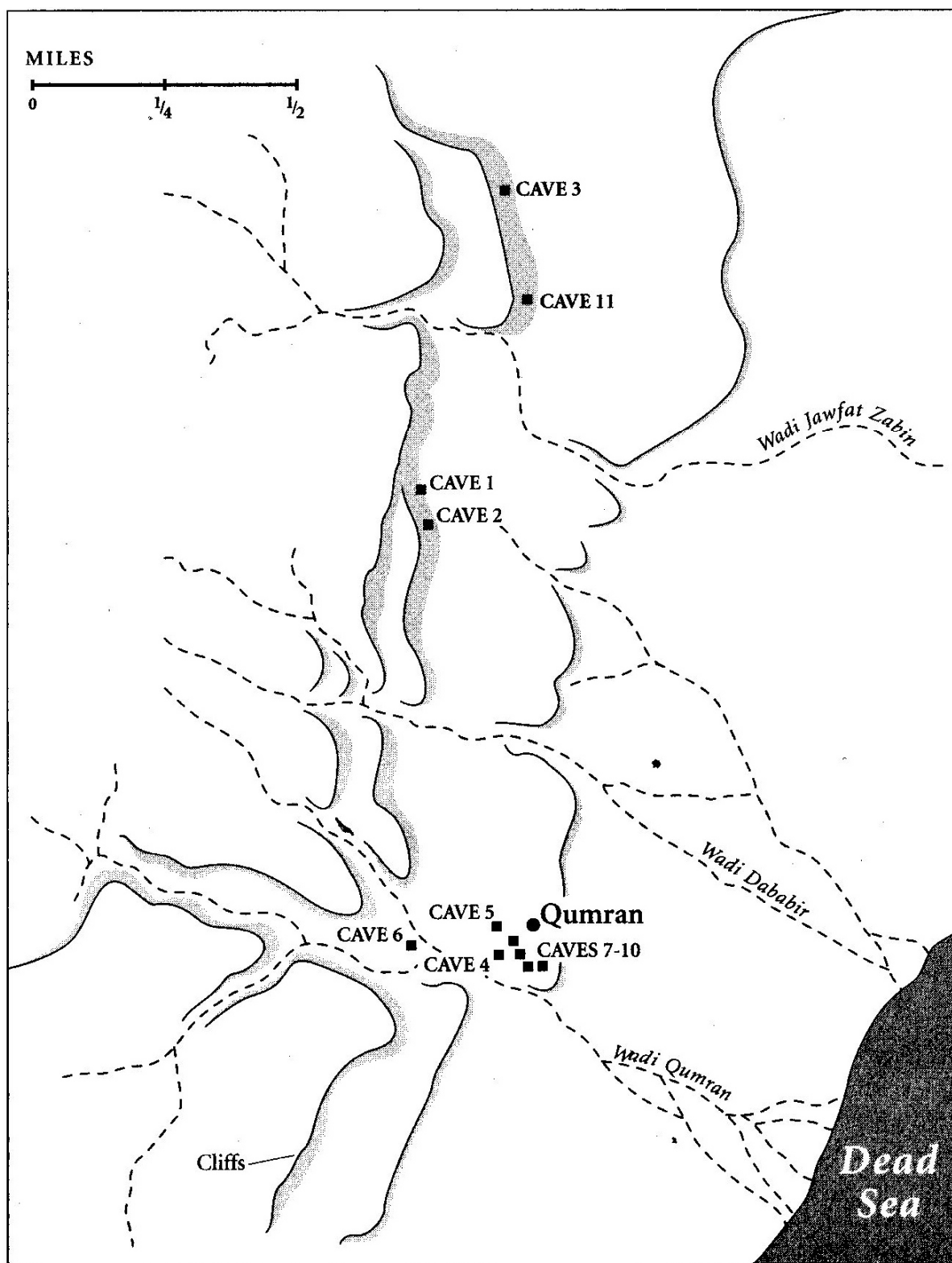


Figura 2 – Localização das cavernas de Qumran<sup>118</sup>

<sup>118</sup> COLLINS, 2010.

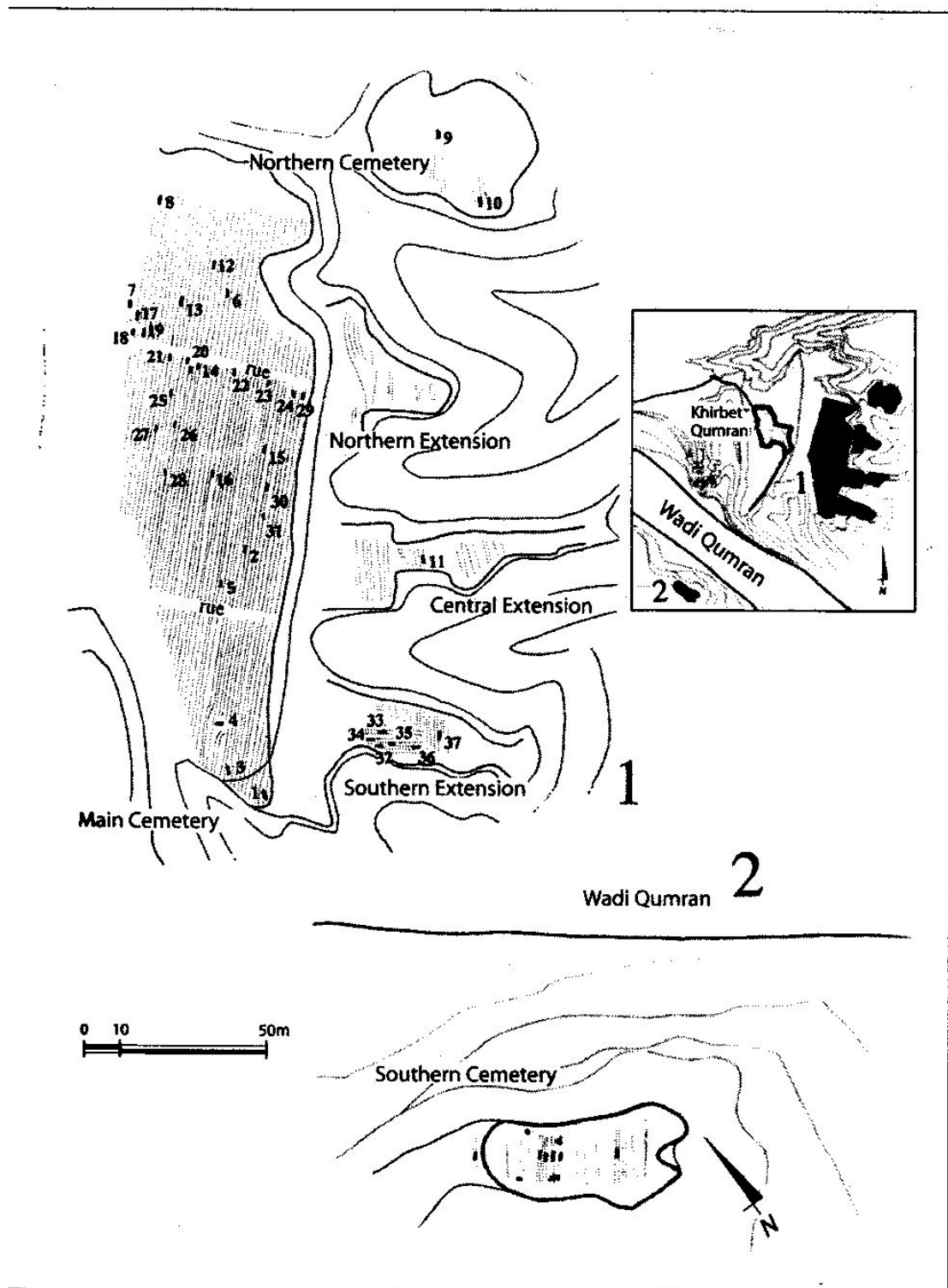


Figura 3 – Plano do cemitério em Qumran<sup>119</sup>

<sup>119</sup> MAGNESS, 2003.

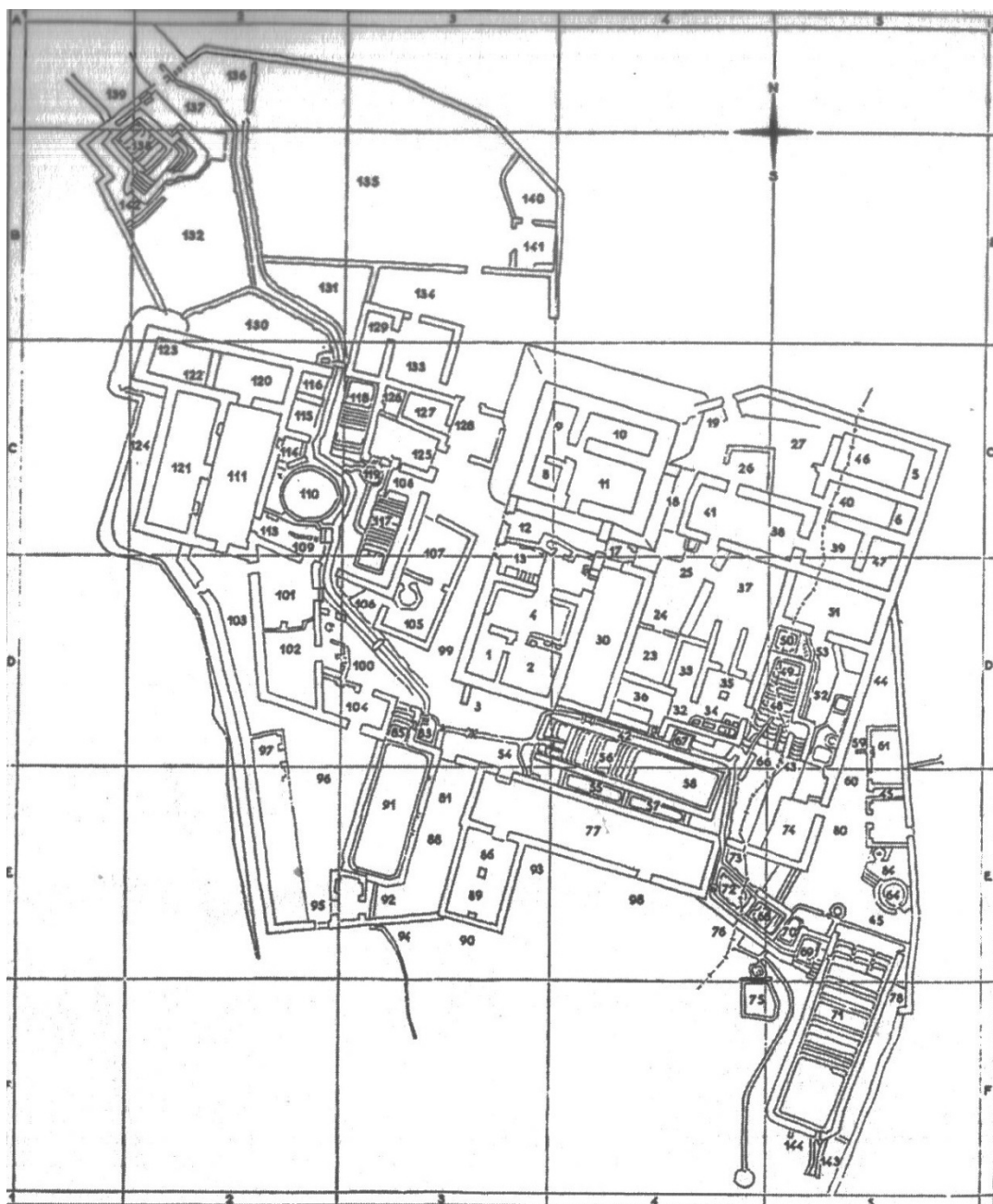


Figura 4 – Plano esquemático do assentamento de Qumran<sup>120</sup>

<sup>120</sup> COLLINS, 2010.

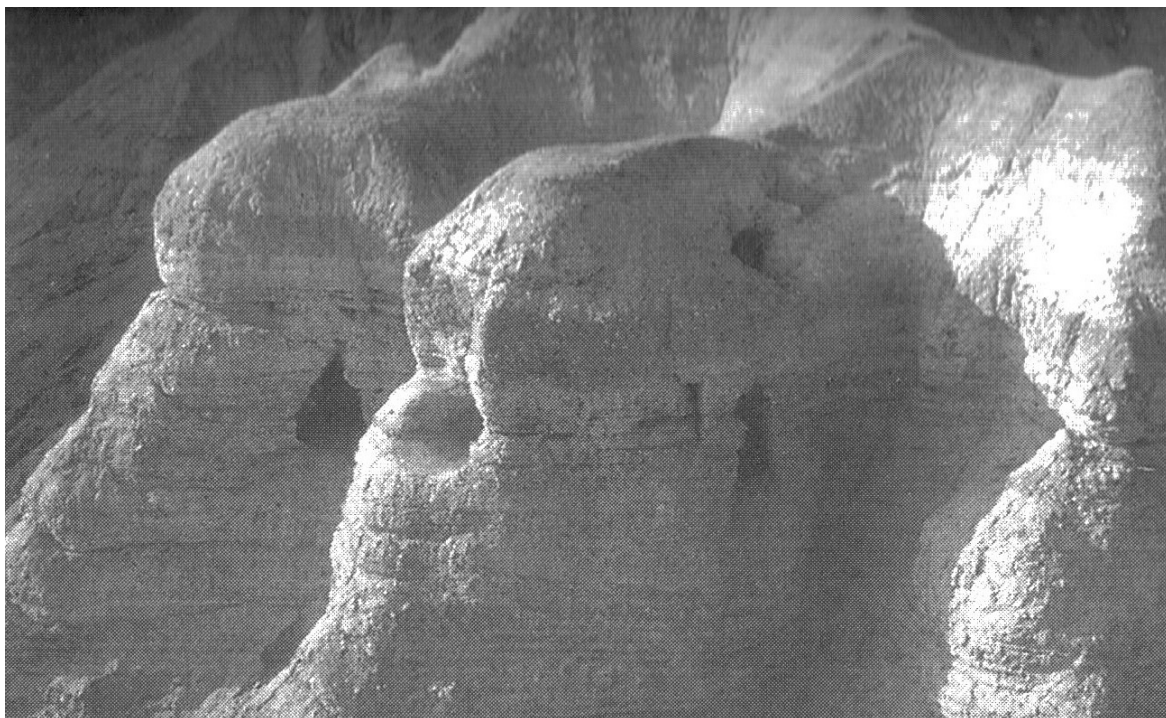


Figura 5 – Cavernas 4A e 4B<sup>121</sup>



Figura 6 – Caverna onde alguns qumranitas viviam<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> CHARLESWORTH, 2002.

<sup>122</sup> *Ibid.*

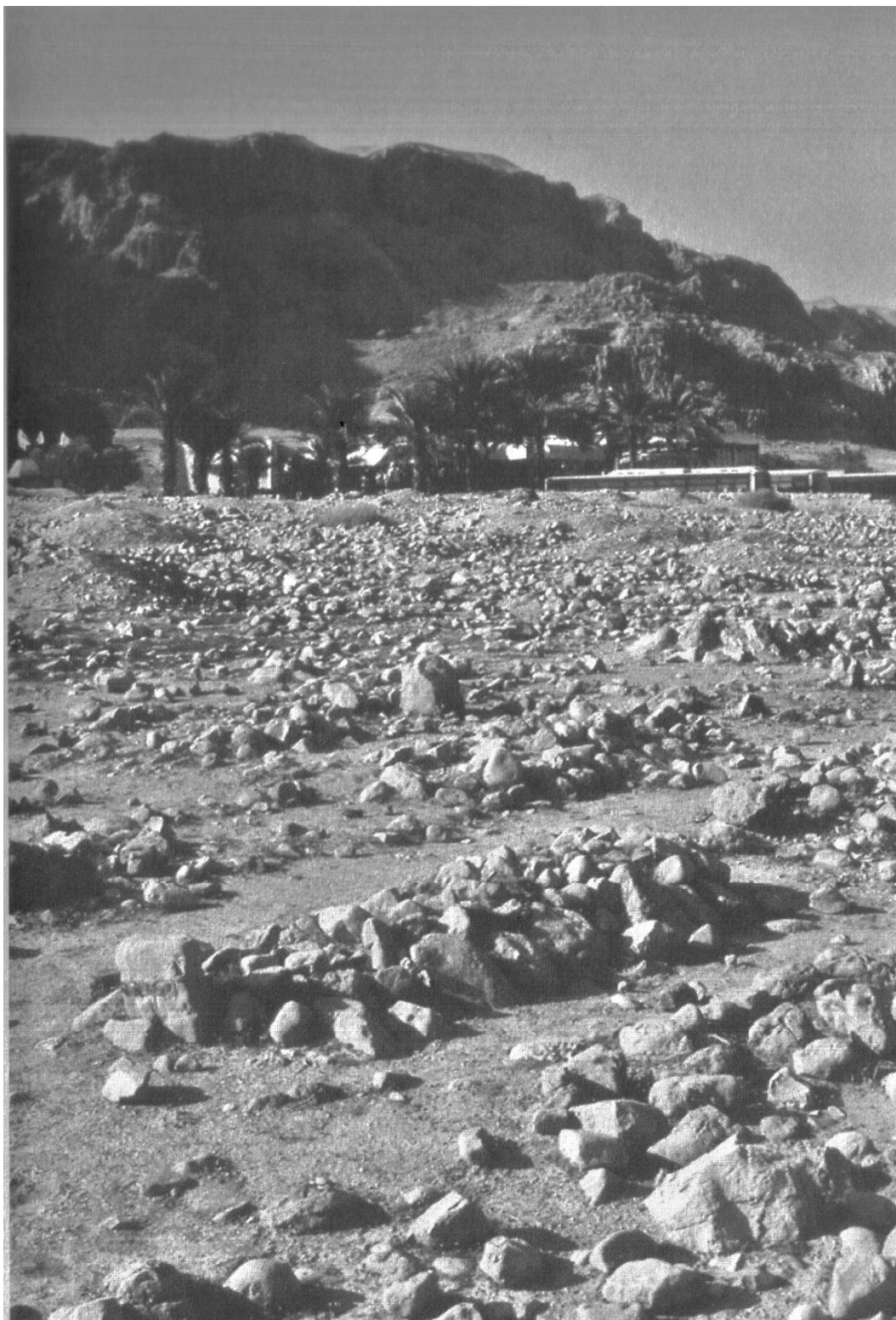


Figura 7 – Vista do cemitério em Qumran<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup> COLLINS, 2010.



Figura 8 – A entrada para a comunidade de Qumran<sup>124</sup>



Figura 9 – Vista de Qumran a partir do topo da torre<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> CHARLESWORTH, 2002.

<sup>125</sup> MAGNESS, 2003.



Figura 10 – A despensa em Qumran<sup>126</sup>



Figura 11 – Vista da *miqveh* ou piscina de ritual<sup>127</sup>

<sup>126</sup> MAGNESS, 2003.

<sup>127</sup> *Ibid.*



Figura 12 – O grande salão onde os qumranitas se reuniam<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> CHARLESWORTH, 2002.



Figura 13 – A sala do *scriptorium*<sup>129</sup>

---

<sup>129</sup> CHARLESWORTH, 2002.

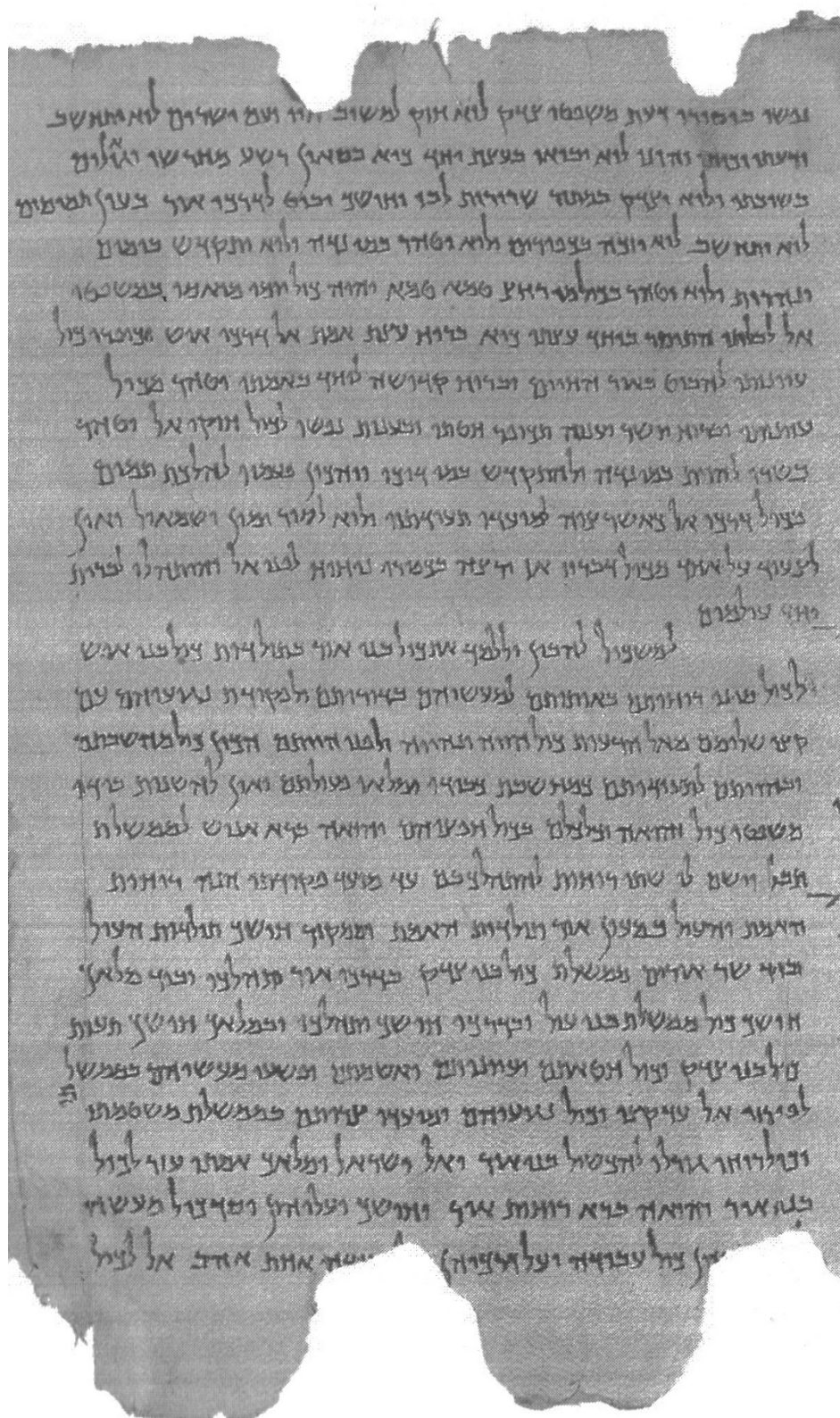


Figura 14 – Parte da Regra da Comunidade (1QS III)<sup>130</sup>

<sup>130</sup> CHARLESWORTH, 2002.

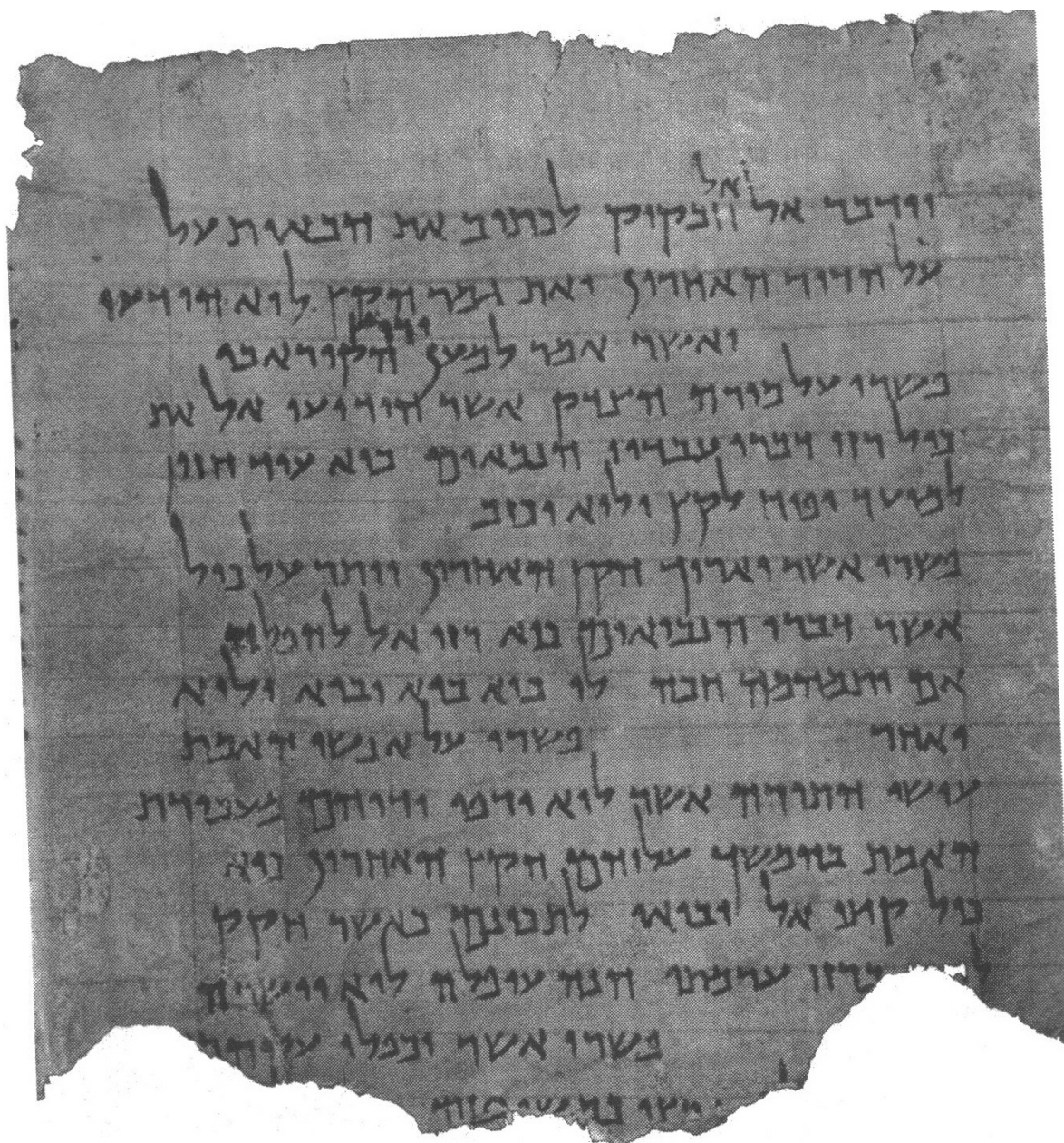


Figura 15 – Parte do *Pesher Habacuc* (1QpHab VII)<sup>131</sup>

<sup>131</sup> CHARLESWORTH, 2002.

### 3 O contexto histórico e religioso do essenismo

Em que momento da história do judaísmo os essênios e os terapeutas floresceram e em qual contexto político e social esses grupos estavam inseridos são as questões centrais do segundo capítulo. Além disso, é analisada a problemática geral acerca da relação entre os essênios e os terapeutas bem como do enquadramento dos mesmos dentro de um movimento maior, o qual pode ser designado como “essenismo”.

Na primeira seção, objetiva-se clarificar o significado de alguns termos a fim de se evitar distorções de entendimento. Eis perguntas centrais que são discutidas: o que era o essenismo? Os essênios diferiam dos sectários de Qumran e dos terapeutas? Havia duas ordens de essênios?

Na segunda seção, discute-se o sectarismo judaico no período do Segundo Templo com vistas a analisar o contexto histórico e religioso no qual o movimento essênio estava inserido, bem como as características principais que o distinguiram de forma marcante de outras correntes judaicas existentes no período tardio do Segundo Templo. Dentre tais correntes, destacam-se os fariseus e os saduceus. No período do Segundo Templo, houve uma “democratização da religião” que se patenteou na instauração de várias seitas que pretendiam deter a correta interpretação das Escrituras.

A terceira parte do segundo capítulo trata especificamente da revolta dos irmãos macabeus frente à dominação estrangeira por parte dos selêucidas sobre Israel. Além do interesse de dominação política, os selêucidas chegaram a inserir práticas helênicas na tradição religiosa judaica. Esse fato foi o estopim para a revolta de judeus desejosos de manter a soberania de seu povo e de sua religião. O estudo da revolta macabeia mostra que seu desfecho provocou mudanças que não se restringiram ao âmbito político. A prática religiosa judaica foi afetada. Nomeadamente, um grupo religioso se destaca e é relacionado por certos autores aos essênios: os *hassidim*, os “piedosos”.

### 3.1 Essenismo, essênios, sectários de Qumran e terapeutas

Historicamente, o essenismo<sup>132</sup> foi um movimento religioso judaico que existiu no período tardio do Segundo Templo, mais precisamente por volta do século II a.C. Para J. T. Barrera, “[...] o caráter mais definidor do essenismo é, com certeza, seu *apocalipticismo* [...]”<sup>133</sup>. Conforme a descrição dos essênios segundo as fontes clássicas (Fílon e Josefo, sobretudo, além de Plínio) pode-se incluir dois grupos no essenismo: os essênios que viviam de forma isolada e celibatária (que talvez sejam os sectários de Qumran) e os essênios que viviam disseminados pela Palestina e constituíam família.

García Martínez entende o essenismo como um movimento abrangente e considera os terapeutas como um grupo essênio, junto com os sectários de Qumran<sup>134</sup>. De forma semelhante pensa Shaye Cohen ao afirmar que os terapeutas eram um grupo do tipo essênio e que sua existência “[...] mostra que o impulso para fugir do mundo a fim de buscar uma vida de santidade era encontrado entre judeus não somente na terra de Israel, mas também na diáspora [...]”<sup>135</sup>.

Ainda sobre a semelhança e a relação entre os essênios e os terapeutas é muito oportuno citar parte das palavras introdutórias da obra *De vita contemplativa* (I, 1), na qual Fílon discorre justamente sobre os terapeutas. O autor inicia seu tratado dizendo o seguinte:

Tendo mencionado os essênios, distintos em todos os aspectos por sua admiração e especial adoção do curso prático da vida [...], agora prosseguirei, na ordem regular de meu assunto, falando daqueles que abraçaram a vida especulativa [...]”<sup>136</sup>.

A menção feita aos essênios refere-se ao tratado *Quod omnis probus liber sit*, onde Fílon discorre sobre o modo de vida dos essênios. O que talvez se possa depreender das palavras de Fílon, na medida em que ele considera os essênios distintos sob o aspecto da vida ativa (*bios praktikos*), e os terapeutas por causa de sua vida contemplativa (*bios theoretikos*), é que o impulso único de santidade

---

<sup>132</sup> O termo “essenismo” é usado por García Martínez (1996). A expressão “movimento essênio” também está presente neste trabalho como equivalente ao termo “essenismo”.

<sup>133</sup> *Apud* GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 66, grifo do autor.

<sup>134</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 119.

<sup>135</sup> COHEN, 2006, p. 164.

<sup>136</sup> YONGE, 2008, p. 698.

presente de forma vigorosa no essenismo expressou-se de duas formas, pelos menos<sup>137</sup>.

O estudo do significado etimológico do termo “essênios” e do termo “terapeutas” pode fornecer esclarecimentos que evidenciem a ligação e a semelhança de ideias e de práticas desses grupos. A palavra “terapeutas” deriva do termo grego θεραπεύται (*therapeutai*), que significa “servidores”, “adoradores”<sup>138</sup>.

Em grego, a língua que Fílon e Josefo usaram para escrever seus tratados, há dois termos que se referem aos essênios: ἑσσαιῖοι (*essaioi*) e ἑσσηνοί (*essenoi*). Conforme Geza Vermes, “o significado pode ser ‘os pios’ ou ‘os que curam’, devotados à cura do corpo e da alma [...]”<sup>139</sup>. Em sentido semelhante pensa A. Dupont-Sommer<sup>140</sup>, ao dizer que o termo hebraico *hassid*, que significa “piedoso”, tem como equivalente em aramaico o termo *hessé*.

Há ainda outras palavras de origem semítica que são relacionadas aos essênios: ‘asayya e *tzeniuim*. Segundo Jodi Magness, ‘asayya traduz-se como “curadores”<sup>141</sup>. E *tzeniuim*, conforme Nathan Ausubel, pode significar “modestos”, “castos”, “humildes”, ou “devotos”<sup>142</sup>. Já para James VanderKam, o termo “essênios” (‘osei) significa “[...] aqueles que executam (a lei) [...]”<sup>143</sup>.

O que se depreende dessas variadas possibilidades de significação do termo “essênio” é que a pessoa pertencente a esse grupo dedicava-se a uma vida pia segundo os ensinamentos da *Torá* – ou pelo menos segundo as suas próprias interpretações da mesma. Quanto ao significado de “terapeutas”, é preciso recorrer à definição dada por Fílon de Alexandria na obra *De vita contemplativa* (I, 2):

[...] eles são chamados terapeutas e terapeutides, ou porque professam uma arte de medicina mais excelente do que aquela que em geral se usa nas cidades (pois aquela apenas cura corpos, mas a outra cura almas, que estão sob o domínio de doenças terríveis e quase incuráveis: prazeres e apetites, medos e tristezas, cobiça, loucuras, injustiça, e todo o resto da inumerável multidão de outras paixões e vícios infligidos sobre elas), ou porque eles foram instruídos pela natureza e pelas leis sagradas a servir ao Deus vivo,

---

<sup>137</sup> COLLINS, 2010, p. 162.

<sup>138</sup> LIDDLE-SCOTT, 1945, p. 362.

<sup>139</sup> VERMES, 2008, p. 75.

<sup>140</sup> *Apud* TYLOCH, 1990, p. 68.

<sup>141</sup> MAGNESS, 2003, p. 42.

<sup>142</sup> AUSUBEL, 1989, p. 271.

<sup>143</sup> VANDERKAM, 2001, p. 191, tradução nossa.

que é superior ao bem, e mais simples que o uno, e mais antigo que a unidade [...].<sup>144</sup>

No corpo das obras atribuídas a Fílon de Alexandria, duas contêm referências aos essênios: *Quod omnis probus liber sit* (*Todo homem bom é livre*) e *Apologia pro Iudaeis* (*Apologia para os Judeus*). Em *Quod omnis probus liber sit* (XII, 75), Fílon afirma o seguinte:

[...] acima de todos os homens, eles [os essênios] são devotados ao serviço de Deus, não pelo sacrifício de animais vivos, mas, em vez disso, pelo estudo a fim de preservar suas próprias mentes em um estado de santidade e pureza.<sup>145</sup>

As fontes clássicas que fazem referência aos essênios e aos terapeutas fornecem dados suficientes para que se tenha uma ideia da dimensão e da conexão entre esses dois grupos judaicos. Em *Guerras dos Judeus* (II, VIII, 4, § 124), Flávio Josefo menciona os essênios e diz que “eles não têm uma cidade determinada, mas muitos deles habitam em cada cidade [...]”<sup>146</sup>.

Esse mesmo autor, também em *Guerras dos Judeus* (V, IV, 2, § 145), dá uma informação precisa que denota a presença dos essênios na cidade de Jerusalém, quando fala do “portão dos essênios”<sup>147</sup>. Fílon de Alexandria, em *Apologia pro Iudaeis* (11.1), escreve o seguinte: “e eles [os essênios] habitam em muitas cidades da Judeia, e em muitas aldeias, e em grandes e populosas comunidades”<sup>148</sup>. A respeito da relação dos essênios com os terapeutas é oportuno citar esta passagem:

De acordo com algumas informações fornecidas por esse autor [Josefo], podemos concluir que os essênios também conviviam com os judeus da Diáspora. Somos levados igualmente a essa dedução pelo tratado de Filo, *De vita contemplativa*, no qual descreve a vida e as práticas dos terapeutas [...]. [certas] características dos terapeutas levaram muitos a considerá-los um ramo dos essênios.<sup>149</sup>

---

<sup>144</sup> YONGE, 2008, p. 698. As “terapeutrides” eram as mulheres pertencentes ao grupo dos terapeutas.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 689.

<sup>146</sup> WHISTON, 2009, p. 605.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 704.

<sup>148</sup> YONGE, 2008, p. 745.

<sup>149</sup> TYLOCH, 1990, p. 74-75, grifo do autor. Que os terapeutas eram um grupo de matriz judaica fica claro por essa passagem que fala sobre o que os terapeutas estudavam: “[...] as leis e os oráculos sagrados de Deus enunciados pelos santos profetas, e hinos, e salmos [...]” (*De vita contemplativa* III, 25 in YONGE, 2008, p. 700).

Conforme Fílon, em *De vita contemplativa* (III, 21), os terapeutas ou os adeptos da vida contemplativa poderiam se encontrados em muitos lugares, mas viviam em sua maioria no Egito, especialmente em volta da cidade de Alexandria. E de todas as partes os melhores entre os terapeutas dirigiam-se para um lugar adequado, “a pátria dos terapeutas”, que se localizava além do lago Mareóti em uma colina um pouco elevada, “[...] adequada por causa de sua segurança e também da agradável temperatura do ar”<sup>150</sup>.

Uma vez que a única referência aos terapeutas encontra-se no tratado *De vita contemplativa*, no qual Fílon, retoricamente, retrata os terapeutas em termos idealizados, levantou-se a suspeita de que os terapeutas não tivessem existido realmente, mas tivessem sido apenas um sonho filosófico<sup>151</sup>. Contra essa tese, John Collins cita o seguinte argumento de Joan Taylor:

[...] é característica do gênero de fantasias utópicas que a sociedade ideal seja encontrada em uma ilha muito distante, próxima aos confins do mundo [...]. Ninguém que desejasse convencer uma audiência da verdade de uma total ficção a tornaria tão fácil de ser encontrada.<sup>152</sup>

Ora, já que Fílon fornece a localização dos terapeutas, Collins defende que os mesmos existiram realmente, embora reconheça que não há como se saber ao certo se a descrição feita por Fílon é acurada ou distorcida, pois não há outra fonte para comparação<sup>153</sup>.

O modo de vida dos terapeutas apresenta pontos em comum com o modo de vida dos essênios – conforme esses são descritos por Josefo e Fílon – e também com os membros da comunidade de Qumran.

Em relação ao modo de vida dos essênios conforme os relatos tanto de Fílon quanto de Josefo, os terapeutas assemelham-se nas seguintes características: refeições comuns, celibato, frugalidade, extrema referência à *Torá* e, possivelmente, o nome. Já em relação apenas ao que Fílon escreve sobre os essênios, as semelhanças eram evitar viver nas cidades, a exegese alegórica da Bíblia (Velho Testamento) e o uso de vestimentas para o inverno e para o verão<sup>154</sup>.

---

<sup>150</sup> YONGE, 2008, p. 700.

<sup>151</sup> COLLINS, 2010, p. 161.

<sup>152</sup> TAYLOR *apud* COLLINS, 2010, p. 161-162, tradução nossa.

<sup>153</sup> COLLINS, 2010, p. 162.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 162.

E com relação ao que apenas Josefo relata acerca do modo de vida dos essênios, as características semelhantes aos terapeutas eram: uso de túnicas brancas, oração pela manhã em direção ao sol, a presença de jovens, composições literárias próprias, cura, dons proféticos, autodefesa contra ladrões<sup>155</sup>. Além disso, é importante destacar o seguinte:

[...] entre os terapeutas, o mês e o ano tinham início nos mesmos dias que entre a comunidade de Qumran. É mister notar, igualmente, a grande semelhança entre algumas das construções de Qumran e as da cidade egípcia de Leontópolis, onde Onias IV fundou o seu Templo. [Destaca-se] a semelhança entre a sala de reuniões de Qumran e o Templo de Leontópolis.<sup>156</sup>

Em comparação com a *yahad*, a comunidade qumrânica, é certo haver semelhanças na alimentação comunal e no extenso estudo das escrituras. Geza Vermes teria considerado que o paralelo mais significativo era o uso do calendário solar e a importância dada à Festa das Semanas ou Pentecostes. Collins, porém, citando argumentos de Joan Taylor, aponta que não há evidência precisa que possibilite a certeza do uso do calendário solar por parte dos terapeutas, os quais “[...] rezavam no nascer e no pôr-do-sol e se reuniam após sete períodos de sete dias. O quinquagésimo dia era um festival, mas não era necessariamente Pentecostes [...], mas sim um festival que recorria a cada cinquenta dias”<sup>157</sup>.

Contudo, essas semelhanças não excluem algumas diferenças, tais como: os essênios comiam carne e bebiam vinho, os terapeutas não; os terapeutas costumavam jejuar, os essênios não; entre os terapeutas, homens e mulheres participavam dos rituais, mas nos rituais essênios só homens participavam<sup>158</sup>. Além disso, os terapeutas doavam seus bens antes de juntarem-se ao grupo, e os essênios colocavam os bens em um fundo comum<sup>159</sup>.

O que se pode inferir dessas alegações é que possivelmente os essênios palestinos tinham contato com judeus da Diáspora que viviam no Egito, e mais, que havia mesmo um grupo (ou grupos) de caráter essênio nessa região<sup>160</sup>. Mesmo se os relatos de Fílon forem tidos como retoricamente idealizados, a associação

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>156</sup> TYLOCH, 1990, p. 76.

<sup>157</sup> COLLINS, 2010, 163-164.

<sup>158</sup> COHEN, 2006, p. 164.

<sup>159</sup> COLLINS, 2010, p. 164.

<sup>160</sup> COHEN, 2006, p. 164.

voluntária dedicada à busca da perfeição religiosa marcou o modo de vida tanto dos essênios como dos terapeutas<sup>161</sup>.

A menção feita anteriormente sobre a participação de mulheres nos rituais dos terapeutas – a última das diferenças elencadas entre os essênios e os terapeutas – leva a uma das questões mais intrigantes do estudo sobre o essenismo: a vida celibatária. Dentro de um contexto religioso judaico, a questão do celibato é intrigante, nova e mesmo estranha<sup>162</sup> porque no primeiro livro da *Torá*, o *Gênesis*, há o mandamento divino que ordena: “[...] sede fecundos, multiplicai-vos [...]” (*Gn. 1: 28*). Os essênios e os terapeutas teriam vivido mesmo em regime de celibato? Se sim, por quê?

Desde o início da pesquisa sobre os manuscritos do Mar Morto, muitos estudiosos têm afirmado – com base nas informações legadas pelas fontes clássicas e identificando a comunidade de Qumran com os essênios descritos por essas fontes – que a seita qumrânica era composta apenas por homens que viviam em regime de celibato, evitando o casamento e relações sexuais<sup>163</sup>.

Conforme Plínio, os essênios eram “[...] um povo único de seu tipo e admirável além de todos os outros no mundo inteiro, sem mulheres e renunciando inteiramente ao amor, sem dinheiro e tendo por companhia somente as palmeiras”<sup>164</sup>. Fílon, em *Apologia pro Iudaeis* (11.14), diz que os essênios “[...] repudiam o casamento, e ao mesmo tempo praticam continência em um grau eminente; nenhum dos essênios toma esposa [...]”<sup>165</sup>. Segundo Fílon, essa atitude celibatária justificar-se-ia por causa de características negativas da mulher e esposa: egoísmo, ciúme, sedução e engano<sup>166</sup>.

Flávio Josefo, em *Antiguidades Judaicas* (XVIII, I, 5, § 21), diz que os essênios não se casavam porque as mulheres fomentam brigas domésticas<sup>167</sup>. De forma mais detalhada, em *Guerras dos Judeus* (II, VIII, 2, § 120), Josefo fala sobre a atitude dos essênios em relação ao casamento:

---

<sup>161</sup> COLLINS, 2010, p. 165.

<sup>162</sup> TYLOCH, 1990, p. 92.

<sup>163</sup> SCHIFFMAN, 1995, p. 127, tradução nossa.

<sup>164</sup> *Apud* MAGNESS, 2003, p. 40.

<sup>165</sup> YONGE, 2008, p. 746. É importante mencionar que no tratado *Quod omnis probus liber sit* (XII, 75-87), Fílon não afirma que os essênios eram celibatários. O texto *Apologia pro Iudaeis* encontra-se, na verdade, citado na obra “Preparação do Evangelho” (P.E.) de Eusébio (YONGE, 2008, p. 742).

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 746.

<sup>167</sup> WHISTON, 2009, p. 477.

Os essênios rejeitam os prazeres como um mal, mas consideram ser virtude a continência e a conquista sobre nossas paixões. Eles negligenciam o casamento, mas escolhem filhos de outras pessoas, enquanto eles estão flexíveis e aptos para a aprendizagem. [...] Eles [os essênios] não negam absolutamente a conveniência do casamento, mas se protegem contra o comportamento lascivo da mulher e estão persuadidos de que nenhuma delas preserva sua fidelidade ao homem.<sup>168</sup>

No entanto, também em *Guerras dos Judeus* (II, VIII, 13, § 160), Josefo fala de outra ordem de essênios que considera o casamento sob perspectiva otimista:

Além disso, há outra ordem de essênios que concorda com o restante quanto ao modo de vida, os costumes e leis, mas difere deles na questão do casamento, considerando que não casando eles deixam de fora a parte principal da vida humana, que é a perspectiva de sucessão; ademais, se todos os homens fossem da mesma opinião, a raça inteira da humanidade pereceria.<sup>169</sup>

Na sequência do texto, Josefo afirma que os essênios dessa ordem só concretizavam o casamento após um período probatório de três anos, nos quais a mulher teria de demonstrar fertilidade em três rituais de purificação. Além disso, Josefo informa que o objetivo do casamento era a geração de filhos e não o prazer. Isso se justificaria pela atitude de os essênios não terem relações sexuais enquanto a mulher estivesse grávida<sup>170</sup>.

Com exceção da referência de Josefo aos essênios de outra ordem, percebe-se uma atitude de misoginia nos escritos das fontes clássicas citadas. Conforme Lawrence Schiffman, a visão negativa da mulher encontra eco em fontes de tradição helênica, mas não era comum no judaísmo palestino, e, assim sendo, Fílon deve ter sido influenciado pelo ambiente helênico no qual ele vivia<sup>171</sup>. De forma semelhante, Jodi Magness pensa que a descrição dos essênios como uma comunidade de adultos celibatários reflete “[...] a atitude negativa em relação às mulheres e a admiração por um estilo de vida ascético e celibatário defendido por muitos escritores (especialmente filósofos) helênicos e romanos”<sup>172</sup>.

Se a ideia de celibato sustentada por Fílon e Josefo foi ou não condicionada pelo desejo dos mesmos de descrever o modo de vida de judeus sectários –

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 605.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 607.

<sup>170</sup> *Guerras dos Judeus* (II, VIII, 13, § 161) in WHISTON, 2009, p. 607.

<sup>171</sup> SCHIFFMAN, 1995, p. 128.

<sup>172</sup> MAGNESS, 2003, p. 164.

enfatizando as práticas diferentes e exóticas, como o celibato, que eles consideravam virtude<sup>173</sup> – de forma tal que pudessem ser entendidos por leitores não judeus familiarizados com ideias helênicas, o certo é que no contexto judaico de então

[...] alguns judeus que eram extremamente vigilantes acerca da fidelidade dentro do casamento sustentavam visões um pouco diferentes da corrente principal mesmo sobre relações sexuais dentro do casamento, mas, ainda assim, casavam e tinham filhos.<sup>174</sup>

A afirmação de Josefo de que havia outra ordem de essênios atesta a aplicação abrangente do termo “essênio”. Quer os membros de Qumran tenham sido essênios ou não, no que toca à comunidade qumrânica, em especial, os textos vinculados aos seus sectários não contém a visão de misoginia presente nas fontes clássicas nem a ideia de que o único propósito do casamento era a procriação<sup>175</sup>. A análise de passagens do *Documento de Damasco* e da *Regra da Congregação* fornecerá elementos que elucidarão a posição dos sectários de Qumran acerca do casamento.

É ponto comum para a maioria dos estudiosos que o *Documento de Damasco* contém prescrições endereçadas a um grupo de sectários que viviam em acampamentos espalhados por toda a terra de Israel<sup>176</sup>. Os estudiosos que identificaram este movimento com os essênios argumentam que os sectários descritos no *CD* representam “os essênios da outra ordem”, nas palavras de Josefo<sup>177</sup>. No *Documento de Damasco*, não se encontra qualquer regulamentação determinando o celibato para os membros da seita; pelo contrário, esse documento contém “[...] muitas indicações de uma sociedade na qual o casamento e a família eram a norma”<sup>178</sup>.

Na coluna V (1-11) do *Documento de Damasco* há prescrições sobre o relacionamento conjugal, especificamente acerca da proibição da poligamia, da relação sexual na fase de menstruação e do casamento entre tio (a) com sobrinha (o) e vice-versa:

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>174</sup> SCHIFFMAN, 1995, p. 129.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>176</sup> SCHIFFMAN, 1995.

<sup>177</sup> COLLINS, 2010, p. 31.

<sup>178</sup> SCHIFFMAN, 1995, p. 129-130.

E os que entraram na arca, entraram dois a dois na arca. E do príncipe está escrito: “Que não multiplique para si as mulheres”. [...] E eles também contaminam o templo pois não mantêm separado de acordo com a lei, mas se deitam com a que vê o sangue do seu fluxo menstrual. E tomam por mulher a filha de seu irmão e a filha de sua irmã. [...] Porém Moisés disse: “Não te aproximarás da irmã de tua mãe, é consangüínea de tua mãe”. A lei do incesto, escrita para os varões, aplica-se igualmente às mulheres, e portanto à filha do irmão que descobre a nudez do irmão de seu pai, pois é seu consangüíneo.<sup>179</sup>

Ainda sobre a regulamentação da família e do casamento, lemos em CD-A (XVI, 10-12):

Sobre o juramento da mulher. Posto que diz: “É ao marido que corresponde anular o seu juramento”, que ninguém anule um juramento se não sabe se deve confirmá-lo [...] ou anulá-lo. Se é para transgredir a aliança, que o anule e não o confirme. [...] E a norma vale também para o pai.<sup>180</sup>

Embora o *Documento de Damasco* claramente discorra sobre a constituição da família dentro dos preceitos sectários, há uma passagem especial que suscita discussões:

E se habitam nos acampamentos de acordo com a regra da terra e tomam mulheres e engendram filhos, caminharão de acordo com a lei e segundo a norma das instruções, segundo a regra da lei que diz: “Entre um homem e sua mulher, e entre um pai e seu filho” (CD-A VII, 6-9).<sup>181</sup>

A condicional “e se” implica a existência de outra situação. A coluna VI e o início da coluna VII contêm uma lista de deveres pertinentes a determinada categoria de membros, conforme lê-se em (CD-A VII, 5-6): “[...] todos os que caminham segundo estas coisas na santidade perfeita de acordo com sua instrução, a aliança de Deus é para eles garantia de que viverão mil gerações”<sup>182</sup>. Logo após essa referência aos que caminhavam em santidade perfeita vem o texto acima citado sobre os que habitavam nos acampamentos.

---

<sup>179</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 78.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>181</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 80.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 80.

Conforme Joseph Baumgarten, a condicional “e se” indica que a categoria dos que caminhavam na santidade perfeita não viviam dispersos pela terra de Israel segundo o modo convencional, não tomavam esposas e não geravam filhos<sup>183</sup>. Ora, essas características encaixam-se na descrição dos essênios celibatários conforme Fílon e Josefo. Se, de fato, a interpretação de Baumgarten estiver correta, então essa passagem seria a única alusão a um grupo celibatário no *Documento de Damasco*<sup>184</sup>. Conforme John Collins,

Se esta passagem é de fato uma adição secundária, ela pode refletir um estágio posterior no desenvolvimento do movimento, quando a perfeição da santidade tornou-se associada com um estilo de vida celibatário, sendo necessário adicionar que os membros fiéis casados também estariam livres do julgamento.<sup>185</sup>

Em favor da tese celibatária, James Charlesworth argumenta que faz sentido pensar que os sectários de Qumran adotavam o celibato se atentarmos para as regras da *Torá* a respeito da abstinência durante a guerra e considerarmos que os membros de Qumran pensavam que eles estavam em uma “guerra cósmica”<sup>186</sup>. Além disso, Charlesworth pensa que “talvez alguns dos primeiros qumranitas deixavam as esposas em Jerusalém e a maior parte dos iniciados juntavam-se à Comunidade antes do tempo do casamento”<sup>187</sup>.

Antes de o conteúdo da *Regra da Congregação* ser abordado, faz-se necessário tecer considerações sobre a *Regra da Comunidade*, geralmente aceito como “[...] o documento mais importante que descreve a estrutura e a organização da comunidade de Qumran”<sup>188</sup>. Diferentemente do *Documento de Damasco*, a *Regra da Comunidade* (*Serek hayahad*) não contém menção alguma a mulheres e a crianças, mas, por outro lado, esse documento, assim como “[...] nenhum texto publicado de Qumran ordena o celibato”<sup>189</sup> por parte dos membros sectários da Comunidade. A questão é: a *yahad* (comunidade), conforme a *Serek*, era celibatária? Conforme John Collins,

---

<sup>183</sup> *Apud* COLLINS, 2010, p. 32.

<sup>184</sup> COLLINS, 2010, p. 33.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>186</sup> CHARLESWORTH, 2002, p. 64.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 64, tradução nossa.

<sup>188</sup> SCHIFFMAN, 1995, p.133.

<sup>189</sup> ELDER *apud* MAGNESS, 2003, p. 166.

Várias considerações sugerem que ela era. A ausência de qualquer referência a mulheres e crianças é notável. Que a comunidade pensava a si mesma como uma substituição para o culto do templo, e em comunhão com os anjos, e que era obcecada com questões de pureza, tudo requeria uma abordagem muito restritiva ao sexo, se não abstinência total.<sup>190</sup>

Contra esse pensamento, Regev argumenta que é inconcebível que uma seita que tão escrupulosamente especificava suas normas e restrições sociais, falhasse em mencionar explicitamente o celibato, um tabu religioso fundamental e um marcador de fronteira social, e a principal característica que os distinguia de todos os outros judeus<sup>191</sup>. Sobre esse “silêncio textual”, Geza Vermes toma uma posição interpretativa diferente ao pensar que justamente a omissão indica que a comunidade era formada por homens celibatários; eis seu pensamento:

A evidência aqui [na Regra da Comunidade] não é óbvia na medida em que nenhuma regulamentação declara diretamente que todos os membros eram proibidos de se casar. Mas neste documento, para usar um oxímoro, o argumento do silêncio fala alto e claro.<sup>192</sup>

Esse “silêncio textual” referente ao casamento é extraordinário em ambas as explicações; nesta questão, a decisão depende do quê mais impressiona o estudioso: a ausência de uma regra explícita determinando o celibato ou a ausência de qualquer referência a mulheres e crianças<sup>193</sup>. Seja como for, é pertinente mencionar que grupos sectários posteriores que tinham o celibato como exigência declararam a norma explicitamente, como foi o caso dos Shakers<sup>194</sup>.

Nesse sentido, dentro da tradição judaica, uma mudança de tal importância – a prescrição do celibato – não teria sido deixada em omissão<sup>195</sup>. Afirmando que no final da discussão sobre o “silêncio textual” não se tem uma evidência cabal que resolva a questão para um lado ou para o outro, John Collins pensa não haver dúvida de que a “[...] vida familiar não é importante na *Serek* da mesma forma que é

---

<sup>190</sup> COLLINS, 2010, p. 150. De forma semelhante pensa Jodi Magness: “Por causa da preocupação da comunidade com a pureza ritual, essas omissões [legislação sobre relações sexuais, casamento e crianças] sugerem que as mulheres não estavam presentes em Qumran” (MAGNESS, 2003, p. 166).

<sup>191</sup> *Apud* COLLINS, 2010, p. 150.

<sup>192</sup> *Apud* MAGNESS, 2003, p. 166.

<sup>193</sup> COLLINS, 2010, p. 150.

<sup>194</sup> REGEV *apud* COLLINS, 2010, p. 58.

<sup>195</sup> COLLINS, 2010, p. 58.

na *Regra de Damasco*. A *yahad* não pode ser descrita como uma organização baseada na família”<sup>196</sup>.

O último documento a ser analisado ainda dentro da discussão referente ao celibato é a *Regra da Congregação* ou *Regra Messiânica*<sup>197</sup>. Esse documento descreve a comunidade messiânica que encarna a perfeita santidade do “Fim dos Dias”, provê uma imagem escatológica da *Regra da Comunidade* e antecipa que a vida dos sectários no “Fim dos Dias” envolverá família, filhos e relações sexuais<sup>198</sup>.

É muito pertinente mencionar que a *Regra da Congregação* é um documento curto (apenas duas colunas) e estava incluído originalmente no mesmo manuscrito da *Regra da Comunidade*<sup>199</sup>. Ora, assim sendo, eis talvez a menção explícita à vida familiar (que afirma o casamento) dentro do *contexto da comunidade de Qumran*, menção que não consta no texto próprio da *Serek*, é verdade, mas está presente no mesmo manuscrito.

Eis um trecho da *Regra da Congregação* (1QSa I, 4-11) que alude à família, aos filhos e às relações sexuais:

Quando eles vierem, reunirão todos os que vêm, incluindo crianças e mulheres, e lerão aos seus ouvidos todas as normas da aliança, e os instruirão em todos os seus preceitos para que não se extraviem em seus erros. [...] Desde sua juventude o educarão no livro de HAGY, e de acordo com sua idade o instruirão nos preceitos da aliança, e receberá instrução em suas normas; durante dez anos será contado entre as crianças. À idade de vinte anos passará entre os alistados para entrar no lote em meio à sua família para unir-se à congregação santa. Não se aproximará de uma mulher para conhecê-la por ajuntamento carnal até que tenha cumprido os vinte anos, quando conheça o bem e o mal. Então ela será recebida para dar testemunho contra ele sobre os preceitos da lei e para ocupar o seu lugar na proclamação dos preceitos.<sup>200</sup>

Na visão da seita qumrânica bem como em círculos mais amplos no judaísmo palestino desse período, a idade de maturidade física, cronológica e sexual era

---

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 58, grifos do autor.

<sup>197</sup> A denominação “Regra Messiânica” é justificada por Vermes pelas seguintes razões: “[...] (1) era dirigido a “toda a congregação nos últimos dias”; (2) é um preceito para uma Comunidade adaptada aos requisitos da guerra messiânica contra as nações; (3) refere-se à presença do sacerdote e do Messias de Israel no Conselho e na Refeição descrita na coluna II” (VERMES, 2008, p. 168, grifos do autor).

<sup>198</sup> SCHIFFMAN, 1995, p. 133.

<sup>199</sup> VERMES, 2008, p. 168.

<sup>200</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 170.

justamente os vinte anos, idade na qual o indivíduo tinha ciência do bem e do mal<sup>201</sup>. Conforme pensa Lawrence Schiffman, a passagem acima citada da *Regra da Congregação* é uma “[...] evidência explícita de que na comunidade messiânica ideal da seita, as mulheres deviam não só estar presentes, mas também ser esposas e parceiras na vida sexual e familiar”<sup>202</sup>.

Considerando-se que a sociedade do “Fim dos Dias” conforme a descrição da *Regra Messiânica* representava para os sectários a perfeição do que já existia na própria comunidade deles, então “[...] é difícil fugir da conclusão de que os sectários de Qumran viviam em uma sociedade normal que incluía casamento e família”<sup>203</sup>. Contudo, uma questão arqueológica precisa ser analisada dentro dessa discussão. Apesar do testemunho de Flávio Josefo e das referências a mulheres nos documentos sectários “[...] não é claro se (ou como) as mulheres eram iniciadas na seita e qual status elas poderiam obter”<sup>204</sup>.

No que diz respeito ao assentamento de Qumran, a pergunta que se põe é: há evidência arqueológica para a presença de mulheres no assentamento? Jodi Magness afirma que os dados arqueológicos têm sido citados tanto para afirmar como para negar a presença de mulheres em Qumran<sup>205</sup>. Os dados arqueológicos estão contidos em duas categorias: 1) os restos humanos presentes em túmulos no cemitério adjacente ao assentamento de Qumran; e 2) os objetos encontrados no assentamento<sup>206</sup>.

O grande cemitério adjacente a Qumran localiza-se cerca de 30-40 metros a leste do assentamento, está separado deste por um muro no lado oriental e espalha-se pelo topo do platô com extensões (ou “cemitérios secundários”) sobre colinas ao norte, leste e sul; estima-se que o cemitério contenha 1100 a 1200 túmulos, os quais estão marcados por pilhas de pequenas pedras com uma grande pedra tumular em cada extremidade<sup>207</sup>.

No caso específico de Qumran, às vezes torna-se difícil determinar o sexo dos restos de esqueletos encontrados em cada túmulo porque devido ao clima quente e a salinidade do solo, provavelmente, “[...] as partes do esqueleto mais

---

<sup>201</sup> SCHIFFMAN, 1995, p. 134.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>204</sup> MAGNESS, 2003, p. 167.

<sup>205</sup> MAGNESS, 2003, p. 167.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 168.

indicativas do sexo, tais como a região pélvica, nem sempre estão preservadas”<sup>208</sup>. Além disso, [...] nem todos os ossos parecem ter sido coletados e salvos no mesmo tempo das escavações”<sup>209</sup>.

Outro problema que condiciona a investigação arqueológica do cemitério adjacente a Qumran é a pequena quantidade de amostra. Dos mais de mil túmulos, apenas quarenta e três foram escavados. Em termos estatísticos, é virtualmente impossível extrair qualquer conclusão baseada em um percentual tão pequeno; um contra ponto a isso seria o fato de a escavação ter sido feita de forma aleatória abrangendo todo o cemitério, de modo que se teria assim uma boa chance da amostra representar demograficamente o todo<sup>210</sup>.

Tendo-se em conta essas problemáticas arqueológicas, dentre outras, Jodi Magness propõe algumas conclusões acerca dos restos de esqueletos presentes no cemitério de Qumran:

1. Não mais do que duas fêmeas adultas (de T22, T24b) se sabe que estão representadas no setor ocidental do cemitério em Qumran.
2. Mais uma (aparentemente sectária) fêmea adulta foi encontrada no Túmulo A, ao norte do lugar (no cemitério norte).
3. Mulheres e crianças predominam na extensão sul. Acredito que Zias está correto em identificá-los como recentes sepultamentos de beduínos. [...]
4. Mesmo com as fêmeas em T22 e T24b, há uma proporção muito maior de homens enterrados no setor ocidental do cemitério.<sup>211</sup>

Diante disso, conforme Jodi Magness, a evidência do setor oriental do cemitério sugere que havia mulheres em Qumran, mas elas representavam uma parte desproporcionalmente menor em relação à população geral; quanto às crianças, a completa ausência de recém-nascidos e crianças nos túmulos escavados no setor oriental é surpreendente dado o alto índice de mortalidade infantil na antiguidade<sup>212</sup>. Portanto, “apesar do pequeno número da amostra, esta evidência sugere que a comunidade de Qumran não incluía famílias”<sup>213</sup>.

No que diz respeito à segunda categoria dos dados arqueológicos, a saber, os objetos encontrados em Qumran – objetos esses que teriam sido usados ou

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>211</sup> MAGNESS, 2003, p. 172-173. Geza Vermes teria sugerido que os poucos esqueletos femininos encontrados representariam sectárias que participavam da cerimônia anual da Renovação da Aliança e que teriam perecido enquanto estavam lá (*Apud* MAGNESS, 2003, p. 185).

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 173.

pertencidos exclusivamente a mulheres –, a evidência arqueológica sugere apenas que houve uma presença feminina mínima em Qumran<sup>214</sup>. De forma sintética, eis o que Jodi Magness afirma sobre esse ponto:

[...] os objetos de gênero, publicados e identificáveis, associados com o assentamento sectário em Qumran consistem em um tortual e não mais do que quatro pérolas. Esta evidência corresponde com aquela do cemitério, que atesta a presença de mulheres, mas somente muito minimamente. A evidência do lugar é, naturalmente, sugestiva em vez de definitiva [...]. É impossível provar *com base na evidência arqueológica sozinha* que mulheres não estavam presentes e ativas em várias capacidades (como padeiras e cozinheiras, oleiras, trabalhadoras agrícolas, etc.).<sup>215</sup>

Para finalizar essa discussão sobre a presença ou não de mulheres na comunidade de Qumran é oportuno citar ainda um pensamento de Lawrence Schiffman em prol da tese de que os sectários vinculados à comunidade de Qumran e regidos pela *Serek hayahad* não eram celibatários.

Corroborando o que se discutiu no primeiro capítulo sobre a natureza do assentamento de Qumran (se era um assentamento agrícola – *villa rustica* –, uma fortaleza ou um assentamento sectário), onde foi alegado que o assentamento era uma espécie de “centro comunitário”, Schiffman pensa que o assentamento era o centro de um grupo maior disseminado por todo Israel. Eis seu pensamento:

Nas localidades regionais, era possível proceder somente pelos dois primeiros passos no noviciado, e somente indo ao centro de Qumran e completando os estudos requisitados poder-se-ia entrar completamente na seita. Uma vez que essa etapa requeria estudo concentrado, os sectários podem ter deixado suas esposas e famílias por períodos de tempo a fim de cumprir a meta. Após a conclusão de seu noviciado, eles estavam livres para voltar para casa. Portanto, somente apenas assentados permanentes em Qumran, provavelmente poucos em número, teriam tido famílias vivendo no local – por isso, as poucas mulheres e crianças enterradas nas sepulturas de Qumran.<sup>216</sup>

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 175-176.

<sup>215</sup> MAGNESS, 2003, p. 178-179. Dizer que havia de fato mulheres em Qumran, a partir da evidência dos objetos encontrados, seria um “argumento do silêncio”, mas ainda assim um argumento impressionante, uma vez que em outros locais contemporâneos a Qumran e localizados no mesmo deserto da Judéia é certo ter havido a presença de mulheres (MAGNESS, 2003, p. 179).

<sup>216</sup> SCHIFFMAN, 1995, p. 135.

E quanto aos terapeutas que viviam no Egito, como eles consideravam a família e o casamento? Pelo fato de haver apenas uma fonte textual que trate dos terapeutas, a discussão limitar-se-á, naturalmente, ao que Fílon relata em *De vita contemplativa*.

A análise das poucas passagens nas quais Fílon discorre sobre a posição dos terapeutas em relação à família mostra, inquestionavelmente, que entre os terapeutas não havia uma regra prescrevendo o celibato. Antes da análise das passagens referidas, eis como Fílon – após afirmar que a meta do terapeuta é obter uma visão do Deus vivo (*De vita contemplativa II, 11*)<sup>217</sup> – descreve o processo de “tornar-se um terapeuta”:

Mas eles que se aplicam a esse tipo de adoração, não porque são influenciados a assim proceder por costume, nem pelo conselho ou recomendação de quaisquer pessoas, mas porque eles são levados por um certo amor celeste, cedem ao entusiasmo, comportando-se como tantos festeiros nos mistérios bacantes ou coribantes, até que vejam o objeto que eles têm estado desejando ardentemente (*De vita contemplativa II, 12*).<sup>218</sup>

É por livre escolha, então, segundo Fílon, que o indivíduo se tornava terapeuta. Logo após essa passagem, Fílon descreve como os “candidatos a terapeutas” se desvinculavam da vida ordinária, motivados pelo desejo de viverem de forma abençoada e imortal por pensarem que a vida mortal já havia chegado a seu termo: “[...] eles deixam suas posses para seus filhos ou filhas, ou talvez para outros parentes, dando-lhes sua herança com alegria voluntária; e aqueles que não têm parentes dão sua propriedade aos seus companheiros ou amigos [...]”<sup>219</sup>. Essa citação mostra que antes de entrarem na “seita dos terapeutas”, esses indivíduos viviam em família, com esposas e filhos.

No que concerne às mulheres, Fílon fala sobre como elas se enquadravam na “família dos terapeutas” em duas passagens, além da menção feita logo no início do seu tratado, onde aparece a denominação “terapeutrides”, as mulheres terapeutas. Em *De vita contemplativa (III, 32)* lemos o seguinte:

E este santo espaço comum no qual eles todos se reúnem no sétimo dia é um circuito duplo, estando separado parcialmente no

---

<sup>217</sup> YONGE, 2008, p. 699.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 699.

<sup>219</sup> *De vita contemplativa (II, 13)* in YONGE, 2008, p. 699.

apartamento dos homens e parcialmente em uma câmara para as mulheres, pois as mulheres também, de acordo com a maneira usual de lá, formam uma parte da audiência, tendo os mesmos sentimentos de admiração que os homens, e tendo adotado a mesma seita com igual deliberação e decisão [...].<sup>220</sup>

Anteriormente, viu-se que os documentos vinculados à comunidade de Qumran não contêm explicitamente menção a respeito da participação efetiva das mulheres nas práticas religiosas da comunidade. Essa notável diferença de postura das mulheres entre os terapeutas e os sectários de Qumran se estendia a todo o judaísmo da época, uma vez que à mulher não era dado o direito de instrução; a ela cabia servir o marido e os filhos e ocupar-se dos afazeres domésticos<sup>221</sup>.

Em outra passagem de seu tratado sobre os adeptos da vida contemplativa, os terapeutas, Fílon fornece mais informações sobre a participação feminina nessa seita:

E as mulheres também participam deste banquete, a maior parte delas, embora velhas, são virgens em relação a sua pureza (não de fato por necessidade, como algumas das sacerdotisas entre os gregos são, que têm sido compelidas a preservar sua castidade mais do que elas teriam feito por sua própria vontade), mas a partir de uma admiração e amor à sabedoria, com a qual elas desejam passar suas vidas, em virtude da qual elas são indiferentes aos prazeres do corpo, desejando não uma prole mortal, mas uma imortal, a qual a alma que está ligada a Deus é a única capaz de produzir por si mesma e de si mesma, o Pai tendo semeado nela raios de luz apreciáveis somente pelo intelecto, por meio do qual ela será capaz de perceber as doutrinas da sabedoria.<sup>222</sup>

A opção de manter-se virgem em nome do amor à sabedoria vai de encontro ao preceito religioso judaico “sede fecundos, multiplicai-vos”. Fílon afirma que os adeptos da vida contemplativa estavam em muitos lugares<sup>223</sup>. Assim, é concebível que uma mulher nascida em um contexto diferente do povo judeu pudesse abraçar esse estilo de vida sem enfrentar oposições. Seja como for, é indiscutível a diferença de consideração e liberdade entre as mulheres terapeutas e as que viviam sob as regulamentações do *Documento de Damasco* e da *Regra da Comunidade*.

---

<sup>220</sup> YONGE, 2008, p. 701.

<sup>221</sup> LELOUP, 2004, p. 46.

<sup>222</sup> *De vita contemplativa* (VIII, 68) in YONGE, 2008, p. 704.

<sup>223</sup> *De vita contemplativa* (III, 21) in YONGE, 2008, p. 700.

### 3.2 O sectarismo judaico no período tardio do Segundo Templo

Antes de adentrar propriamente em uma discussão que trate de dados históricos referentes ao judaísmo no período do Segundo Templo faz-se necessário ter a compreensão da singularidade do objeto de estudo quanto à prática de registro histórico. Eis um passo muito elucidativo:

A ausência de textos históricos característicos dentre os Manuscritos do Mar Morto não nos surpreende. Nem no período intertestamentário nem nos primórdios dos tempos bíblicos o registro da história, como nós o entendemos, era um ponto forte entre os judeus. Os cronistas não estão preocupados com as informações dos fatos passados mas com sua importância religiosa. [...] Somente as memórias de *Esdras* e *Neemias* e as narrativas das antigas histórias dos reis de Israel e Judá, nos *Livros das Crônicas*, é que pertencem ao gênero histórico.<sup>224</sup>

O desinteresse do povo judeu antigo em registrar informações de acontecimentos históricos parece justificar-se pela primazia dada ao significado religioso e moral que poderia ser extraído a partir dos eventos cotidianos, isso visando à construção de prognósticos concernentes ao futuro mesmo do povo. O interesse em saber o que o futuro reservava fez surgir “[...] as especulações escatológicas, as visões apocalípticas do final dos tempos [...], e as anunciações do supremo triunfo da verdade e da justiça, em um futuro reino de Deus”<sup>225</sup>.

A temática apocalíptica está muito presente nos textos de Qumran, contudo, no que diz respeito a dados históricos da própria comunidade, o que os documentos do Mar Morto proporcionam “[...] são fragmentos, que nem mesmo com a ajuda dos dados arqueológicos de Qumran se tornam uma narrativa consistente e contínua”<sup>226</sup>. Portanto, é preciso recorrer a fontes externas para que se tenham dados que possibilitem não só o entendimento da constituição histórica do próprio movimento, mas também da conjuntura histórica e social do período intertestamentário do judaísmo do Segundo Templo.

Nomeadamente, duas fontes até certo ponto contemporâneas ao movimento se destacam: o historiador judeu helenizado Flávio Josefo e o filósofo judeu também helenizado Fílon de Alexandria. “É somente com a ajuda da maior tela pintada por

---

<sup>224</sup> VERMES, 2008, p. 78, grifos do autor.

<sup>225</sup> VERMES, 2008, p. 78.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 78.

estes antigos sábios que lugares podem ser encontrados pelas indicações históricas, muitas vezes enigmáticas, contidas nos Manuscritos”<sup>227</sup>.

Embora as obras desses autores tenham sido escritas em grego para um público greco-romano – e com isso correndo-se o risco de perda do significado “real” das ideias e do “espírito” dos judeus, por estes estarem inseridos em uma cultura de tradições muito diferentes do mundo greco-romano – é inegável o valor dos registros de Fílon e de Josefo para a compreensão do contexto histórico, social, político e religioso da fase intertestamentária.

O período do Segundo Templo abrange desde o século VI a.C., precisamente 516 a.C. data em que o templo de Jerusalém foi reconstruído, até o século I d.C. quando a cidade sagrada de Jerusalém foi destruída pelos romanos no ano 70 de nossa era.

A análise das ideias e das práticas religiosas do judaísmo durante o período do Segundo Templo possibilita uma melhor compreensão do contexto no qual os essênios e os terapeutas se situavam bem como das motivações e dos propósitos dessas correntes judaicas. Mudanças muito significativas estão presentes no judaísmo do Segundo Templo em relação às concepções da tradição religiosa judaica antecedente a esse período. Portanto, não seria correto isolar os sectários de Qumran do contexto judaico mais amplo do período tardio do Segundo Templo<sup>228</sup>.

Em termos sociais, o período histórico denominado “Segundo Templo” caracteriza-se pela dominação militar e política, com repercussões que chegaram a atingir o âmbito religioso, que o povo judeu sofreu por parte de outras nações durante cerca de seis séculos. “Somente por um breve tempo no final do segundo e início do primeiro século a.C. eles [o povo judeu] tiveram seu próprio estado independente, o qual continuou a existir sob a sombra de poderes muito maiores”<sup>229</sup>.

Conforme Shaye Cohen,

Em 587 [a.C.], Jerusalém e seu templo foram destruídos e o reino não mais existia. Com a conquista da Babilônia pelos persas em 539 a.C., os judeus foram autorizados pelo conquistador, Ciro o Grande, a retornar para sua pátria. Alguns deles se aproveitaram de sua oferta. Pelo menos duas levadas de judeus babilônicos retornaram à

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>228</sup> FLUSSER, 2007.

<sup>229</sup> VANDERKAM, 2001, p. 01.

terra da Judeia durante 530 e 520 a.C. Após algumas complexas e acirradas brigas com a comunidade daqueles que nunca tinham sido exilados, os judeus reconstruíram o templo e o consagraram em 516 a.C.<sup>230</sup>

A organização social dos judeus antes do Segundo Templo era tribal. Nesse sistema tribal, um estrangeiro não poderia ser inserido na estrutura de governo. O pertencimento à tribo, os direitos advindos da nacionalidade como a posse de terra, por exemplo, dependiam do nascimento. A permissão concedida por Ciro aos judeus para que saíssem da Babilônia fez com que a organização social israelense sofresse modificações que tiveram influência direta na própria concepção de judaísmo. Eis o que ocorreu:

Toda a estrutura tribal tinha sido destruída. Muitos judeus não retornaram a terra de Israel, mas permaneceram na Babilônia; mais tarde, muitos judeus deixaram a terra de Israel para viver por toda a bacia mediterrânea. Como resultado dessas mudanças, o judaísmo gradualmente definiu-se a si mesmo mais como uma religião do que como uma nacionalidade. Criou-se a instituição da *conversão*, que permitia estrangeiros ser admitidos na “cidadania”. Como religião, o judaísmo proibia todos os casamentos entre judeus e não-judeus, uma proibição desconhecida a Israel pré-exílica.<sup>231</sup>

O impacto das modificações estruturais no modo de ser e pensar do “povo judeu” ocorridas na era do Segundo Templo foi de tal ordem e relevância que, conforme afirma Shaye Cohen, “as práticas, ideias e instituições que foram elaboradas durante o período do Segundo Templo formaram e ainda formam a base da religião conhecida como judaísmo”<sup>232</sup>. O “judaísmo religião” do período do Segundo Templo apresentou inovações em vários aspectos, como a forma de adoração ao Deus único e supremo, a ressignificação da justiça divina e a marcante concepção de “religião do livro”<sup>233</sup>.

Para melhor se compreender os determinados acontecimentos históricos e religiosos que este trabalho propõe investigar é preciso saber que o longo período do Segundo Templo está dividido em três fases: a persa, a helênica e a romana. É de especial interesse, nesse contexto do Segundo Templo, a fase de dominação

---

<sup>230</sup> COHEN, 2006, p. 01.

<sup>231</sup> COHEN, 2006, p. 09, grifo do autor.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 08.

<sup>233</sup> Essas inovações e outras práticas que surgiram e se consolidaram no período do Segundo Templo serão objeto de análise posterior. Resolveu-se citá-las logo no início do capítulo a fim de ter-se uma visão geral dos aspectos principais que configuraram o judaísmo no Segundo Templo.

helênica e a fase de dominação romana sobre o povo judeu, precisamente a partir do controle selêucida que se iniciou no século II a.C.<sup>234</sup>

Na fase helênica e na fase romana ocorreram revoltas em favor da independência judaica. Tais revoltas tiveram um caráter político e também religioso. No entanto, antes de proceder ao exame específico dessas duas fases é pertinente tecer considerações acerca do judaísmo antes e depois da construção do Segundo Templo. Seguindo a linha histórica, deve-se começar a investigação pela fase persa. Essa fase compreende o período entre 538-332 a.C. Durante esses dois séculos, os judeus viveram sob o domínio de monarcas persas e sofreram influências que causaram mudanças em sua estrutura social e religiosa. Sob o domínio persa,

[...] a Judéia era uma província semi-autônoma da quinta satrapia ('além do rio', isto é, além do Eufrates, olhando-se da Pérsia). Tinha uns dois mil quilômetros quadrados de superfície e tinha como centro a cidade-templo de Jerusalém. O sumo sacerdote e seu Conselho que dirigiam o país, sob o controle do governante persa, tinham de levar em conta a influente comunidade judaica deixada na Mesopotâmia, a hostilidade dos samaritanos e os poderosos xeques judaicos da Amanítida, os tobíadas. A qualidade do domínio persa jamais foi questionada na tradição judaica.<sup>235</sup>

Uma das inovações mais importantes que surgiu durante a fase persa foi a criação, de fato, da teocracia, a qual permaneceria posteriormente como ponto ideal de referência. No âmbito religioso, o culto a IHHW era absoluto e excluía qualquer outro. O estudo da Lei, a *Torá*, era fator marcante que distinguia as pessoas no meio social fora da classe dos sacerdotes e “[...] a devoção já não se confinava a cerimônias no templo”<sup>236</sup>.

Em termos de assimilação e incorporação de ideias e crenças estrangeiras à mentalidade judaica é preciso considerar, dentre outras coisas, que, durante o período em que judeus viveram sob a influência e o domínio persa havia um contato direto e pessoal dos magos persas com judeus comuns<sup>237</sup>. Esse contato, muito provavelmente, possibilitou o surgimento de uma nova maneira de compreensão por

---

<sup>234</sup> A primazia dada às fases helênica e romana em relação à fase persa justifica-se pela razão de o “essenismo” ter surgido – pelo menos no que parece ser o consenso maior entre os autores – durante a fase de dominação helênica e ter visto parte de seu desenvolvimento e o seu término durante a fase de dominação romana. Contudo, isso não significa que a fase persa não será comentada.

<sup>235</sup> FINLEY, 1998, p. 361.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>237</sup> *Ibid.*

parte daqueles determinados judeus que estiveram expostos aos conhecimentos dos magos.

Além disso, outra consequência do contato de judeus com o mundo persa antigo diz respeito ao “[...] agudo dualismo do chamado *Manual de Disciplina*, um dos manuscritos do Mar Morto (século II a.C.?), possivelmente deve algo à influência de Zoroastro”<sup>238</sup>. De forma geral e “conclusiva”, M. I. Finley pensa que

A influência iraniana no judaísmo e no cristianismo primitivo indubitavelmente foi exagerada por alguns eruditos, mas não era desprezível, embora seja difícil determinar sua data. Talvez remonte ao domínio persa sobre a Palestina; ou talvez seja uma circunstância concomitante à difusão do prestígio dos magos sobre o mundo helenístico.<sup>239</sup>

A compreensão dos aspectos históricos e religiosos da fase helênica (332-62 a.C.) requer a análise de questões preliminares que são fundamentais para a abordagem da vida dos judeus nesse período específico de sua história. A principal questão é a natureza variada das fontes históricas. Essa variação carrega as perspectivas dos diferentes contextos sociais de seus respectivos autores. Para se ter uma melhor ideia do teor dessa complexidade é oportuno saber o que está no “pano de fundo” da composição dos escritos de Flávio Josefo, a mais importante fonte histórica do período tardio do Segundo Templo; pelo menos quatro pontos precisam ser levados em conta:

Primeiro, porque Josefo preserva as visões de autores estrangeiros que escrevem sobre os judeus a partir de fora. Segundo, ele fez uso de fontes helênico-judaicas e até mesmo chegou a aceitar algumas de suas posições. Terceiro, ele reflete as ideias e crenças de seu meio judaico, isto é, dos sábios; e quarto, sua audiência não é judaica e ele apresentou seu material em uma forma que eles pudessem entender.<sup>240</sup>

Algo similar ocorre também com fontes oriundas do mundo grego e do mundo romano que discutiam os judeus. Mesmo desconsiderando-se uma possível atitude antissemita da parte desses estudiosos, eles não seriam capazes de obter um

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 362, grifo nosso.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>240</sup> FLUSSER, 2009, p. 06, tradução nossa.

profundo entendimento do pensamento judeu. Outra fonte muito importante desse período é Fílon de Alexandria, também judeu como Flávio Josefo.

O pensamento de Fílon contém uma mistura de ideias gregas com um genuíno pensamento judeu, e, assim sendo, seus escritos judaico-helênicos não podem ocupar um lugar central na discussão<sup>241</sup>. A respeito de livros apócrifos da própria tradição judaica, nos quais se incluem os textos de Qumran, também se pode dizer que eles são fontes periféricas, uma vez que

A maior parte desta literatura está enraizada em círculos apocalípticos que não refletem os pontos de vista da corrente principal do judaísmo. Alguns dos textos apócrifos – Jubileus, I Enoque, os Testamentos dos Patriarcas – surgiram a partir do mesmo movimento espiritual e religioso que a comunidade de Qumran. A maioria dos estudiosos identifica a seita de Qumran com os essênios, um grupo atestado nos escritos de Josefo e Fílon. Os escritos de Qumran, os Manuscritos do Mar Morto, são, então, sectários por natureza e revelam somente certos aspectos do judaísmo do Segundo Templo.<sup>242</sup>

A análise de fontes que não são sectárias e que se enquadram na corrente principal do judaísmo do Segundo Templo também não proporciona um material satisfatório a ponto de receber o status de “referência inquestionável e suficiente”. A “Sabedoria de Ben Sira” bem como a literatura talmúdica e a midráshica são fontes de tal qualidade. Embora não sectária, a “Sabedoria de Ben Sira” representa a visão de um único homem que pertencia a círculos sociais definidos. Já a literatura talmúdica e a midráshica apresentam “[...] poucas declarações históricas de sábios do Segundo Templo preservadas neste corpus, e menos ainda de sábios do período helenista”<sup>243</sup>.

Por tudo isso, faz-se necessário ter em mente que

[...] as fontes históricas existentes para o estudo do judaísmo do Segundo Templo revelam distintos e diferentes aspectos do período. Tanto que, um estudioso, especializando-se em um conjunto de fontes, pode chegar a conclusões diferentes que as de um colega investigando outro conjunto de fontes.<sup>244</sup>

---

<sup>241</sup> *Ibid.*

<sup>242</sup> FLUSSER, 2009, p. 07.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 07.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 07.

Partindo-se da consciência da complexidade inerente ao estudo do judaísmo durante o período do Segundo Templo e atendo-se à ideia de que os diversos gêneros literários do Segundo Templo são expressões de uma perspectiva religiosa única e subjacente – que difere da visão do período bíblico – proceder-se-á a análise de determinadas características, sobretudo as de natureza religiosa, que marcaram a elaboração conceitual e a vivência do povo judeu no pós-exílio.

A visão de mundo judaica única de então, que poderia ser figurada como uma seiva alimentadora dos variados ramos sectários da grande árvore do judaísmo do Segundo Templo, liga-se diretamente à crença central, presente nesse período, segundo a qual se considerava

[...] a totalidade do povo judeu como um todo orgânico, quase como um único corpo que foi escolhido por Deus. [...] As comunidades religiosas individuais que proliferaram durante este período emergiram desta abrangente visão de santidade de Israel, apesar de cada grupo ter estabelecido suas próprias maneiras para viver uma vida de santidade e visse a si mesmo como o *verus Israel*.<sup>245</sup>

Se, por um lado, alguns grupos de acordo com suas próprias convicções se consideravam o “verdadeiro Israel”, nada mais previsível que, por outro lado, os demais grupos que não seguiam as mesmas diretrizes dos “grupos verdadeiros” fossem vistos como desviados do caminho reto ou, no mínimo, como fracassados no cumprimento das altas aspirações de santidade que um judeu deveria almejar. Ora, sendo esse o caso, então

[...] foi o conceito de santidade judaica inclusiva que engendrou as cisões religiosas dentro do povo judeu. Essas cisões levaram ao aumento das tensões entre facções beligerantes e ocasionalmente a cismas políticos dentro da população mais ampla, e eventualmente a perseguições e guerra civil.<sup>246</sup>

De forma paradoxal e mesmo irônica, uma ideologia baseada na unidade fomentou tendências separatistas. A manifestação visível mais extrema dessa consequência separatista parece ter tido sua forma na seita de Qumran, uma vez que o grupo qumrânico via-se a si mesmo como o “verdadeiro Israel” merecedor de

---

<sup>245</sup> FLUSSER, 2009, p. 08, grifo do autor.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 08.

ter existência assegurada por Deus, enquanto que, segundo o que está escrito em um passo da *Regra da Comunidade*, os outros segmentos do mundo judaico eram

[...] vaidade, pois são vaidade todos aqueles que não conhecem sua aliança. E a todos os que desprezam a sua palavra os fará desaparecer do orbe; todas as suas obras são impurezas diante dele, e há impureza em todos os seus bens (1QS V, 19-20).<sup>247</sup>

De acordo com Flávio Josefo, em *Antiguidades Judaicas* (XIII, V, 9, § 171), por volta do ano 140 a.C. durante o reinado de Jônatas o sumo sacerdote, três seitas judaicas se destacavam e “[...] tinham opiniões diferentes a respeito das ações humanas; uma era chamada a seita dos fariseus, outra a seita dos saduceus, e a outra a seita dos essênios”<sup>248</sup>. O termo grego usado por Josefo que se traduz por “seita” é αἵρεσις (*hairesis*)<sup>249</sup>, que pode ser entendido como “escola” (grupo de pessoas) ou “escola de pensamento” (grupo de ideias)<sup>250</sup>.

Esse entendimento preliminar é necessário para que não se cometa um erro conceitual de natureza anacrônica, ou seja, pensar “seita” em sentido depreciativo e herético. De forma sintética, seguimos o pensamento de Shaye Cohen segundo o qual uma seita é “[...] um pequeno grupo organizado que se separa de um corpo religioso maior e afirma que ele sozinho encarna os ideais do grupo maior porque ele sozinho entende a vontade de Deus”<sup>251</sup>.

Ainda segundo Shaye Cohen, pelo menos a partir de cinco aspectos uma seita se caracteriza como tal:

- 1) Ser pequena o suficiente para que seja distinta de um corpo religioso maior;

---

<sup>247</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 52.

<sup>248</sup> WHISTON, 2009, p. 346. Além dessas três seitas centrais, havia outras durante o período entre os Macabeus e a destruição do Templo em 70 d.C. Nomeadamente, dentre as seitas “periféricas” estavam os zelotes, os samaritanos e os terapeutas. Acerca dos terapeutas residentes no Egito, em especial, cabe-se destacar que eles se tratam da única exceção de uma seita judaica existente fora da “terra mãe”, a Palestina.

<sup>249</sup> O termo também pode significar “escolha”, “tomada de decisão para si mesmo”, conforme LIDDELL-SCOTT (1945). Em relação às escolas de pensamento, isso poderia significar a eleição de um determinado grupo para si mesmo.

<sup>250</sup> COHEN, 2006.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 120.

- 2) Ser organizada, tendo uma estrutura administrativa, um processo de iniciação para novos membros, regras de conduta e a ameaça de expulsão para membros recalcitrantes;
- 3) Ter se separado da comunidade, seja na forma de fugir para o deserto ou lugares isolados, ou mesmo vivendo *entre*, mas não *com* os não-sectários<sup>252</sup>;
- 4) Afirmar que só ela encarna realmente os ideais do grupo maior, atribuindo-se, assim, o status de “única seita verdadeira”;
- 5) Afirmar que só ela compreende, e, portanto, segue corretamente, a vontade de Deus<sup>253</sup>.

A respeito das três principais seitas ou “escolas de pensamento” do judaísmo do Segundo Templo conforme descritas por Flávio Josefo é possível estabelecer, basicamente, três áreas nas quais essas seitas diferem umas das outras, os fariseus em relação aos saduceus e esses dois em relação aos essênios. As três áreas distintivas são a filosofia, posição social e política, e modo de vida.

Acerca dos fariseus, afirma-se que eles teriam derivado seu nome do termo hebraico *perushim*, que significa “separado”. Além de possivelmente o termo ter sido usado de forma pejorativa pelos seus oponentes, a designação “[...] provavelmente se refere à sua separação auto-imposta da comida ritualmente impura e das mesas do povo comum”<sup>254</sup>. Já quanto aos saduceus, eles teriam derivado seu nome de Zadok, que foi o sumo sacerdote do templo de Jerusalém no tempo do rei Salomão (séc. X a.C.). “A família de sumo sacerdotes zadoquitas serviu na liderança do sacerdócio por todo o período do Primeiro Templo [...]”<sup>255</sup>.

Na área filosófica, os temas centrais giravam em torno do destino, do livre arbítrio e da imortalidade. Perguntava-se se havia ou não intervenção divina nos afazeres humanos e até que ponto o ser humano era livre para tomar decisões e

---

<sup>252</sup> Referindo-se diretamente à comunidade de Qumran, Cohen afirma que “[...] uma teologia dualista, que divide o reino sobrenatural entre Deus e Satã [...], espelha uma perspectiva social dualista, que divide a humanidade entre os filhos da luz e os filhos das trevas” (COHEN, 2006, p. 121).

<sup>253</sup> Esta quinta característica se baseia em pelo menos três condições: “Uma seita pode alegar que ela ou seu líder participa de uma nova revelação de Deus que era desconhecida ou não apreciada pelos leigos. Ou ela pode alegar que é a portadora de uma antiga tradição, ou que redescobriu a verdadeira religião que fora esquecida ou corrompida pela maioria. Ou ela pode alegar que somente ela propriamente entende as escrituras sagradas ou que somente ela selecionou corretamente os livros que pertencem ao cânon” (COHEN, 2006, p. 122).

<sup>254</sup> SCHIFFMAN, 1995, p. 76.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 74.

determinar o seu próprio futuro. Além disso, o debate sobre a imortalidade da alma ligava-se diretamente à questão da justiça divina e as consequentes recompensas ou punições inerentes à mesma. Na área da filosofia,

Josefo explicitamente compara os fariseus com os estoicos e os essênios com os pitagóricos, e implicitamente compara os saduceus com os epicuristas. Os saduceus não atribuem ao “destino” qualquer papel nos assuntos humanos, e negam tanto a imortalidade da alma como a ressurreição; os essênios atribuem todas as ações humanas ao poder do destino e acreditam tanto na imortalidade como na ressurreição; os fariseus adotam um meio termo, atribuindo poder tanto ao destino como ao livre arbítrio humano, e acreditando na imortalidade e ressurreição (mas aparentemente em uma maneira diferente dos essênios – este ponto não é claro).<sup>256</sup>

No que concerne à área da posição social e política,

Os essênios nunca aparecem como um grupo político, embora indivíduos essênios sejam ocasionalmente mencionados. [...] Os fariseus têm “a completa confiança das massas”. [...] Os fariseus “são extremamente influentes entre as massas; e todas as orações e ritos sagrados da adoração divina são executados conforme a exposição deles [...]”. Os saduceus são apoiados apenas pelo “povo da posição mais alta”. Os fariseus, que no tempo de Herodes somavam seis mil, são o partido das massas, enquanto os saduceus são o partido da aristocracia. [...] Os essênios, que somavam somente quatro mil, aparentemente não eram, afinal, um partido político.<sup>257</sup>

Já quanto ao modo de vida, em síntese os essênios se caracterizavam pela vida ascética e piedosa, e, segundo Flávio Josefo em *Antiguidades Judaicas* (XIII, X, 6, § 297),

Os fariseus entregaram ao povo um grande número de observâncias pela sucessão de seus pais, as quais não estão escritas na lei de Moisés; e por essa razão é que os saduceus rejeitam-nos e dizem que devemos estimar aquelas observâncias obrigatórias que estão na palavra escrita, mas não devemos observar o que é derivado da tradição de nossos antepassados.<sup>258</sup>

---

<sup>256</sup> COHEN, 2006, p. 138-139. É preciso ter em mente que Josefo escreveu em grego justamente com o propósito de falar para um público não-judeu a respeito das seitas judaicas; daí a comparação feita entre as “escolas de pensamento” judaicas e as escolas filosóficas de orientação helênica.

<sup>257</sup> COHEN, 2006, p. 140.

<sup>258</sup> WHISTON, 2009, p. 355.

Ainda para a reflexão a respeito do sectarismo judaico no período do Segundo Templo é pertinente citar mais dois pensamentos. O primeiro pensamento é de Lawrence H. Schiffman:

As principais seitas da época do Segundo Templo participaram do fermento religioso e político por toda sua existência. O resultado desse fermento eventualmente determinaria o futuro do judaísmo. A falha da Grande Revolta e a destruição do templo em 70 d.C. resolveram de uma vez por todas algumas das questões mais voláteis. Os saduceus perderam sua base de poder; os essênios e a seita do mar Morto foram fisicamente dizimados; o extremo apocalipticismo tinha sido desacreditado. Só a abordagem farisaica foi deixada para acomodar-se à regra romana e à adoração pós-templo, em tempo tornando-se o judaísmo conhecido hoje.<sup>259</sup>

E o segundo pensamento é de Shaye Cohen:

O sectarismo é a culminância da democratização do judaísmo. Sua meta essencial era preencher a lacuna entre a humanidade e Deus através da prática constante dos mandamentos da Torá e da total imersão na contemplação de Deus e de suas obras. A piedade sectária suplanta ou suplementa o culto no templo através da oração, do estudo das escrituras e das purificações, e rejeita ou dilui o poder do sacerdócio.<sup>260</sup>

Esse pensamento vincula-se diretamente ao desenvolvimento mais importante que o judaísmo do Segundo Templo proporcionou: a democratização da religião. A comparação da prática religiosa efetivada no período pré-exílico com a realizada após o exílio na Babilônia clarifica e põe em relevo a magnitude das mudanças pelas quais o judaísmo passou. A análise comparativa de alguns elementos essenciais da religião judaica antiga permite ao pesquisador perceber transformações significativas.

Um desses elementos era o templo, que era a instituição central de adoração no período pré-exílico e o sacrifício de animais era o aspecto central do culto. Ainda nesse contexto, o indivíduo israelita detinha um papel secundário em relação ao que os sacerdotes realizavam na condição de serem as únicas pessoas autorizadas a entrar na área reservada aos sacrifícios. Eram os sacerdotes que oficiavam em favor do povo de Israel. Já durante a era do Segundo Templo,

---

<sup>259</sup> SCHIFFMAN, 1995, p. 81.

<sup>260</sup> COHEN, 2006, p. 165.

[...] o templo foi suplementado pela sinagoga, uma instituição leiga; o culto sacrificial foi suplementado pela oração, uma prática cultural aberta a todos; e o sacerdote foi suplementado pelo escriba, o professor instruído.<sup>261</sup>

Assim sendo, a democratização da religião projetava como meta a ser alcançada pelo povo judeu a santificação da vida diária em todos os seus pormenores. A ideia de servir a Deus apenas em determinadas condições e lugares deu lugar ao esforço prático de buscar servir a Deus em toda ação realizada e em todo momento vivido. Conforme Shaye Cohen, no novo padrão de vivência religiosa judaica “[...] o regime de estudo, oração, ritual e ética não era incumbido sobre alguma elite sacerdotal ou monástica, mas sobre a comunidade inteira. Todos os judeus (homens) eram igualmente obrigados”<sup>262</sup>.

Como não poderia ser de outro modo, essas mudanças tocaram na própria definição e entendimento do que era ser judeu. Durante o Segundo Templo, especificamente após a revolta macabéia, como os judeus entendiam sua religião? O novo entendimento fez com que a “essencialidade” do judaísmo estivesse mais vinculada às práticas realizadas pelo povo judeu do que propriamente a um conjunto de crenças. Contudo, isso não quer dizer que não havia um conjunto de crenças básicas norteadoras e fundamentais que caracterizavam o indivíduo judeu. Nesse sentido, era provável que

[...] todos aqueles que eram conhecidos como judeus e que se chamavam a si mesmos judeus, acreditavam no Deus único que criou o mundo, escolheu os judeus para serem os portadores de sua mensagem, revelou sua vontade a Moisés (e aos profetas) e controla os eventos do mundo em geral e dos judeus em particular.<sup>263</sup>

Embora esses “princípios teológicos” que definiam a concepção religiosa de um judeu parecessem inquestionáveis, elas eram objeto de diversas interpretações, e mais, segundo Cohen, “[...] ninguém na antiguidade pensava promover qualquer interpretação única ou conjunto de interpretações como exclusivamente corretas”<sup>264</sup>. Disso se pode concluir, certamente, que não havia um consenso absoluto sobre a definição de credo do judaísmo.

---

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>263</sup> COHEN, 2006, p. 98.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 98.

O ponto de maior relevância em toda essa discussão acerca do que é mais essencial para “ser judeu” repousa sobre a relação entre a teologia e a práxis. Citando como exemplo o agrupamento qumrânico, Shaye Cohen afirma categoricamente que a prática, não a teologia,

[...] determinava as linhas fronteiriças dentro da comunidade judaica. [...] Os judeus de Qumran criticavam não a teologia de seus correligionários, mas o modo de vida deles, especialmente seu calendário, suas regras de pureza e sua administração do templo.<sup>265</sup>

Dada a amplitude das inúmeras práticas executadas pelos antigos judeus, os quais regulamentavam suas respectivas seitas de acordo com as interpretações dos princípios fundamentais do judaísmo, tecer-se-á considerações apenas sobre alguns aspectos da práxis judaica do Segundo Templo.

Segundo David Flusser, a pureza ritual foi a principal causa defendida pela maior parte das comunidades religiosas judaicas da fase helenista do Segundo Templo. Indo além da área do Templo, os rigores da pureza

[...] espalharam-se por toda a sociedade judaica, desempenhando o mesmo papel na observância religiosa diária que seria mais tarde atribuída a restrições dietéticas, *kashrut*. Há, todavia, uma importante diferença entre pureza e leis dietéticas, na medida em que a última aplica-se igualmente a todos os judeus, enquanto a adoção da primeira – ao menos fora da área do Templo – era uma questão de escolha pessoal.<sup>266</sup>

No que se refere especificamente à comunidade de Qumran, a severa observância de rituais de pureza compreendiam não só o aspecto material (uma substância impura), mas também a dimensão espiritual (os pecados). A respeito disso, são muito elucidativas duas passagens da *Regra da Comunidade*.

A primeira (1QS V, 13-14): “[...] não entre nas águas para participar do alimento puro dos homens de santidade pois não se purificaram, a não ser que se convertam de sua maldade; pois é impuro entre os transgressores de sua palavra”<sup>267</sup>. E a segunda (1QS III, 8-9): “E pelo espírito de retidão e de humildade seu pecado é expiado. E pela submissão de sua alma a todas as leis de Deus é

---

<sup>265</sup> COHEN, 2006, p. 52.

<sup>266</sup> FLUSSER, 2009, p. 09.

<sup>267</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 51.

purificada sua carne ao ser rociada com águas lustrais e ser santificada com as águas de contrição”<sup>268</sup>.

Em duas passagens de dois livros da *Torá* (o “Pentateuco” de Moisés) pode-se encontrar uma maneira prática de aplicação da observância da pureza conforme a Lei. Em *Levítico* (13:46) lê-se que “[...] estando impuro, morará à parte: sua habitação será fora do acampamento”<sup>269</sup>. E em *Números* (5:1-4) lê-se que

lahweh falou a Moisés e disse: “Ordena aos israelitas que excluam do acampamento todo leproso, todas as pessoas enfermas de corrimento ou todo aquele que se tornou impuro devido ao contato com um morto. Homem ou mulher, os afastareis e os colocareis fora do acampamento. Assim os israelitas não contaminarão o seu acampamento, no qual eu habito no meio deles”.

Essa concepção de acampamento – que inclui todos os filhos de Israel, o tabernáculo, os sacerdotes, os levitas e as doze tribos – teve de aguardar a chegada do período do Segundo Templo para que todas as suas implicações fossem atualizadas<sup>270</sup>. A razão maior para que as leis de pureza fossem observadas escrupulosamente justifica-se na medida em que Deus habita no acampamento, conforme a passagem citada de *Números*. Para a maioria dos judeus que viveram no período do Segundo Templo, a observância prática da pureza não ocorreu de modo tão austero quanto, por exemplo, à vivência dos membros de Qumran<sup>271</sup>.

No que toca ao modo de adoração ao Deus único, IHHW, destaca-se o desenvolvimento de um tipo privado de adoração que até então era desconhecido. Essa nova maneira de atividade devocional compreendeu dois aspectos: o estudo da palavra de Deus e as preces diárias, as quais eram realizadas pela elite religiosa. A justificativa para a meditação e o estudo da palavra de Deus não se dava “[...] apenas porque essa atividade ensinaria a conduta que Deus esperava, mas também porque o ato mesmo de estudar era considerado um ato de adoração”<sup>272</sup>.

Ainda sobre a adoração, é importante ressaltar que além da inovação no âmbito da forma, do exercício, houve também uma mudança que afetou o “onde”

---

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>269</sup> Todas as citações bíblicas – incluindo passagens dos livros dos *Macabeus* que serão citadas posteriormente – são extraídas da **Bíblia de Jerusalém**, nova edição, revista e ampliada, Paulus, São Paulo: 2002.

<sup>270</sup> COHEN, 2006.

<sup>271</sup> *Ibid.*

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 09.

adorar. Devido ao surgimento de várias seitas no período do Segundo Templo, o modo exclusivo de realizar-se a adoração a Deus em um único lugar, a saber, o templo de Jerusalém, sofreu “concorrências”. Pensa-se que

A maioria das seitas parece ter argumentado que os sacerdotes eram corruptos e que o templo estava poluído, ou, ao menos, indigno da exclusividade e importância alegada. Cada seita apresentava-se como o verdadeiro templo e seus partidários como os verdadeiros sacerdotes, porque somente a seita sabia como servir a Deus adequadamente.<sup>273</sup>

Além disso, escolas e sinagogas foram construídas por toda a terra de Israel reforçando a quebra do paradigma de estudo e adoração exclusiva em um único lugar. Esses novos redutos de estudo e adoração tornaram-se os locais centrais para as assembleias dos judeus após a destruição do templo de Jerusalém em 70 d.C.

Outra mudança significativa foi o entendimento sobre a “justiça divina”. No contexto da tradição judaica anterior e contemporânea ao período do Segundo Templo aceitava-se como crença geral que Deus, por um lado, recompensava aqueles que eram retos, e, por outro, punia os ímpios. Porém, os métodos ou o “como” Deus recompensava e punia era objeto de discussões. Os desacordos giravam em torno de duas questões: onde a justiça era aplicada (se neste mundo ou no “outro”, pós-morte) e sobre quem (o indivíduo ou a coletividade). Conforme Shaye Cohen:

Israel pré-exílico acreditava que Deus administrava a justiça neste mundo. O reto e o ímpio não eram sempre os destinatários diretos das atenções de Deus, porque Deus poderia recompensar ou punir os seus descendentes em seu lugar (ênfase no coletivo). O judaísmo do Segundo Templo insiste que Deus pune ou recompensa somente aqueles que merecem, e que a conduta de um ancestral de alguém é irrelevante (ênfase no indivíduo). Uma vez que Deus nem sempre parece acertar as contas neste mundo, Ele deve fazê-lo no próximo. O judaísmo do Segundo Templo por isso elaborou complexos esquemas de recompensa e punição após a morte ou no fim dos tempos.<sup>274</sup>

Dentre os complexos esquemas acima aludidos, o de caráter escatológico e messiânico sobressai-se por causa da forte presença dessa crença na comunidade

---

<sup>273</sup> COHEN, 2006, p. 11.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 10.

de Qumran. No judaísmo do Segundo Templo, a ideia era a de que haveria a restauração da cidade de Jerusalém e de seu templo à glória antiga que um dia eles possuíram e o ungido, o messias divino, reinaria poderosamente.

Estreitamente ligada à concepção da justiça divina havia a crença na existência de seres espirituais ou supranaturais. Um dos problemas mais intrigantes e que causava a elaboração de várias teorias era o da existência da maldade no mundo. Pensava-se que forças malignas agiam de forma oposta ao poder de Deus bem como à verdade e ao bem. Veja-se esta passagem:

Espelhando esta luta cósmica entre as forças do bem e as forças do mal está a luta do espírito bom e do espírito mau dentro de cada pessoa. Alguns desses esquemas são tão dualísticos que nós podemos debater se eles deveriam ser chamados monoteísticos (expressando uma crença em um Deus). Mesmo aqueles judeus que não tomassem parte nesses esquemas dualísticos radicais acreditavam, todavia, em anjos e espíritos de todos os tipos.<sup>275</sup>

A crença na existência de seres supranaturais ligava-se estreitamente à visão de um Deus mais transcendente que imanente, como era o caso no período pré-exílico. Nesse sentido, o poder de justiça do Deus único executava-se de forma indireta através de agentes espirituais, e os seres humanos, por sua vez, tinham a necessidade do contato e da intervenção dessas entidades supranaturais para alcançarem Deus<sup>276</sup>.

No que se refere ao modo de governo e à autoridade temos de levar em consideração o seguinte:

Israel pré-exílico era governado por reis e guiado por profetas; o judaísmo do Segundo Templo não era. [...] Em vez de reis, no judaísmo do Segundo Templo os sacerdotes exerciam o poder temporal. No tempo dos macabeus, eles até assumiram o título “rei”, mas foram desapossados por Herodes, o Grande, e seus descendentes. Não obstante, o cargo de sumo sacerdote permaneceu um posto muito mais visível do que o que fora em Israel pré-exílico.<sup>277</sup>

Os profetas, em especial, não detinham mais o prestígio e a autoridade no período do Segundo Templo. Em vez de exercerem a função de “guias dos reis”, os

---

<sup>275</sup> COHEN, 2006, p. 10.

<sup>276</sup> *Ibid.*

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 11.

profetas passaram a ser considerados místicos, videntes, curadores e homens santos. A autoridade passou a ser atribuída aos homens eruditos que tomaram o lugar da figura do profeta clássico, pré-exílico. Tal personagem novo era o escriba, “[...] cuja autoridade derivava não de sua linhagem e colocação institucional (como o sacerdote), nem de sua personalidade carismática e contato direto com Deus (como o profeta), mas de sua erudição nas sagradas escrituras e tradições”<sup>278</sup>.

A última das inovações que caracterizam o judaísmo do Segundo Templo diz respeito exatamente à passagem da religião israelita pré-exílica para o judaísmo propriamente dito enquanto “religião do livro”. Foi durante o período do Segundo Templo que a “Bíblia hebraica” foi elaborada. Para se ter uma ideia da sua importância, o pergaminho no qual se escrevia os textos sagrados era venerado.

Os judeus dessa época “[...] estudavam os livros dos antigos e não tentavam competir com eles. Em vez disso, eles se voltaram para novos gêneros literários e novos modos de expressão”<sup>279</sup>. Esse processo de prolífica interpretação das escrituras sagradas bem como de criação de novos gêneros literários está fortemente presente nos manuscritos de Qumran.

### 3.3 A revolta macabeia e suas consequências

Além das informações presentes nos textos de Fílon e de Josefo, duas obras são de fundamental importância para o conhecimento do período em que o essenismo está situado. Tais obras são os livros *I Macabeus* e *II Macabeus*. De início é importante saber que o segundo *Macabeus* não é uma sequência do primeiro; ambos narram eventos paralelos. Sobre o primeiro livro dos *Macabeus*, eis um passo bastante elucidativo:

O primeiro *Macabeus* é um trabalho sério de historiografia baseado em fontes que são às vezes citadas [...]. O escritor tem o cuidado de datar eventos precisamente de acordo com a era selêucida, que começou no outono de 312 (ou primavera de 311 a.C.), e ele menciona muitos nomes e eventos documentados enquanto narra a excitante história de como o judaísmo quase pereceu, somente sendo salvo pelo levante de Deus da família de Matatias, que levou o

---

<sup>278</sup> COHEN, 2006, p. 11.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 11-12.

povo judeu da ruína próxima à nacionalidade com o direito de praticar a religião tradicional.<sup>280</sup>

Já no que se refere ao segundo livro dos *Macabeus*, VanderKam afirma que “[...] ele tem sido identificado como um exemplo de historiografia ‘patética’, isto é, uma história que põe ênfase nas emoções (dos personagens e dos leitores) e descreve o povo e os eventos em detalhes vívidos, às vezes dolorosos”<sup>281</sup>.

Dos relatos contidos em *Macabeus* é de relevância, primeiramente, perceber como o judaísmo foi impactado pela influência de conquistadores estrangeiros que desejavam implantar, por meio da força, suas crenças e costumes, e, secundariamente, compreender a reação de determinados judeus a essa influência, bem como as consequências dessa tensão sobre a vivência religiosa judaica, especialmente no que toca à formação de grupos que se isolaram voluntariamente com o intuito de melhor preservar e praticar os preceitos da lei judaica, como foi o caso dos essênios e dos terapeutas.

A fase de dominação helênica sobre a Judeia começou com a conquista da “terra santa” por Alexandre, o Grande, em 332 a.C., e, após a morte do conquistador macedônio, a Judeia passou a ser controlada pelos regentes ptolomaicos. Com o advento da regência ptolomaica (que durou cerca de 120 anos) a sociedade judaica até então moldada durante a dominação persa passou a ser controlada, precisamente a partir de 305 a.C., por governantes fortemente helenizados.

Essa transformação política parece não ter abalado, pelo menos inicialmente, a sociedade judaica que “[...] parecia capaz de absorver os choques da nova situação e adaptar-se sem mudanças revolucionárias”<sup>282</sup>. Durante a regência de soberanos ptolomaicos,

Muitos judeus foram levados como escravos, outros se tornaram soldados ou colonos militares [...]. A emigração voluntária tornou-se atraente – e adiou agudos conflitos sociais. Os judeus tornaram-se um dos mais importantes grupos étnicos de Alexandria, embora, de regra, não lhes fossem dados os direitos totais da cidadania alexandrina. Espalharam-se pelo Egito e formaram comunidades proeminentes ao longo de todo o Mediterrâneo e do mar Negro.<sup>283</sup>

---

<sup>280</sup> VANDERKAM, 2001, p. 64-65.

<sup>281</sup> VANDERKAM, 2001, p. 68.

<sup>282</sup> FINLEY, 1998, p. 362.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 363.

As levas de emigração de judeus e o consequente estabelecimento de grupos em determinadas cidades, como Alexandria, conduz diretamente aos terapeutas, uma vez que esse numeroso agrupamento judaico espalhava-se por todos os distritos ou “nomos” do Egito, principalmente nos arredores de Alexandria, conforme o relato de Fílon em *De vita contemplativa* (III, 21). Os “agudos conflitos sociais” que foram adiados, segundo o pensamento acima citado de Finley, efetivaram-se durante o período em que a Judeia foi dominada por reis sírios helenizados: os selêucidas. Eis os impactos dessa mudança política:

Durante o terceiro século, os ptolomeus evitaram ao máximo interferir na vida interna da nação judaica; exigiam o pagamento dos impostos, mas deixaram-na sob o governo do sumo sacerdote e seu conselho. [...] Com a conquista da Terra Santa pelos selêucidas ou greco-sírios, em 200 a.C., apareceram os primeiros sinais de judeus sucumbindo à influência da cultura estrangeira. [...] o real problema começou quando Antíoco Epifanes (175-164 a.C.) oficialmente promoveu na Judéia um programa helenizante avidamente aceito pela elite judaica.<sup>284</sup>

O controle selêucida sobre a Judeia marca um processo de forte infiltração de elementos estrangeiros na cultura e na tradição religiosa do povo judeu pós-exílio. Quem foram os selêucidas? Qual sua origem? Após a morte de Alexandre Magno, ocorreram disputas em favor da sucessão do grande conquistador macedônio. Um dos homens que conseguiu sobrepor-se foi Seleuco I, o “vencedor”, que

[...] apoderou-se da Mesopotâmia e território mais a leste, bem como da Síria e partes da Ásia menor. Desde o início de seu governo, os monarcas selêucidas cobiçaram o controle do sul da Síria e da Judeia, ambas pertencentes aos ptolomeus.<sup>285</sup>

O primeiro monarca selêucida a exercer o controle sobre a Judeia foi Antíoco III, que, após vencer forças ptolomaicas na batalha de Pânio, tomou posse de Jerusalém em 198 a.C. e com isso “[...] pelo próximo século e mais o governo selêucida dominou ou teve considerável influência na Judeia”<sup>286</sup>. O que cabe salientar aqui é que Antíoco III agiu de forma branda em relação à permissão do culto no templo de Jerusalém chegando mesmo a subsidiar despesas para a

---

<sup>284</sup> VERMES, 2008, p. 79-80.

<sup>285</sup> VANDERKAM, 2001, p. 16.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 17.

execução dos rituais – assim como fez seu sucessor Selêuco IV, conforme // *Macabeus* (3:3) – e à vigência das leis que regulavam a nação judaica, como relata Flávio Josefo em *Antiguidades Judaicas* (XII, III, 3, § 138). No entanto, essa atitude branda não foi seguida pelo terceiro monarca selêucida: Antíoco IV.

No primeiro livro de *Macabeus*, descreve-se uma atitude Antíoco IV que pode ser chamada de “instalação dos cultos pagãos”; eis a passagem:

O rei prescreveu, em seguida, a todo o seu reino, que todos formassem um só povo, renunciando cada qual a seus costumes particulares. E todos os gentios conformaram-se ao decreto do rei. Também muitos de Israel comprazeram-se no culto dele, sacrificando aos ídolos e profanando o sábado. Além disso, o rei enviou, por emissários, a Jerusalém e às cidades de Judá, ordens escritas para que todos adotassem os costumes estranhos a seu país e impedissem os holocaustos, o sacrifício e as libações no Santuário, profanassem sábados e festas, contaminassem o Santuário e tudo o que é santo, construíssem altares, recintos e oratórios para os ídolos e imolassem porcos e animais impuros. Que deixassem, também, incircuncisos seus filhos e se tornassem abomináveis por toda sorte de impurezas e profanações, de tal modo que se olvidassem assim da Lei e subvertessem todas as observâncias. Quanto a quem não agisse conforme a ordem do rei, esse incorreria em pena de morte. Nesses termos ele escreveu a todo o seu reino, nomeou inspetores para todo o povo e ordenou às cidades de Judá que oferecessem sacrifícios cada uma por sua vez. Muitos dentre o povo aderiram a eles, todos os que eram desertores da Lei. E praticaram o mal no país, reduzindo Israel a ter de se ocultar onde quer que encontrasse refúgio (*I Macabeus*, 1:41-53).

Nessa citação, o que cabe destacar como de maior relevância é o passo final, onde se fala da necessidade de Israel ter de se ocultar buscando refúgio em algum lugar. Parece provável que o ano 167 a.C. tenha sido a data em que Antíoco IV fez este decreto<sup>287</sup>. Ora, tendo-se em conta que as pesquisas arqueológicas situam o surgimento do assentamento de Qumran na segunda metade do século I a.C. é razoável pensar que essa atitude de Antíoco IV pode ter influenciado de forma determinante o surgimento da comunidade qumrânica.

---

<sup>287</sup> VANDERKAM, 2001. Além do fator político, nessa mesma época também a classe sacerdotal judaica adotou práticas helenísticas. Conforme // *Macabeus* (4:13-15): “Verificou-se, desse modo, tal ardor de helenismo e tão ampla difusão de costumes estrangeiros, por causa da exorbitante perversidade de Jasão, esse ímpio e de modo algum sumo sacerdote, que os próprios sacerdotes já não se mostravam interessados nas liturgias do altar! Antes, desprezando o Santuário e descuidando-se dos sacrifícios, corriam a tomar parte na iníqua distribuição de óleo no estádio, após o sinal do disco. Assim, não davam mais valor algum às honras pátrias, enquanto consideravam sumas as glórias helênicas”.

Após as imposições de Antíoco IV, contrárias aos costumes judaicos, especialmente a imposição que é conhecida como a “abominação da desolação”, a dedicação do santuário do templo de Jerusalém a uma divindade grega, Zeus Olímpico, “[...] os oponentes do helenizadores finalmente levantaram-se em uma violenta resistência”<sup>288</sup>. O líder do levante em prol da libertação da Judeia foi o sacerdote Matatias, o qual teve apoio direto de seus filhos, os irmãos macabeus, e de um grupo de homens, os assideus ou hassideus, חסידים (*hassidim*), “os piedosos”.

Eis o relato da revolta dos macabeus e seus aliados que pôs fim ao domínio selêucida sobre a Judeia:

Então uniu-se a eles [os Macabeus] o grupo dos assideus, homens valorosos de Israel, cada um deles apegado à Lei. Da mesma forma, todos os que fugiam desses males aderiam a eles e forneciam-lhes apoio. Assim organizaram um exército e bateram os ímpios em sua ira e os homens iníquos em sua ira. Os restantes fugiram, buscando a salvação entre os gentios. Matatias e seus companheiros fizeram incursões pelo país, a fim de destruírem os altares e circuncidarem à força todos os meninos incircuncisos que encontrassem pelo território de Israel. Deram caça aos filhos da soberba, e seu empreendimento prosperou em suas mãos. Conseguiram recuperar a Lei das mãos dos gentios e dos reis, e não permitiram que o celerado [Antíoco IV] triunfasse (*I Macabeus*, 2:42-47).

Em termos militares, a liderança da revolta ficou por conta de Judas Macabeu, um dos filhos de Matatias. O êxito da revolta dos macabeus possibilitou o estabelecimento de um estado judaico independente regido a partir de então por reis judeus: a dinastia asmoneia. Esse acontecimento marcou tanto a história do povo judeu que até hoje ele é celebrado na festa de *Hanuká*, a “festa das luzes”<sup>289</sup>. Contudo, em termos religiosos, “[...] os asmoneus não promoveram a esperada volta à ortodoxia, mas sim uma helenização ainda mais acentuada”<sup>290</sup>. E em termos sociais, segundo M. I. Finley,

---

<sup>288</sup> VERMES, 2008, p. 80.

<sup>289</sup> “Os primeiros judeus a celebrá-la decretaram que ela deveria durar oito dias começando em 9/25 (I Mac. 4:52-59) [...]. Josefo fala dela como um festival da luz (Ant. 12.325 [...]). A Hanuká não é mencionada na Bíblia Hebraica (talvez por causa da sua data tardia) e também não aparece nos calendários de Qumran (talvez por causa das suas associações macabeias)” (VANDERKAM, 2001, p. 207).

<sup>290</sup> SHANKS, 1993, p. 85.

A vitória final dos irmãos Macabeus contra aquilo que o contemporâneo Daniel chama a abominação da desolação foi equivalente a uma revolução social parcial, na qual os sacerdotes inferiores substituíram os superiores, parte da aristocracia teve de fugir para o Egito ou para outras partes e os habitantes sírios da Palestina foram desapiadadamente atacados, com óbvias consequências na transferência de riquezas e de território.<sup>291</sup>

Se a revolta macabeia, paradoxalmente, não foi suficiente para fazer forte oposição ao helenismo, contrariando, assim, as premissas anti-helênicas que sustentaram o próprio movimento revolucionário, uma “força apocalíptica” insurgiu-se em prol da soberania do judaísmo frente às influências estrangeiras. Durante e após a revolta dos macabeus, nenhum homem apareceu que encarnasse a figura de profeta no sentido bíblico<sup>292</sup>.

Os autores apocalípticos<sup>293</sup> colocavam seus ensinamentos “na boca” de personagens significativos do passado judaico, de Adão a Daniel. Embora não houvesse uniformidade nas ideias dos autores apocalípticos, eles concordavam em dividir a história entre ‘este mundo’ e o ‘outro mundo’, o qual pertence à luz da retidão. Para essa literatura apocalíptica, o fim dos tempos é frequentemente uma volta aos eventos da Criação<sup>294</sup>.

---

<sup>291</sup> FINLEY, 1998, p. 372.

<sup>292</sup> *Ibid.*

<sup>293</sup> Para Finley (1998), os manuscritos do Mar Morto revelaram um dos centros de difusão – a comunidade de Qumran – das crenças apocalípticas.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 373.

## 4 Essênios e terapeutas: origem, anseios e práticas religiosas

A discussão acerca dos problemas da origem e da finalidade do movimento essênio perpassa todo o terceiro capítulo. A partir da análise textual de certas passagens contidas nos manuscritos do Mar Morto pode-se elaborar hipóteses que pretendem explicar a razão do surgimento dos sectários essênios tanto no âmbito geral do essenismo como nas suas ramificações em Qumran e nos terapeutas.

Dentre as várias explicações propostas para a compreensão do surgimento dos sectários de Qumran, uma se destaca por causa de afirmações explícitas presentes nos textos de Qumran. A figura do “mestre da retidão” e sua proclamação, baseada em inspiração divina, da necessidade de se viver de forma santa apartando-se daqueles que não seguiam suas orientações marca o início da “nova aliança”. Justificando tal atitude em passagens dos antigos profetas, os membros da “nova aliança” almejavam “circuncidar” o coração por meio de práticas austeras conforme as determinações da comunidade sagrada.

Motivados pelo anseio de vida santa e insatisfeitos com as práticas religiosas realizadas no templo de Jerusalém, os membros da “nova aliança” transferem-se fisicamente para o deserto onde erigem uma edificação substituta ao templo a fim de praticarem suas concepções religiosas. Esse movimento compreendeu não só o aspecto de transferência material. Sobretudo, um movimento vertical de culto visava à comunhão com os anjos.

O ramo terapeuta, localizado no Egito, marcava-se pelo modo de vida contemplativa. Os homens e mulheres – ponto digno de nota – pertencentes a esse grupo religioso de matriz judaica viviam de modo *sui generis* e durante todo o dia dedicavam-se ao estudo e à meditação das Escrituras através de interpretações alegóricas visando a comunhão com Deus.

#### 4.1 As três hipóteses para o surgimento do essenismo

No que diz respeito à compreensão da origem do movimento essênio, pelo menos três hipóteses pretendem explicar as seguintes questões: de que forma, onde e quando surgiu o essenismo, e, mais especificamente, a comunidade de Qumran, e qual era a relação entre a comunidade qumrânica e o movimento essênio em geral. A primeira teoria é chamada “hipótese hassídica palestina”, a segunda teoria recebe a denominação de “hipótese babilônica” e a terceira teoria é a “hipótese de Groningen”.

Sobre a primeira hipótese, ela basicamente identifica e restringe o essenismo à comunidade de Qumran, situando as origens do movimento essênio no grupo dos *hassidim* do período macabeu. Dessa forma, o essenismo qumrânico seria um fenômeno tipicamente palestino surgido a partir da oposição de judeus frente à progressiva helenização da sociedade judaica da época e da cristalização dessa oposição na revolta macabeia<sup>295</sup>.

Já a “hipótese babilônica” faz distinção clara entre essenismo e grupo qumrânico e postula uma origem babilônica para o movimento essênio. Nessa hipótese, defende-se que a origem da comunidade de Qumran deu-se a partir de uma cisão dentro do movimento essênio. A cisão teria ocorrido por causa do conflito de um grupo de exilados essênios, provenientes da Babilônia, que, sob a influência do Mestre de Justiça, teriam se confrontado com o judaísmo palestino<sup>296</sup>.

E a terceira teoria, a “hipótese de Groningen”,

[...] propõe situar as origens ideológicas do movimento essênio na tradição apocalíptica palestina anterior à crise antioquena, isto é, anterior à helenização da Palestina e à subsequente revolta macabéia, concebe a comunidade qumrânica como sendo procedente duma cisão interior no movimento essênio e procura precisar os múltiplos fatores que dão origem à ruptura e que culmina com a instalação da comunidade em Qumran.<sup>297</sup>

As três teorias requerem uma análise particular a fim de que os argumentos que lhes servem de sustentação sejam avaliados. A primeira teoria baseia-se essencialmente na existência dos *hassidim*, “os piedosos”. As referências aos

---

<sup>295</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 95, grifo do autor.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 95.

*hassidim* limitam-se aos livros dos *Macabeus*. Em três passagens há menção direta aos *hassidim*: “Então uniu-se a eles o grupo dos assideus, homens valorosos de Israel, cada um deles apegado à Lei” (*I Macabeus*, 2:42); “Aqueles, dentre os judeus, que se chamam assideus, a cuja frente está Judas Macabeu, fomentam a guerra e provocam sedições, não permitindo que o reino alcance a estabilidade” (*II Macabeus*, 14:6); e

Os assideus eram os primeiros dentre os filhos de Israel a solicitar-lhes a paz, raciocinando assim: “É um sacerdote da linhagem de Aarão que veio com esse exército: ele não procederá injustamente conosco” (*I Macabeus*, 7:13-14).

Os *hassidim* caracterizavam-se por “[...] um profundo nacionalismo e grande fervor religioso, com tendências apocalíptico-messiânicas [...]”<sup>298</sup>. O ponto da ruptura do apoio dos *hassidim* aos macabeus deu-se por causa de divergência de objetivos. Aos macabeus interessava apenas a liberdade em questões religiosas e, sobretudo, políticas, e aos *hassidim*, devido ao forte aspecto escatológico e apocalíptico presente em sua ideologia, interessava “[...] estabelecer na terra o reinado do final dos tempos”<sup>299</sup>. Essas suposições referentes ao *hassidim* são deduzidas, ao que parece, de informações contidas em um dos textos centrais do conjunto dos manuscritos do Mar Morto: o *Documento de Damasco*<sup>300</sup>.

Em termos de conteúdo, o *Documento de Damasco* tem duas partes. A primeira parte contém uma exortação e a segunda contém uma lista de estatutos, os quais concernem à parte externa – o acampamento מַחֲנֶה (*machané*) – do movimento essênio. O *Documento de Damasco*

[...] descreve um grupo que vive em “acampamentos” entre outros judeus. Eles se casam, têm filhos, propriedades e escravos, e devem ser cautelosos no contato tanto com gentios como judeus não sectários. O líder deles é o supervisor [...], que é assistido por um sacerdote e um painel de dez juízes.<sup>301</sup>

---

<sup>298</sup> TYLOCH, 1990, p. 68.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>300</sup> Também chamado de “Preceito de Damasco”. Esse título “[...] deriva das referências na Exortação à ‘Nova Aliança’, feita na ‘terra de Damasco’ [...]” (VERMES, 2008, p. 145). O nome “Damasco” parece não se referir literalmente à cidade síria de Damasco; nesse caso, esse termo teria um valor simbólico. “A importância desse documento – que já era antigo quando os judeus fundaram sua comunidade no deserto de Qumran – reflete-se no fato de pelo menos nove cópias do mesmo terem sido guardadas na biblioteca de Qumran” (SHANKS, 1993, p. 88).

<sup>301</sup> COHEN, 2006, p. 111.

Na parte dos estatutos, encontra-se, dentre outros temas, a regra referente à habitação das cidades de Israel e a regra referente à fundação de acampamentos. O *Documento de Damasco* contém igualmente outras regras, as quais tratam do superior do acampamento, da fundação de acampamentos em tempos desfavoráveis e a da fundação de todos os acampamentos em geral. O *Documento de Damasco* inclui também uma indicação especial para o período em que os acampamentos serão habitados de acordo com a regra do país<sup>302</sup>.

O *Documento de Damasco*, segundo pensa Geza Vermes, deve ser o ponto inicial de pesquisa para a descoberta de indícios das origens do movimento essênio porque é um texto “[...] particularmente rico em tais sinais”<sup>303</sup>. O passo do *Documento de Damasco* onde se encontram os tais indícios é o seguinte:

E no tempo da ira, aos trezentos e noventa anos após tê-los entregue nas mãos de Nabucodonosor, rei da Babilônia, visitou-os e fez brotar de Israel e de Aarão um broto da plantação para possuir a sua terra e para engordar com os bens de seu solo. E eles compreenderam sua iniquidade e souberam que eram homens culpáveis; porém eram como cegos e como quem às apalpadelas busca o caminho durante vinte anos. E Deus considerou suas obras porque o buscavam com o coração perfeito, e suscitou para eles um Mestre de Justiça para guiá-los no caminho de seu coração (CD-A I, 5-11).<sup>304</sup>

O “tempo da ira” seria a época em que ocorreu a ruptura do apoio à revolta macabeia dado até então pelos *hassidim*, o “broto da plantação” conforme o passo citado. O motivo da ruptura teria sido a “[...] aceitação, por parte de Jônatas, do pontificado supremo das mãos de Alexandre Balas (em 152 a.C.)”<sup>305</sup>. A informação que o *Documento de Damasco* fornece, 390 anos após o exílio (586 a.C.) na Babilônia, leva ao ano 196 a.C. Essa informação seria um indicador cronológico muito significativo, segundo Vermes, seria mesmo “[...] a data que o *Preceito de Damasco* fixa como sendo a do início da seita [...]”<sup>306</sup>. Contudo, os cálculos de tempo feitos por judeus para a era pós-exílio não são tão confiáveis, porque os historiadores judeus

---

<sup>302</sup> TYLOCH, 1990, p. 77.

<sup>303</sup> VERMES, 2008, p. 82.

<sup>304</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 76.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>306</sup> VERMES, 2008, p. 86, grifo do autor.

[...] não parecem ter tido uma idéia clara a respeito da duração do domínio persa e além disso não estavam livres da influência teológica do *Livro de Daniel*, que registra um período de setenta vezes sete anos, isto é, 490 anos, que separariam a época de Nabucodonosor do advento do Messias.<sup>307</sup>

Ainda a respeito dos 390 anos do *Documento de Damasco*, John Collins pensa que este número tem apenas um valor simbólico “[...] para o período de tempo entre a destruição de Jerusalém e o começo dos últimos tempos [...]”; o número [390] não pode ser forçado para produzir sequer uma data aproximada<sup>308</sup>. Sendo assim, os cálculos feitos a partir desse dado não se sustentariam. Já Lawrence Schiffman, considerando o fato de haver um vasto hiato na cronologia do período persa, questiona se os antigos judeus realmente fizeram um cálculo preciso e afirma que a fundação da seita qumrânica deve ser datada em algum tempo do século II a.C., baseando-se na evidência da *Carta Haláquica*<sup>309</sup>.

Não só os “390 anos” são passíveis de interpretação simbólica. O nome “Damasco” também é objeto de especulações. “Damasco” seria um lugar real ou um termo metafórico?

Partindo do pressuposto de os sectários de Qumran frequentemente escreverem em código, sobretudo quando se referiam a personagens importantes como “o mestre de justiça” ou “o sacerdote ímpio”, ou ainda a si mesmos, os “filhos da luz”, Schiffman questiona por que deveríamos cair na armadilha de tomar os nomes em sentido literal e afirma que “[...] é mais provável que ‘Damasco’ seja uma palavra código para Qumran”<sup>310</sup>.

A interpretação que sustenta a “hipótese hassídica” entende que a figura do “Mestre de Justiça” – também denominado “Mestre de Retidão”<sup>311</sup> – seria o sumo sacerdote legítimo ou o sacerdote em exercício na época. Com a perda do cargo

---

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>308</sup> COLLINS, 2010, p. 94.

<sup>309</sup> SCHIFFMAN, 1995, p. 91.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>311</sup> Tomando-se como base de referência o próprio *Documento de Damasco* e o conjunto de textos chamado *Pesharim* (“comentários”), pode-se inferir o seguinte: “(a) houve uma discussão acalorada entre o Mestre de Retidão e um líder religioso referido como o “Homem de Mentiras”; (b) um líder político, conhecido como o “Sacerdote Ímpio” agrediu o Mestre de Retidão; (c) o Mestre de Retidão foi forçado ao exílio, provavelmente após sua confrontação com o Sacerdote Ímpio; (d) após a morte do Mestre de Retidão, seus discípulos brigaram entre si e alguns membros da seita separaram-se” (ESHEL, 2008, p. 29, tradução nossa). O “mestre da justiça” seria o fundador e primeiro líder da seita de Qumran (KNOHL, 2001, p. 26).

sacerdotal, o suposto sumo sacerdote legítimo teria se unido aos *hassidim* e essa união teria provocado um cisma dentro do grupo hassídico. Parte do grupo teria aceitado a autoridade do Mestre de Retidão, sua interpretação da Lei e seu boicote ao Templo e ao culto<sup>312</sup>. O desfecho da cisão entre os *hassidim* teria sido o seguinte:

Para a maioria dos *Hassidim*, a participação no culto do Templo era inegável e, dirigidos pelo Mentiroso, se teriam oposto à autoridade do Mestre de Justiça, à sua pretensão de encarnar a aliança divina e à sua interpretação da Lei. O grupo fiel ao Mestre de Justiça daria origem ao essenismo e se instalaria em Qumran.<sup>313</sup>

Pretendendo-se compreender o “essenismo” a partir de todas as fontes que lhe fazem referência – seja direta, nominal, como é o caso das fontes clássicas, seja indireta, não nominal, como é o caso dos textos de Qumran, nos quais em parte alguma consta o nome “essênio” ou termo semelhante –, pelo menos dois argumentos refutariam a “hipótese hassídica”. O primeiro argumento seria a redução do essenismo ao agrupamento de Qumran, redução essa que não se justifica, considerando-se, por exemplo, o que informa Flávio Josefo em *Guerras dos Judeus* (II, VIII, 4, § 124) ao dizer que os essênios “[...] não têm uma cidade determinada, mas muitos deles habitam em cada cidade”<sup>314</sup>.

O segundo argumento seria a falta de indicação direta, nos documentos de Qumran e nas fontes clássicas, de que a época da crise antioquena, “[...] tenha concretamente desempenhado papel importante nas origens e no desenvolvimento do essenismo ou do grupo qumrânico”<sup>315</sup>. A expressão “época/tempo da ira” (*CD-A I, 5-11*) serviria de referência para a determinação do período das origens durante a crise antioquena, como pensa Geza Vermes e G. Jeremias<sup>316</sup>.

No entanto, a expressão pode ser entendida como alusão a um juízo escatológico, conforme a mesma expressão é usada em outro documento de Qumran (*1QH III, 28*)<sup>317</sup>. Ainda sobre a expressão “o tempo da ira”, cabe citar que ela se situa em um trecho poético metrificado “quebrado” apenas por uma inserção

---

<sup>312</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 96, grifo do autor.

<sup>314</sup> WHISTON, 2009, p. 605. O mesmo diz Fílon de Alexandria em *Apologia pro Iudaeis* (11.1): “e eles [os essênios] habitam em muitas cidades da Judéia, e em muitas aldeias, e em grandes e populosas comunidades” (YONGE, 2008, p. 745).

<sup>315</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 97.

<sup>316</sup> *Apud* GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 99.

<sup>317</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 100. A expressão em (*1QH III, 28*) é a seguinte: “[...] e o tempo da ira contra todo Belial” (GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 379).

em prosa que situaria cronologicamente o “tempo da ira” em 390 anos depois do exílio do povo judeu na Babilônia de Nabucodonosor. Essa “quebra” métrica provaria o caráter secundário da introdução histórica do *Documento de Damasco* e “[...] sua pertença a um nível redacional diferente [...]”<sup>318</sup>.

Assim sendo, como consequência dessas interpretações,

[...] o texto preexistente como sua menção à época da ira foi reinterpretado dentro da comunidade qumrânica, com o propósito de dotá-lo com uma expressão mais precisa e exata das origens do grupo, origens que se relacionam com (embora não lhe sejam idênticas) as do movimento essênio e que são independentes da crise antioquena (e anteriores a ela).<sup>319</sup>

A “hipótese babilônica”, a segunda teoria das três elencadas anteriormente, leva em consideração as objeções feitas à “hipótese hassídica” e propõe algo diferente. Recapitulando, a ideia central da “hipótese babilônica” é a de que o movimento essênio teria se originado na Babilônia durante o exílio judeu que ocorreu no século VI a.C., e, acerca da relação do essenismo com Qumran, este teria se originado a partir de uma cisão dentro do movimento essênio. O principal proponente da “hipótese babilônica” é Jerome Murphy-O'Connor. Pensa-se que muitos dos judeus

[...] banidos de sua terra natal na Judéia, consideravam o exílio na Babilônia um castigo divino. Reagindo com a devida humildade a esse julgamento divino, eles se reuniram em grupo para praticar a estrita observância da lei, determinados a não deixar que a história se repetisse. Uma parte desse grupo – que chamaremos de essênios – voltou para a Palestina numa época que lhes deve ter parecido propícia, qual seja, a da vitória de Judas Macabeu e da restauração de uma nação judia independente.<sup>320</sup>

Embora a revolta dos Macabeus tenha proporcionado a independência do povo judeu em relação à dominação selêucida, isso não implicou na total “deselenização” de certos aspectos, inclusive o religioso, da vida judaica de então. Diante desse quadro, os judeus que teriam retornado do exílio com a intenção de observar estritamente a Lei, após

---

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 100, grifo do autor.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>320</sup> SHANKS, 1993, p. 86.

[...] uma tentativa inicial de trazer seus irmãos pecadores de volta à verdade, retiraram-se para a solidão de Qumran, perto da extremidade norte do mar Morto. Guiados pelo Mestre de Justiça, os essênios acreditavam que o apego a seus preceitos era o único refúgio seguro diante do iminente julgamento messiânico.<sup>321</sup>

Conforme García Martínez, apenas parte do movimento essênio retirou-se para Qumran enquanto que a maioria disseminou-se pelas cidades da Judeia mantendo-se fiel aos ideais do próprio movimento<sup>322</sup>. A coluna III do *Documento de Damasco*, precisamente entre o passo 1-12, contém um sumário histórico que culmina com o exílio na Babilônia, e, no passo seguinte, 13-16, lemos que

Deus estabeleceu sua aliança com Israel para sempre, revelando-lhes as coisas escondidas nas quais havia errado todo Israel: seus sábados santos e suas festividades gloriosas, seus testemunhos justos e seus caminhos verdadeiros, e os desejos de sua vontade que o homem deve fazer para viver por eles (CD-A III, 13-16).<sup>323</sup>

Conforme Hershel Shanks, na linha de interpretação que sustenta a “hipótese babilônica”, o termo “Israel” se referiria aos essênios; já a expressão “todo Israel” significaria “[...] o restante do judaísmo que se extraviara”<sup>324</sup>. Um dos argumentos centrais que fundamentam a “hipótese babilônica” vincula-se diretamente a uma proposta de interpretação de um determinado trecho do *Documento de Damasco*, a saber:

Porém Deus recordou a aliança dos primeiros e suscitou de Aarão homens de conhecimento, e de Israel homens sábios, e os fez escutar. E eles escavaram o poço: “Poço que escavaram os príncipes, que trouxeram à luz os nobres do povo com a vara”. O poço é a lei. E os que a escavaram são os *convertidos de Israel que saíram da terra de Judá e habitaram na terra de Damasco*, a todos os quais Deus chamou príncipes, pois o buscaram, e sua fama não foi rejeitada pela boca de ninguém. [...] E a vara é o intérprete da lei, de quem disse Isaías: “Ele produz um instrumento para o seu trabalho” (CD-A VI, 2-8).<sup>325</sup>

Murphy-O'Connor, o principal defensor da “hipótese babilônica”, entende que “a terra de Damasco” tem um valor simbólico que deve ser interpretado como sendo

---

<sup>321</sup> SHANKS, 1993, p. 86.

<sup>322</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996.

<sup>323</sup> *Id.*, 1995, p. 77.

<sup>324</sup> SHANKS, 1993, p. 87.

<sup>325</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 79, grifo nosso.

a representação da Babilônia<sup>326</sup> e sustenta que “a terra de Judá” possui uma significação geográfica precisa. Além disso, e o mais importante, a expressão “os convertidos de Israel” é interpretada e traduzida como “os retornados de Israel”, devendo, portanto, ser entendida em sentido geográfico e não religioso<sup>327</sup>.

Ao que parece, a principal crítica que descredenciaria a “hipótese babilônica” se dirige especialmente sobre a interpretação dada por Murphy-O'Connor à expressão “os convertidos de Israel”, שְׁבִי יִשְׂרָאֵל (*sevi israel*). Especulando sobre o sentido de שְׁבִי יִשְׂרָאֵל (*sevi israel*), García Martínez afirma que

[...] a raiz *sub* no Antigo Testamento e em Qumran emprega-se majoritariamente no sentido de conversão [...] e a própria expressão em outros lugares do CD tem precisamente o sentido de “convertidos de Israel”. [...] No total, em CD encontramos seis empregos de *sub*, quatro dos quais têm sentido religioso evidente (inclusive para Murphy-O'Connor). Propor um sentido diferente para os outros dois parece-me gratuito. Se o redator qumrânico que juntou os diversos elementos em nosso existente CD percebera a diferença de significado da frase em IV, 2/VI, 5 e em VIII, 16/XIX, 29, não teria deixado de particularizar o sentido, ou evitar a contradição modificando a expressão.<sup>328</sup>

Além dessas considerações, pelo menos mais dois argumentos<sup>329</sup> servem de sustentação para a formulação da “hipótese babilônica”. O primeiro argumento diz respeito à presença de influências estrangeiras que se explicariam em um contexto babilônico, e o segundo diz respeito à legislação – contida no *Documento de*

---

<sup>326</sup> Hershel Shanks (1993) afirma que a significação simbólica da relação “Babilônia-Damasco” se tornaria clara em uma passagem do livro do profeta Amós (5, 27) – “Eu vos deportarei para além de Damasco, disse lahweh” – que estaria presente no próprio *Documento de Damasco*, onde Deus teria dado uma ordem aos exilados de sua tenda “em Damasco”. Embora Shanks não informe o passo exato de tal referência na qual se poderia encontrar a passagem de Amós no CD, talvez a passagem que ele tinha em mente possa ser a que se encontra na coluna VII, 14-15: “Deportarei o Sikkut do vosso Rei e o Kiyum de vossas imagens a partir de minha tenda em Damasco” (GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 80).

<sup>327</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 102, grifos do autor. As quatro passagens citadas por García Martínez são respectivamente as seguintes: “Os sacerdotes são os *convertidos de Israel* que saíram da terra de Judá” (IV, 2); “os *convertidos de Israel* que saíram da terra de Judá” (VI, 5); “*convertidos de Israel* que se apartam do caminho do povo” (VIII, 16); e “Assim é o juízo dos *convertidos de Israel* que se apartam do caminho do povo por causa do amor de Deus” (XIX, 29).

<sup>329</sup> Hershel Shanks ainda faz outra ponderação. Shanks diz que William F. Albright, um arqueólogo bíblico americano, “[...] já assinalou há muito tempo que a vocalização de certas palavras assírio-babilônicas do famoso Pergaminho de Isaías encontrado nas cavernas do Mar Morto reflete um protótipo babilônico” (SHANKS, 1993, p. 87).

Damasco – dirigida a uma comunidade residente entre pagãos<sup>330</sup>. Acerca desses dois argumentos, pensa-se, por um lado, que

Muitos dos preceitos regiam os contatos com os gentios. Contudo, Judá dificilmente poderia ser considerado um ambiente gentio, apesar da sua profunda helenização. Tais preceitos, segundo a teoria da origem babilônica, deveriam ser aplicados enquanto a seita estivesse vivendo em Damasco – ou seja, na Babilônia.<sup>331</sup>

Porém, por outro lado, García Martínez considera que

As influências estrangeiras não são tipicamente babilônicas, mas pertencem ao patrimônio comum da cultura helenística operante e influente na Palestina desde fins do século IV a.C. pelo menos, e os recentes trabalhos de Schiffman provaram que a legislação que regula as relações com os gentios está substancialmente de acordo com a *halaká* tradicional.<sup>332</sup>

Se, de fato, a interpretação de García Martínez for a mais acertada, então a “hipótese babilônica” não seria suficiente para explicar o surgimento do essenismo e também da comunidade de Qumran. Diante disso, faz-se necessário propor uma nova hipótese: a “hipótese de Groningen”. Tal hipótese leva em conta elementos pretensamente válidos inseridos nas duas hipóteses anteriores. Basicamente, o elemento válido tomado da “hipótese hassídica” seria o surgimento do essenismo na Palestina, e o elemento válido da “hipótese babilônica” seria não vincular o surgimento do essenismo com a crise antioquena<sup>333</sup>.

O mérito maior da “hipótese de Groningen” justificar-se-ia pelo fato de que essa teoria além de “[...] proporcionar uma solução que respeita todos os elementos dos textos, acomoda-se aos limites reais impostos pelas escavações de Khirbet e fixa a trama cronológica na qual se desenvolvem os inícios da história da comunidade”<sup>334</sup>.

Realizar, realmente, essas três propostas, sobretudo pretendendo respeitar todos os elementos textuais, implica elaborar uma teoria com alta e minuciosa complexidade argumentativa. Isso significa que o arcabouço metodológico precisa ser cautelosamente construído a fim de atingir os resultados esperados. Não por

---

<sup>330</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996.

<sup>331</sup> SHANKS, 1993, p. 87.

<sup>332</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 103, grifo do autor.

<sup>333</sup> *Ibid.*

<sup>334</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 41.

acaso, Florentino García Martínez, o teórico defensor da “hipótese de Groningen”, estruturou sua pesquisa em quatro pilares ou pressupostos metodológicos:

- 1) o respeito aos limites reais fixados pela arqueologia e paleografia;
- 2) a consideração de que a ruptura entre a comunidade de Qumran e o essenismo deve ter sido precedida de um período suficientemente extenso;
- 3) a relação da literatura não-bíblica encontrada nas grutas de Qumran com a seita de Qumran ou com as correntes ideológicas nas quais a seita se “enraíza”;
- 4) a natureza composta das obras fundamentais e do caráter evolutivo do seu pensamento<sup>335</sup>.

Conforme a “Hipótese de Groningen”, a origem do essenismo pode ser esboçada a partir das informações colhidas das fontes clássicas, isto é, nos relatos de Flávio Josefo, Fílon de Alexandria e Plínio, o Velho. Duas passagens de Josefo são elucidativas a esse respeito. Em *Antiguidades Judaicas* (XIII, V, 9, § 171) lê-se que: “Neste tempo [de Jônatas] havia três seitas entre os judeus, [...] a seita dos fariseus, [...] a seita dos saduceus e a outra a seita dos essênios”<sup>336</sup>. E também em *Antiguidades Judaicas* (XVIII, I, 2 § 11), Josefo teria dito que as três seitas já mencionadas “[...] existem desde os tempos mais antigos [...]”<sup>337</sup>.

Plínio, o Velho, em sua *História Natural* (5. 73), diz que os essênios “[...] existem *per saeculorum milia* [...]”<sup>338</sup>. E Fílon, em *Apologia pro Iudaeis* (11.1), diz que “[...] nosso legislador [Moisés] treinou um inumerável corpo de pupilos, que são chamados essênios [...]”<sup>339</sup>. Assim sendo, considerando-se a veracidade dos dados fornecidos pelas fontes clássicas, depreende-se, ao certo, que a origem do essenismo é anterior ao tempo de Jônatas (séc. II a.C.). Ademais, outros elementos corroborariam a tese de que o essenismo surgiu antes da crise antioquena e dentro da tradição apocalíptica palestina<sup>340</sup>.

O primeiro desses elementos seria a demonstração de que a crença no determinismo, ou destino, presente no “corpo doutrinal” dos essênios segundo as

---

<sup>335</sup> *Id.*, 1996.

<sup>336</sup> WHISTON, 2009, p. 346.

<sup>337</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 109.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p.110.

<sup>339</sup> YONGE, 2008, p. 745.

<sup>340</sup> A tradição apocalíptica estaria refletida em alguns textos datados do século III a.C., tais como o *Livro dos Vigilantes* e o *Livro de Henoc astronômico*, e em outros textos da segunda fase apocalíptica, como o *Livro dos Sonhos* ou *Jubileus* (GARCÍA MARTÍNEZ, 1996).

fontes clássicas e também, de forma proeminente, nos textos sectários de Qumran, proviria da idéia “[...] dum pecado que precede a história, uma idéia essencial na tradição apocalíptica mais antiga”<sup>341</sup>.

O segundo elemento, também originado na tradição apocalíptica, seria a prática hermenêutica, a interpretação, que era característica marcante do essenismo em geral e da comunidade qumrânica em particular.

Em *Quod omnis probus liber sit* (XII, 82), Fílon descreve como era a hermenêutica entre os essênios, dizendo que após um dos membros da seita ter feito a leitura de um determinado trecho sagrado, outro homem “[...] de maior experiência avança e explica o que não é muito inteligível, pois um grande número de preceitos é fornecido em modos enigmáticos de expressão e alegoricamente, conforme a maneira antiga [...]”<sup>342</sup>. Segundo García Martínez, o modo de interpretação essênica seria um resultado e um prolongamento da tradição hermenêutica profética inerente à tradição apocalíptica<sup>343</sup>.

A consciência da “comunhão com o mundo angélico”<sup>344</sup> e a concepção do “Templo escatológico” seriam ainda elementos adicionais comuns ao essenismo e à tradição apocalíptica, elementos todos esses que situariam, certamente, o pensamento essênio no contexto da tradição apocalíptica do século III a.C., embora, a partir dos mesmos, pareça impossível “[...] precisar a data exata na qual o movimento essênio surge como realidade diferente da matriz apocalíptica [...]”<sup>345</sup>.

Se por um lado, há escassez, vagueza e discordância nos dados fornecidos pelas fontes clássicas a respeito do surgimento dos essênios, por outro lado, o estudo específico acerca da origem da seita qumrânica afigura-se mais promissor, uma vez que existem fontes textuais, provenientes da própria comunidade, que fornecem informações sobre o nascimento e as razões da formação do grupo.

No conjunto dos textos de Qumran, talvez a passagem mais explícita que trata do estabelecimento da comunidade qumrânica enquanto organização sectária auto-exilada seja esta:

E quando estes existirem como comunidade em Israel segundo estas disposições separar-se-ão do meio da residência dos homens de

---

<sup>341</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 112.

<sup>342</sup> YONGE, 2008, p. 690.

<sup>343</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 113.

<sup>344</sup> *Ibid.*

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 115.

iniqüidade para caminhar para o deserto para abrir ali o caminho d'Aquele. Como está escrito: “No deserto, preparai o caminho de \*\*\*\*, endireitar na estepe uma via para nosso Deus”. Esse é o estudo da lei, que ordenou por mão de Moisés, para agir de acordo com tudo o que foi revelado de idade em idade, e que revelaram os profetas por seu santo espírito (1QS VII, 12-16).<sup>346</sup>

A questão essencial é: por que razão a comunidade de Qumran surgiu? Conforme García Martínez, no contexto do judaísmo do Segundo Templo o fator determinante que demarcava a “fronteira” entre as seitas não se baseava em diferenças ideológicas ou escatológicas; o aspecto mais relevante e diferenciador era a *halaká*: “leis” ou “normas” que regulavam a vida concreta<sup>347</sup>. A fim de se compreender o motivo da atitude dos judeus de então – que davam mais valor a um aspecto de ordem prática – é preciso estar ciente de que

[...] para as várias facções no sacerdócio de Jerusalém e para o povo judeu nos tempos antigos, a conduta correta da adoração sacrificial era o primeiro garante de seu bem-estar. Em verdade, eles consideravam o sistema sacrificial como a conexão primária do povo de Israel com Deus, a fonte de bênção para a terra e seus habitantes.<sup>348</sup>

Entre os textos vinculados a Qumran, um documento se destaca em matéria de discussão acerca dos problemas haláquicos: *Miqsat Ma'ase ha-Torah – MMT – “Algumas regras relativas à Torá”*. Esse documento também é chamado de *Carta Haláquica*<sup>349</sup>. Sobre a *Carta Haláquica*, Lawrence Schiffman afirma que ela

[...] demonstra muito claramente que a causa raiz que levou ao cisma sectário consistiu em uma série de desacordos sobre lei sacrificial e pureza ritual. [...] Os escritores deste texto listam mais de vinte leis que descrevem as formas pelas quais suas práticas diferiam daquelas que prevaleciam no Templo e na sua adoração sacrificial. Porém, ainda mais importante, o documento revela informações mais precisas do que anteriormente tivemos sobre as origens da seita.<sup>350</sup>

Na *Carta Haláquica*, é muito pertinente esta passagem sobre a postura sectária: “E vós sabeis que nos separamos da maioria do povo e nos abstermos de misturar-nos nestes assuntos, e de nos unirmos a eles nestas coisas” (4QMMT 86-

---

<sup>346</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 55.

<sup>347</sup> *Id.*, 1996, p. 116.

<sup>348</sup> SCHIFFMAN, 1995, p. 88.

<sup>349</sup> Provavelmente composta por volta de 150 a.C. (SCHIFFMAN, 2010).

<sup>350</sup> SCHIFFMAN, 2010, p. 83.

103, 7-8)<sup>351</sup>. E mais adiante, no mesmo texto, há o seu propósito: “[...] vos temos escrito que deveis compreender o livro de Moisés e as palavras dos profetas e de Davi e as crônicas de cada geração” (4QMMT 86-103, 10-11)<sup>352</sup>. Os pontos de disputa e discordância que justificariam o estabelecimento da seita, segundo o conteúdo da *Carta Haláquica*, estariam centrados em três questões: o calendário litúrgico; as prescrições sobre o Templo, a cidade e as normas de pureza que lhes competem; e os dízimos, a impureza e o estatuto matrimonial<sup>353</sup>.

Dentre os três pontos de discordância anteriormente elencados, destacam-se as controvérsias sobre o calendário. A questão do calendário parece ter sido um fator decisivo para a formação da seita qumrânica<sup>354</sup>.

Segundo a seguinte passagem do *Documento de Damasco* (CD-A III, 13-14), “[...] Deus estabeleceu sua aliança com Israel para sempre, revelando-lhes as coisas escondidas nas quais havia errado todo Israel: seus sábados santos e suas festividades gloriosas [...]”<sup>355</sup>, percebe-se que o primeiro erro refere-se à observância de dias especiais, o *shabat* e as festividades<sup>356</sup>. Assim, a separação sectária que originou a comunidade de Qumran, “[...] teria sido encorajada, se não causada por, discordância a respeito das datas das festividades”<sup>357</sup>.

O calendário adotado pelas demais seitas judaicas no tempo da comunidade de Qumran era lunar. Assim, os meses variavam quanto à duração entre vinte e nove e trinta dias. O ano, de doze meses, tinha um total de 354 dias<sup>358</sup>. Geza Vermes comenta em detalhes o calendário adotado pelos membros de Qumran. Segundo Vermes,

A seita de Qumran rejeitou este sistema aparentemente artificial e adotou, em vez disso, uma contagem cronológica, provavelmente de origem sacerdotal, baseada no Sol [...]. A característica notável desse calendário solar é sua absoluta regularidade, pois, em vez de 354 dias, não divisíveis por sete, consiste em 364 dias, isto é,

---

<sup>351</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 127.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>353</sup> *Id.*, 1996, p. 118.

<sup>354</sup> *Ibid.*

<sup>355</sup> *Id.*, 1995, p. 77.

<sup>356</sup> Em outro passo do *Documento de Damasco* (CD-A VI, 18-19) lê-se o seguinte: “[...] observar o dia do sábado segundo a interpretação exata, e as festividades, e o dia de jejum [...]” (GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 79, grifo nosso). O calendário adotado em Qumran constituía-se de quatro partes de três meses cada, os quais duravam, respectivamente, trinta, trinta e trinta e um dias (SCHIFFMAN, 2010, p. 85).

<sup>357</sup> SCHIFFMAN, 2010, p. 85, tradução nossa.

<sup>358</sup> VERMES, 2008, p. 106.

precisamente cinqüenta e duas semanas. [...] Sintonizado dessa maneira com as “leis da Grande Luz do céu” (1QH XII, 5) e não com os “festivais das nações” (4QpOs II, 16), Qumran considerava seu calendário em conformidade com a “lei incontestável vinda dos lábios de Deus” (1QH XII, 9). [...] Uma outra característica do calendário litúrgico da Comunidade [...] era a divisão do ano em sete períodos de cinqüenta dias – daí o nome de calendário pentecostal [...].<sup>359</sup>

Além da provável origem sacerdotal, pensa-se também que o calendário adotado em Qumran tenha se originado dentro da tradição apocalíptica, e, assim sendo, ele refletiria questões próprias dessa tradição. Nessa linha de pensamento, o calendário serviria para regular o culto e fundamentar a cronologia que permitiria a contagem das épocas, além de estimular a periodização da história e o cálculo do final dos tempos, “[...] elementos de clara influência no desenvolvimento da espera escatológica que caracterizará a seita qumrânica”<sup>360</sup>.

No que toca especialmente às discordâncias dos rituais particulares executados no templo, algumas controvérsias causaram a formação da comunidade de Qumran; Lawrence Schiffman, de forma geral, diz que

Uma área de controvérsia trata de ofertas de grãos e sacrifícios doados por não judeus. Os sectários não aceitavam a validade de tais ofertas que, se podemos julgar a partir de textos haláquicos tardios, eram aceitas pelos fariseus. [...] Outra controvérsia concernia à ingestão das ofertas de cereal. Enquanto os fariseus aparentemente assumiam que essas ofertas podiam ser comidas no mesmo dia que o sacrifício acompanhante, bem como na noite seguinte, os sectários, aparentemente seguindo a lei saducéia, determinavam que elas tinham de ser comidas antes do pôr do sol. Uma controvérsia extremamente importante girava em torno das cinzas da novilha que era usada para purificar aqueles que haviam contraído impureza dos mortos. Os saduceus, seguidos por aqueles que fundaram a seita de Qumran, acreditavam que essa oferta tinha de ser feita somente por aqueles que estavam totalmente puros. Isso significava que somente aqueles cujos períodos de purificação tinham terminado com o ocaso no último dia de seus períodos de purificação podiam executar esses rituais. Contudo, a prática do templo estava de acordo com a visão farisaica que a purificação suficiente para a preparação de tais ofertas era atingida antes mesmo do pôr do sol no último dia purificatório.<sup>361</sup>

---

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 106-107. Também os terapeutas teriam adotado um calendário pentecostal semelhante ao seguido pelos membros de Qumran (GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 119).

<sup>360</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 120.

<sup>361</sup> SCHIFFMAN, 2010, p. 84-85.

O *Documento de Damasco* também conteria alegações acerca dos motivos que causaram a contestação das práticas de adoração no templo de Jerusalém. Conforme o *Documento de Damasco*, os oponentes da seita, os “construtores do muro” – os fariseus – teriam se engajado em três áreas de transgressão<sup>362</sup>. Em *CD-A (IV, 15-20)*, lemos o seguinte:

[...] São as três redes de Belial, sobre as quais falou Levi, filho de Jacó, nas quais captura Israel e as faz aparecer diante deles como três espécies de justiça. A primeira é a fornicação; a segunda, a riqueza; a terceira, a contaminação do templo. O que escapa de uma é capturado na outra, e o que é resgatado desta, é capturado na outra. [...] Os construtores do muro que vão atrás de Zaw – Zaw é um pregador, como está dito: “Certamente pregará” – são capturados duas vezes na fornicação: por tomar duas mulheres em suas vidas, apesar de que o princípio da criação é: “varão e fêmea os criou”.<sup>363</sup>

Em outra passagem do *Documento de Damasco (V, 6-8)* aparece novamente a questão do templo: “E eles também contaminam o templo pois não mantêm separado de acordo com a lei, mas se deitam com a que vê o sangue do fluxo menstrual. E tomam por mulher a filha de seu irmão e a filha de sua irmã”<sup>364</sup>. Essa prática era aceita entre os fariseus e os tanaim<sup>365</sup>. E, finalmente, em *CD-A (VI, 15-19)*, encontra-se o registro das demais transgressões, em especial a questão da pureza e da impureza, que os oponentes da seita – os “filhos da fossa”<sup>366</sup> – executavam:

[...] para abster-se da riqueza ímpia que contamina, na promessa ou no voto, e da riqueza do templo, e de roubar aos pobres de seu povo, de fazer das viúvas seus despojos, e de assassinar os órfãos; para separar o impuro do puro e distinguir entre o sagrado e o profano; para observar o dia de sábado segundo a interpretação exata, e as festividades, e o dia de jejum, segundo o que haviam achado os que entraram na aliança nova na terra de Damasco [...].<sup>367</sup>

Portanto, por causa das discordâncias haláquicas entre os sectários e a classe sacerdotal estabelecida, as práticas de sacrifício foram consideradas nulas e

---

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>363</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 78.

<sup>364</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 78.

<sup>365</sup> SCHIFFMAN, 2010, p. 86.

<sup>366</sup> A designação “filhos da fossa” englobaria todos os oponentes da seita: os sumos sacerdotes asmoneus, os saduceus que cooperavam com esses sacerdotes e os fariseus que dominavam o templo (SCHIFFMANN, 2010, p. 86).

<sup>367</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 79.

vazias, e, desse modo, os sectários decidiram abster-se da participação no templo de Jerusalém<sup>368</sup>, conforme pode se perceber em uma prescrição contida no *Documento de Damasco* (V, 11-12): “[...] Porém todos os que foram introduzidos na aliança não entrarão no templo para acender em vão o seu altar”<sup>369</sup>. Diante de tudo isso, Lawrence Schiffman propõe o seguinte entendimento para o surgimento da comunidade de Qumran: a seita seria um substituto para o templo e a oração seria um substituto para as práticas de sacrifício<sup>370</sup>. E eis como García Martínez sintetiza a razão do surgimento da seita qumrânica:

Quando o que está em jogo são preceitos divinos, a coabitação pacífica é impossível. Se a cidade é impura por culpa de seus habitantes, permanecer nela é contaminar-se. Se o templo está profanado, se as festas são celebradas fora do tempo, se os sacrifícios tornam-se imundos, a participação no culto carece de sentido. E se, apesar de todo o zelo, não se possuem os meios de restaurar a ordem e impor a observância, cabe apenas preservar a pureza do restante através do afastamento e esperar o momento em que a intervenção divina permita restaurar a ordem transgredida.<sup>371</sup>

Se, por um lado, de forma quase absoluta, os judeus do período do Segundo Templo assumiam que a melhor maneira de se aproximar de Deus era por meio das práticas sacrificiais executadas no templo, os sectários de Qumran, por outro lado, sustentavam que a observância dos princípios e das leis que regulamentavam sua comunidade era o melhor caminho para o contato íntimo com Deus, uma vez que a adoração no templo era considerada impura. Ora, assim sendo, a comunidade de Qumran se autodenominava uma “casa sagrada”, קודש בית (*kadosh beit*), designação metafórica referente ao templo<sup>372</sup>. Conforme a *Regra da Comunidade* (1QS VIII, 7-10):

Ela será a muralha provada, a pedra angular preciosa [...] cujos fundamentos não vacilarão e não tremerão em seu lugar. [...] Será residência santíssima para Aarão com conhecimento total da aliança de justiça, e para oferecer um perfume agradável; e será uma casa de perfeição e verdade em Israel e [...] para estabelecer uma aliança segundo os preceitos eternos. E eles serão aceitos para expiar pela

---

<sup>368</sup> SCHIFFMAN, 2010, p. 86-87.

<sup>369</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 79

<sup>370</sup> SCHIFFMAN, 2010, p. 87.

<sup>371</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 49.

<sup>372</sup> SCHIFFMAN, 2010, p. 87.

terra e para determinar o juízo dos ímpios [...] e não haverá iniquidade.<sup>373</sup>

Dessa forma, os membros da seita de Qumran viam a si mesmos como pertencentes a uma “casa sagrada” que se fundava em preceitos eternos, pelo menos segundo suas crenças. Um ponto que merece destaque é a “expição pela terra”. Em outra passagem da *Regra da Comunidade* (1QS IX, 4-6), encontramos a idéia de que a seita formara-se para expiar algo, bem como o modo novo de executar o sacrifício por meio da oração “[...] sem a carne dos holocaustos e sem as gorduras do sacrifício [...]”<sup>374</sup>.

Uma questão que se põe em meio a toda essa discussão concerne à fundamentação e mesmo autoridade da maneira particular de interpretação das prescrições da Lei *Torá* conforme os moldes da seita de Qumran. Como justificar a atitude de os membros de Qumran pretenderem agir de acordo com a exata interpretação da lei (CD-A IV, 8)<sup>375</sup>? Em que os sectários se baseavam para conferir verdade às suas convicções?

Conforme García Martínez, a resposta a essa indagação seria que o Mestre de Justiça teria obtido, por meio de revelação divina, a correta interpretação da Lei, interpretação esta de natureza inspirada e normativa, e os membros da comunidade, por sua vez, terem aceitado essa interpretação na condição de revelada<sup>376</sup>.

Com base em passagens da *Regra da Comunidade*, do *Documento de Damasco* e do *Rolo do Templo*, García Martínez justifica a tese de que os sectários de Qumran consideravam os textos sagrados da Lei um mistério passível de ser decifrado somente pela via da interpretação revelada. O referido autor afirma que daí

[...] a convicção de que o Livro da Lei permaneceu selado e nem sequer Davi pôde lê-lo, isto é, que permaneceu “escondido e não foi revelado até a chegada de Sadoc” (CD V, 5; TQ, 78) e quem desejar entrar na Aliança deve obrigar-se a converter-se à Lei de Moisés “segundo tudo que foi revelado aos filhos de Sadoc” (1QS V, 9; TQ, 51).<sup>377</sup>

---

<sup>373</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 55.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>375</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 78.

<sup>376</sup> *Id.*, 1996, p. 120.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 120.

Além disso, algumas composições hínicas (*hodayot*) atribuídas ao Mestre de Justiça tornariam o caráter da revelação ainda mais explícito, conforme se depreende, por exemplo, de *Hinos* (1QH XII, 27-28): “Por mim iluminaste a face dos Numerosos, multiplicaste-os até fazê-los inumeráveis, pois me manifestaste teus mistérios maravilhosos”<sup>378</sup> e também desta outra passagem dos *Hinos* (1QH X, 13-14): “Porém tu me puseste como bandeira para os eleitos da justiça, como disseminador sábio dos segredos maravilhosos. [...] Para pôr à prova todos os homens da verdade, para acrisolar os que amam a instrução”<sup>379</sup>.

Ainda sobre a revelação, encontramos mais referências no *Pesher Habacuc* (Comentário a Habacuc). Em (1QpHab VII, 4-5) lemos o seguinte: “Sua interpretação se refere ao Mestre de Justiça, ao qual Deus manifestou todos os mistérios das palavras de seus servos os profetas”<sup>380</sup>. E ainda em *Pesher Habacuc* (1QpHab II, 8-10) lemos: “[...] do Sacerdote que pôs Deus em meio à comunidade para predizer o cumprimento de todas as palavras de seus servos e profetas, por cujo meio anunciou Deus tudo o que vai acontecer ao seu povo [...]”<sup>381</sup>.

O *Pesher Habacuc* é essencial para suportar a tese de García Martínez sobre o surgimento da comunidade de Qumran. O motivo principal, segundo esse autor, que causou um cisma dentro do essenismo deveu-se ao modo diferente de interpretar a Lei; esse modo diferente fundamenta a *halaká* sectária<sup>382</sup>. Em uma passagem do *Pesher Habacuc* (1QpHab II, 1-4), teríamos a expressão da polêmica: “[...] traidores com o Homem de Mentira, posto que não creram nas palavras do Mestre de Justiça da boca de Deus; e os traidores da aliança nova, posto que não creram na aliança de Deus e profanaram seu nome santo”<sup>383</sup>. A disputa entre o Mestre de Justiça e o Homem de Mentira também aparece em (1QpHab V, 9-12):

Sua interpretação se refere à Casa de Absalão e aos membros de seu conselho, que se calaram quando a repreensão do Mestre de Justiça e não o ajudaram contra o Homem de Mentira, que rejeitou a Lei em meio a toda a sua comunidade.<sup>384</sup>

---

<sup>378</sup> *Id.*, 1995, p. 381.

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>381</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 239.

<sup>382</sup> *Id.*, 1996, p. 120.

<sup>383</sup> *Id.*, 1995, p. 239.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 240.

Conforme García Martínez, as idéias fundamentais do *Pesher Habacuc* são que o Mestre de Justiça e o Homem de Mentira pertenciam à mesma comunidade, mas o Homem de Mentira teria rejeitado a interpretação da Lei proposta pelo Mestre de Justiça e ainda “desencaminhado a muitos com palavras enganosas” (4Q171 I, 26-27). Esse conflito teria resultado na “[...] ruptura entre o grupo de adeptos do Mestre de Justiça e o resto do movimento essênio”<sup>385</sup>.

#### 4.2 A nova aliança e a busca de santidade

A fim de compreender-se bem o pensamento religioso dos essênios é preciso levar em consideração, antes de tudo, a noção de “aliança” como a chave para o entendimento do judaísmo<sup>386</sup>. O termo hebraico para “aliança” é ברִית (*brit*), que significa também “tratado”, “pacto”, “contrato”<sup>387</sup>.

Conforme consta nas escrituras hebraicas, Deus fez uma série de alianças com Israel ou com seus antepassados. Essas relações pactuais fundamentam, conforme se vê na Bíblia, a relação de Israel com Deus, e, de fato, as alianças são axiomáticas para a “[...] literatura do Segundo Templo e os textos talmúdicos e para suas respectivas visões do lugar de Israel no mundo e seu lugar único na história”<sup>388</sup>.

Assim, o povo judeu, no decorrer de sua história, foi marcado por uma série de alianças, conforme descreve Geza Vermes:

Deus se propôs a nunca mais destruir a humanidade pelo dilúvio; em troca, exigiu de Noé e seus descendentes que se abstivessem de derramar sangue humano, e, a nível de ritual, de comer “carne animal ainda com vida, que é o sangue” (*Gen.* ix, 1-17). Para Abraão, que não tinha filhos nem terras, Deus ofereceu posteridade e terra com a condição de que levasse uma vida perfeita e marcasse seu corpo e o de toda a sua descendência com um visível lembrete da aliança entre si e o céu, a circuncisão (*Gen.* xvii, 1-14). Novamente, nos dias de Moisés, os israelitas foram declarados “um reino de sacerdotes e uma nação santa” (*Êxod.* xix, 5), propriedade especial de Deus, sob condição de que eles obedecessem à *Torá*, o ensinamento divino de preceitos religiosos, morais, sociais e rituais,

---

<sup>385</sup> *Id.*, 1996, p. 122.

<sup>386</sup> VERMES, 2008, p. 95.

<sup>387</sup> BEREZIN, 2003, p. 60.

<sup>388</sup> SCHIFFMAN, 2010, p. 235.

registrados no *Pentateuco* [...]. Após a conquista de Canaã e a distribuição da terra às tribos, em cumprimento à promessa de Deus a Abraão, a Aliança foi renovada por Josué e os israelitas reafirmaram sua lealdade a seu Ajudante celestial (Jos. xxiv).<sup>389</sup>

Contudo, após a reafirmação da lealdade por parte dos israelitas, a narração bíblica contém registros que mostram uma contínua infidelidade à Aliança por parte de certa porção do povo judeu e a ação punitiva de Deus perante os pecadores e os rebeldes e a preservação daqueles que se mantinham fiéis<sup>390</sup>. Entretanto, no século VI a.C., ocorreu o desenvolvimento da ideia de uma “nova aliança” já não tanto fundamentada nas ações assumidas pela coletividade quanto “[...] na transformação interna de cada indivíduo judeu para quem a vontade de Deus se tornaria uma segunda natureza”<sup>391</sup>. Uma passagem extraída de *Jeremias* (31, 31-34) é muito elucidativa a esse respeito:

Eis que dias virão – oráculo de Iahweh – em que concluirei com a casa de Israel (e com a casa de Judá) uma aliança nova. [...] Porei minha lei no fundo de seu ser e a escreverei em seu coração. Então serei seu Deus e eles serão meu povo. Eles não terão mais que instruir seu próximo ou seu irmão, dizendo: “Conhececi a Iahweh!” Porque todos me conhecerão, dos menores aos maiores, – oráculo de Iahweh – porque perdoarei sua culpa e não me lembrarei mais de seu pecado.

Escrever a lei no coração, conforme as palavras do profeta, encontra eco em passagens dos documentos de Qumran. Na *Regra da Comunidade* (1QS V, 4-5), lê-se o seguinte acerca da atitude a ser tomada pelo membro da comunidade: “Que ninguém caminhe na obstinação do seu coração [...]. Mas circuncide na comunidade o prepúcio de sua inclinação e de sua dura cerviz [...]”<sup>392</sup>. Nas *Bênçãos* (4Q434 I, 4), o autor refere-se a Deus e diz o seguinte: “Circuncidou os seus corações e os salvou por sua graça e firmou os seus pés no caminho”<sup>393</sup>. E no *Pesher Habacuc* (XI, 13), referindo-se a um sacerdote ignominioso, o autor diz o seguinte: “[...] porque não circuncidou o prepúcio de seu coração e andou por caminhos de embriaguez [...]”<sup>394</sup>.

---

<sup>389</sup> VERMES, 2008, p. 96.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>391</sup> VERMES, 2008, p. 96.

<sup>392</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 51.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 485.

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 243.

A mesma ideologia da Aliança presente no livro do profeta Jeremias teria servido de fundamento para as crenças essenciais da comunidade de Qumran. Os sectários qumrânicos consideravam-se os últimos “remanescentes”, aqueles que ainda se mantinham fiéis ou esforçavam-se para sê-lo. No “tempo da ira”, quando Deus aniquilaria os iníquos, os fundadores da seita qumrânica se arrependeram e se transformaram nos “convertidos de Israel”. Assim, como recompensa por sua conversão, “[...] o Mestre da Retidão foi enviado para estabelecer uma ‘nova Aliança’, que deveria ser a única forma válida do eterno pacto entre Deus e Israel”<sup>395</sup>.

Pode-se perceber a presença da ideologia da Aliança entre os sectários de Qumran através do uso comum do termo “aliança”, ברית (*brit*), na referência da comunidade a si mesma. Por exemplo, em 1QS I, 8 há a expressão “aliança da graça”, ברית חסד (*brit chesed*); em 1QS III, 11-12 encontra-se a expressão “aliança da eterna comunidade”, ברית יחד עולמים (*brit yahad olamim*); e em 1QS VIII, 16-17 aparece a expressão “aliança da comunidade” ברית יחד (*brit yahad*)<sup>396</sup>.

Além disso, a expressão “entrar na aliança” era usada para designar o processo no qual o novo sectário jurava fidelidade quando de sua iniciação na comunidade de Qumran. Na ocasião, requeria-se que ele jurasse retornar à *Torá* de Moisés e aceitasse as interpretações sectárias auferidas pelos Filhos de Sadoc e pela assembleia sectária. Aqueles que não estavam na seita eram considerados fora da aliança de Deus e descritos como violadores da aliança, enquanto os sectários eram designados como “aqueles que observavam a aliança”<sup>397</sup>. Conforme Lawrence Schiffman, era pelo fato de

[...] os sectários de Qumran considerarem-se como o verdadeiro Israel bíblico que eles acreditavam que eram dotados de um status pactual especial enquanto grupo. [...] A seita de Qumran [...] acreditava que tinha uma aliança independente com Deus.<sup>398</sup>

No que se refere à fidelidade à Aliança, de acordo com a visão severa dos sectários qumrânicos, exigia-se não só a observância da *Torá* de Moisés, mas também concordância com os ensinamentos dos profetas, como consta na *Regra da*

---

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>396</sup> SCHIFFMAN, 2010, p. 249-250.

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 251.

*Comunidade (1QS I, 2-3):* “[...] fazer o que é bom e o que é reto em sua presença, como ordenou pela mão de Moisés e pela mão de todos os seus servos os Profetas [...]”<sup>399</sup>. Acerca dos profetas, pensa-se que

[...] a seita acreditava que os Profetas eram não só professores de moralidade, mas também guias no campo das realidades escatológicas. Mas como no caso da Lei, considerou-se que seus escritos continham armadilhas para os ignorantes e os mal informados, e apenas os sábios da Comunidade sabiam como explaná-los corretamente.<sup>400</sup>

Nesse sentido, atribuía-se ao Mestre da Retidão o entendimento do real ensinamento dos profetas; somente a interpretação do Mestre da Retidão oferecia a verdadeira interpretação<sup>401</sup>, conforme se percebe nas seguintes passagens já discutidas no capítulo anterior: “Sua interpretação se refere ao Mestre de Justiça, ao qual Deus manifestou todos os mistérios das palavras de seus servos os profetas [...]” (*1QpHab VII, 4-5*)<sup>402</sup>; “[...] Sacerdote que pôs Deus em meio à comunidade para predizer o cumprimento de todas as palavras de seus servos os profetas [...]” (*1QpHab II, 8*)<sup>403</sup>.

Como consequência disso, o sectário sentia-se apoiado no ensinamento infalível da Comunidade e “[...] acreditava estar vivendo na verdadeira cidade de Deus, a cidade da Aliança construída com base na Lei e nos Profetas”<sup>404</sup>.

De acordo com a *Torá*, no que diz respeito à forma como se dava o pertencimento à Aliança, o fato de o indivíduo judeu ser membro do “povo escolhido” implicava no pertencimento à Aliança; Deus reconhece o povo judeu como sua “posse especial” porque Israel comprometeu-se com a observância da Lei dada no Sinai<sup>405</sup>. Eis uma passagem da *Torá* muito clara acerca do “povo escolhido”:

Pois tu és um povo consagrado a lahweh teu Deus; foi a ti que lahweh teu Deus escolheu para que pertenças a ele como seu povo próprio, dentre todos os povos que existem sobre a face da Terra. [...] Saberás, portanto, que lahweh teu Deus é o único Deus, o Deus fiel, que mantém a Aliança e o amor por mil gerações, em favor

---

<sup>399</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 46.

<sup>400</sup> VERMES, 2008, p. 98.

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>402</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 241.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>404</sup> VERMES, 2008, p. 99.

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 100.

daqueles que o amam e observam os seus mandamentos [...] (*Deut.* 7, 6-9).

Em termos teóricos, pelo simples fato de o indivíduo nascer judeu ele já pertencia à Aliança. Contudo, já nos tempos bíblicos, percebe-se um profundo abismo dividindo os justos cumpridores da Aliança e os iníquos de Israel. Conforme Geza Vermes, embora os infiéis não fossem destituídos de seus direitos de nascença, eles eram considerados culpados, e, por isso, eram excluídos, ao menos temporariamente, da congregação dos filhos de Deus<sup>406</sup>.

No caso específico da comunidade de Qumran, o entendimento de pertencimento à Aliança era outro. Apenas os iniciados de sua própria “Nova Aliança” deveriam ser reconhecidos como eleitos de Deus. Assim, o caráter marcante do modo de concepção e efetivação do pertencimento à Aliança dentro da comunidade de Qumran era a escolha individual de cada sectário<sup>407</sup>.

A necessidade da deliberação pessoal para o ingresso na “Nova Aliança” consta em passagens da *Regra da Comunidade*. Por exemplo, em *1QS I, 7*: “[...] admitir na aliança da graça todos os que se oferecem *voluntariamente* para praticar os preceitos de Deus [...]”<sup>408</sup>; em *1QS I, 11*: “Todos os que se oferecem *voluntariamente* à sua verdade trarão todo o seu conhecimento, suas forças e suas riquezas à comunidade de Deus [...]”<sup>409</sup>; e em *1QS V, 1*: “Esta é a regra para os homens da comunidade que se oferecem *voluntariamente* para converter-se de todo mal e para manter-se firmes em tudo o que ordena segundo a sua vontade”<sup>410</sup>.

A diferença das concepções de pertencimento à Aliança é sintetizada nas seguintes palavras:

O judeu comum considerava o ingresso na congregação dos escolhidos primeiramente pelo nascimento e em segundo lugar através da iniciação simbólica de uma criança de oito dias submetida à circuncisão. Um essênio [ou sectário qumrânico] tornava-se membro de sua seita em virtude de um compromisso adulto, deliberado e pessoal. [...] mesmo crianças nascidas de membros casados e educadas em suas escolas deviam esperar seu vigésimo

---

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>407</sup> VERMES, 2008.

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 46, grifo nosso.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 46, grifo nosso.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 51, grifo nosso. A mesma ideia da adesão voluntária está presente no *Documento de Damasco* (XV, 12): “[...] quando se tiver imposto sobre si mesmo o retornar à lei de Moisés com todo o coração e com toda a alma [...]” (GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 81).

aniversário para obter permissão de pronunciar seus votos solenes de ingresso na Aliança.<sup>411</sup>

Entretanto, uma das crenças presentes no “corpo doutrinal” dos sectários de Qumran era a da destinação pessoal conforme a determinação divina. Essa crença aplicava-se também ao processo de ingresso na Aliança. A adesão de cada membro à comunidade era vista como o resultado de uma graça divina planejada no céu, eternamente. Cada membro era um eleito que tinha sido guiado pelo espírito da verdade nos caminhos da luz; já os não-eleitos, judeus e gentios, “[...] estavam condenados a perambular pelas trilhas das trevas”<sup>412</sup>. Conforme a *Regra da Comunidade* (1QS III, 15-23):

Do Deus de conhecimento provém tudo o que é e o que será. Antes que existissem fixou todos os seus planos e quando existem completam as suas obras de acordo com as suas instruções, segundo o seu plano glorioso e sem mudar nada. Em suas mãos estão as leis de todas as coisas, e ele as sustenta em todas as suas necessidades. [...] Na mão do Príncipe das Luzes está o domínio sobre todos os filhos da justiça; eles andam por caminhos de luz. E na mão do Anjo das trevas está todo o domínio sobre os filhos da falsidade; eles andam por caminhos de trevas. Por causa do Anjo das trevas se extraviam todos os filhos da justiça, e todos os seus pecados, suas iniquidades, suas faltas e suas obras rebeldes, estão sob o seu domínio de acordo com os mistérios de Deus, até seu tempo [...].<sup>413</sup>

Ora, por um lado, afirma-se que o pertencimento à Aliança resultava de uma atitude individual deliberada e voluntária, e, por outro lado, há passagens nos documentos do Mar Morto que mostram que os sectários qumrânicos acreditavam em um determinismo divino. Como conciliar deliberação voluntária com predestinação?

Neste caso, então, o livre-arbítrio ou a deliberação voluntária estaria inserida no “plano cósmico” da determinação divina, e não seria, portanto, uma atitude individual absolutamente livre e independente. Foi determinada por Deus, antes da criação do mundo, a divisão dos “espíritos” em dois grupos hostis: os filhos da luz e os filhos das trevas<sup>414</sup>. Conforme os *Hinos* (*Hodayot*), em 1QH<sup>a</sup> IX, 7-9, lemos o seguinte: “[...] antes de criá-los conheces todas as suas obras para todo o sempre.

---

<sup>411</sup> VERMES, 2008, p. 101.

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>413</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 49.

<sup>414</sup> FLUSSER, 2007, p. 02.

Sem ti nada é feito, e nada é conhecido sem teu beneplácito. Tu formaste todo espírito e o juízo de todas as suas obras”<sup>415</sup>.

Ainda nos *Hinos*, outras duas passagens são muito explícitas acerca da predestinação dos homens: “Pois tu criaste o justo e o ímpio” (1QH<sup>a</sup> XII, 38)<sup>416</sup>; e

Tu, somente tu, criaste o justo. Para ele estabeleceste desde o ventre o tempo do favor, para que observe tua aliança e ande por todos os teus caminhos, para derramar sobre ele a multidão de tuas misericórdias, para abrir toda a estreiteza de sua alma à salvação eterna e paz sem fim, sem deficiências. [...] Porém aos ímpios tu os criaste para o tempo da cólera, desde o ventre os predestinaste para o dia da destruição (1QH<sup>a</sup> VII, 18-21).<sup>417</sup>

A questão da determinação divina e dos dois “espíritos” constituía um princípio doutrinal dos mais importantes dentro do conjunto de crenças vigentes na comunidade de Qumran. David Flusser afirma que a visão de mundo dos sectários qumrânicos se baseava fundamentalmente na doutrina do dualismo. Essa doutrina divide o mundo em duas facções rivais: a facção da luz e a facção das trevas.

A facção da luz é guiada pelo anjo Miguel, o Príncipe da Luz (1QM 17.6), enquanto a facção das trevas é chefiada por Belial, o Príncipe da Depravação. O mundo inteiro é dividido, com cada facção incluindo humanos e anjos. Os filhos da luz, que são governados pela autoridade da luz, são, de fato, os membros da comunidade de Qumran. Os filhos das trevas, por outro lado, são as pessoas do mal, consistindo em qualquer um que se opõe à seita e a seus ensinamentos.<sup>418</sup>

O “dualismo cósmico” separava assim os seres celestes em duas categorias, os anjos e os demônios de todos os tipos, e também dividia a história entre “bons” e “maus”, respectivamente os “filhos da luz” e os “filhos das trevas”. Esse dualismo penetraria no coração do homem e descobriria em cada um “[...] a presença dessa parte de luz e de trevas, de pecado e de graça, que constitui a raiz do ser do homem”<sup>419</sup>. A ideia do “dualismo cósmico” só se detinha diante do princípio mais básico e essencial para qualquer judeu: o monoteísmo. O monoteísmo significa “[...]

---

<sup>415</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 372.

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>417</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 369.

<sup>418</sup> FLUSSER, 2007, p. 02, tradução nossa.

<sup>419</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 57.

a unicidade do Deus da aliança, a fonte primordial de tudo o que existe, seja luz ou trevas, bem ou mal”<sup>420</sup>.

Entre os ensinamentos da seita que eram acessíveis à comunidade de forma ampla – pois havia ensinamentos esotéricos que não eram dispensados ao povo de Israel como um todo<sup>421</sup> – incluía-se uma “sabedoria da história”<sup>422</sup>. Conforme essa “historiosofia”, todo o curso da história, do início ao fim, tinha sido divinamente pré-ordenada:

Que poderei dizer, que já não seja sabido? Que poderei anunciar, que já não tenha sido contado? Tudo foi gravado em tua presença com a punção da memória por todos os períodos perpétuos nas épocas do número dos anos eternos em todos os seus tempos prefixados (1QH<sup>a</sup> IX, 23-24).<sup>423</sup>

A inserção das ações humanas dentro do contexto “cósmico” maior da sucessão das eras conforme a prefixação divina é citada também nos *Hinos* (1QH<sup>a</sup> IX, 15-17): “[...] para que o espírito do homem domine sobre o orbe por todos os dias eternos e as gerações perpétuas [...]. Tu distribuístes suas tarefas em todas as suas gerações e a norma nos tempos prefixados [...]”<sup>424</sup>. Nesse entendimento, uma pessoa que desejasse viver de acordo com a vontade divina deveria adotar uma série de atitudes conforme os eventos de sua época; segundo David Flusser:

Esta é a razão para a abordagem positiva no sentido do fermento religioso dentro da comunidade [de Qumran] – isso era visto como um meio de calibrar a posição espiritual e prática da seita com o curso mutável da história. As revelações ocasionais da vontade divina que se manifestavam dentro da comunidade forneciam orientação a respeito da posição apropriada a ser adotada em face das condições mutáveis, e era a obrigação do membro da seita agir adequadamente.<sup>425</sup>

Assim sendo, conforme a crença na predestinação divina – que era de aplicação dupla, isto é, atuava de forma determinante sobre os bons e sobre os

---

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>421</sup> Conforme a *Serek* (1QS IX, 17): “[...] mas que oculte o conselho da lei em meio aos homens da iniquidade” (GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 56); e os *Hinos* (1QH<sup>a</sup> XIII, 26): “[...] e por causa de sua culpa ocultaste a fonte do conhecimento e o fundamento da verdade” (GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 384).

<sup>422</sup> FLUSSER, 2007, p. 03.

<sup>423</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 373.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>425</sup> FLUSSER, 2007, p. 03.

ímpios – e na estruturação dos períodos de tempo a partir da vontade divina, restava aos crentes se submeterem passivamente ao seu destino. O fato de se acreditarem “filhos da luz” e de crerem que esta condição se fundamentava na vontade divina proporcionava confiança e determinação para o cumprimento da meta de agir em concordância com a vontade de Deus segundo as revelações manifestadas dentro da comunidade de Qumran<sup>426</sup>.

Pode-se afirmar que agir em concordância com a vontade de Deus equivale a “viver em santidade”. A questão é: o que os sectários qumrânicos entendiam por “santidade”? Em termos práticos, como essa vivência se dava? Conforme Lawrence Schiffman, a análise do conceito de santidade dentro do contexto dos manuscritos do Mar Morto é ao mesmo tempo simples e complexa. Isso porque a ideia de santidade é mencionada diversas vezes nos manuscritos, e se torna fácil encontrar as passagens que contêm essa ideia por causa da sinalização da raiz hebraica קדש (*kadesh*)<sup>427</sup>.

Por outro lado, Schiffman afirma que o conceito de santidade é multifacetado e suas definições são mais amplas que o campo semântico ligado ao termo קדש (*kadesh*); dessa forma, o papel do conceito de santidade em Qumran “[...] deve ser investigado baseado em uma ampla apreciação da literatura e seus aspectos religiosos”<sup>428</sup>.

A análise de certas passagens da *Regra da Comunidade* sugere que os sectários de Qumran viam sua comunidade como um templo, uma “casa santa”. Em 1QS VIII, 5-6 lemos o seguinte: “[...] o conselho da comunidade será estabelecido na verdade [...] como uma plantação eterna, uma casa santa para Israel no fundamento do santo dos santos para Aarão [...]”<sup>429</sup>; e em 1QS VIII, 20 diz-se que: “Estes são os preceitos nos quais andarão os homens de santidade perfeita uns com os outros”<sup>430</sup>. Conforme Lawrence Schiffman, essas passagens mostram em que sentido se deve entender o termo santidade:

---

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>427</sup> SCHIFFMAN, 2010, p. 256. O termo קדש (*kadesh*) relaciona-se ao verbo לקדש (*lkadeish*) que significa, dentre outras coisas, “santificar”, “glorificar”, “consagrar”, “purificar” (BEREZIN, 2003, p. 565).

<sup>428</sup> SCHIFFMAN, 2010, p. 256.

<sup>429</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 55.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 55.

A própria seita é vista como uma casa santa – isto significa que para todos os intentos e propósitos, a seita substitui a casa santa física real, o templo de Jerusalém, o qual os sectários evitavam porque na visão deles ele estava violando as leis da Torá. Além disso, para os sacerdotes Aaronidas que constituíam os fundadores e primeiros líderes da seita, o grupo (ou talvez seu concílio) constituía o verdadeiro santo dos santos.<sup>431</sup>

Neste caso do templo, houve uma “transferência física de santidade”, ou seja, assim como o templo de Jerusalém se configurava como o lugar de santidade, a comunidade de Qumran passou a deter o mesmo status e significado a partir da não mais aceitação das práticas executadas no templo. Schiffman chama essa transferência física de “transferência horizontal” e fala de outra, a “[...] transferência vertical, ou melhor, união, na qual a santidade da seita é o resultado de uma presença angélica”<sup>432</sup>.

Dois textos são citados para fundamentar essa “transferência vertical”: a *Regra da Congregação* e o *Manuscrito da Guerra* ou *Regra da Guerra*<sup>433</sup>. Em *1QSa II*, 5-9 lemos o seguinte:

E todo o que estiver contaminado em sua carne, paralisado em seus pés ou em suas mãos, coxo, cego, surdo, mudo, ou contaminado em sua carne com uma mancha visível aos olhos, ou o ancião cambaleante que não possa manter-se firme em meio à assembléia, estes não entrarão a ocupar o seu posto em meio à congregação dos homens famosos, porque os anjos de santidade estão em meio à sua congregação.<sup>434</sup>

No *Manuscrito da Guerra* (*1QM VII*, 6), consta a seguinte afirmação: “E todo homem que não se tenha purificado de sua ‘fonte’ no dia da batalha, não descerá com eles, pois os anjos santos estão juntos com seus exércitos”<sup>435</sup>. Em *1QM XII*, 8-9 também há menção da participação dos anjos: “Os heróis do exército de seus anjos

---

<sup>431</sup> SCHIFFMAN, 2010, p. 257.

<sup>432</sup> SCHIFFMAN, 2010, p. 260.

<sup>433</sup> Sobre o conteúdo do *Manuscrito da Guerra*, Geza Vermes (2008, p. 172-173) afirma que essa obra “[...] não deve ser confundida com um manual militar da arte da guerra, pura e simplesmente. É um escrito teológico, e a guerra mencionada simboliza a luta eterna entre os espíritos da Luz e das Trevas. As fases de sua batalha são fixadas previamente, seu plano estabelecido e sua duração predeterminada. As forças oponentes são equilibradas, e somente com a intervenção da ‘poderosa mão de Deus’ é que esse equilíbrio entre elas é perturbado, quando então Ele desfere um ‘golpe perpétuo’ contra ‘Satanás e todas as hostes de seu reino’.”

<sup>434</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 171. Uma menção semelhante encontra-se no *Documento de Damasco* (XV, 15-17): “[...] e todo simples e transtornado, aqueles cujos olhos não vêem, o coxo cambaleante, ou o surdo, ou o menino menor de idade, nenhum destes entrará na congregação, pois os anjos santos estão em meio a ela” (GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 81-82).

<sup>435</sup> *Ibid.*, p. 145.

estão com nossos alistados; o herói da guerra está em nossa congregação; o exército de seus espíritos, com nossa infantaria e nossa cavalaria”<sup>436</sup>.

Conforme o *Manuscrito da Guerra*, as forças do bem seriam vitoriosas contra as forças do mal, e, por isso, os sectários de Qumran acreditavam que no “fim dos dias” os anjos estariam presentes no campo militar. Enquanto os sectários esperavam a era messiânica, eles viviam no presente como se representantes divinos estivessem entre eles. Isso significava que, de algum modo, haveria um encontro entre o céu e a terra e a santidade celestial iria se manifestar embaixo, na terra<sup>437</sup>. Além disso,

[...] a perfeição do fim dos dias envolvia tanto a vitória final sobre a eliminação das forças do mal como a perfeita observância da lei judaica conforme interpretada pelos sectários. [...] No momento em que a seita finalmente superasse seus inimigos e fosse vitoriosa, os justos de Israel que se voltassem para Deus e adotassem o modo de vida sectário seriam também incluídos na seita. Junto com os sectários originais, eles constituiriam a comunidade escatológica.<sup>438</sup>

Assim sendo, a era messiânica constituía a última utopia, um mundo no qual a perfeição em pureza e adoração não teria paralelo em toda a história. A seita da era futura realizaria as aspirações dos homens da “perfeita santidade”. O “fim dos dias” devia prenunciar uma santidade incomparável assim como os anjos habitando na comunidade escatológica<sup>439</sup>.

No que se refere ainda à santidade e à sua vivência específica dentro da comunidade de Qumran, Lawrence Schiffman afirma que a santidade individual ou grupal implicava na criação, por parte do indivíduo ou do grupo sobre si mesmo, de uma santidade que não se definia externamente, mas somente através do esforço em direção ao crescimento espiritual e religioso. Daí, a purificação seria um passo para uma maior proximidade de Deus<sup>440</sup>.

Nesse sentido, os membros do grupo buscavam se elevar a fim de se aproximarem de uma divindade que deveria ser inserida em sua vida diária e mundana. “Deus e sua presença podem ocupar um lugar sagrado, mas o último santuário era o coração e a alma de cada indivíduo que se comprometia, ele ou ela,

---

<sup>436</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>437</sup> SCHIFFMAN, 2010, p. 261.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 261-262.

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 269.

a buscar a presença de Deus, tanto nesta era quanto no fim dos dias”<sup>441</sup>. Conforme Geza Vermes, a finalidade “[...] de uma vida santa no seio da Aliança era penetrar os segredos do céu, estando neste mundo, e estar eternamente perante Deus no outro”<sup>442</sup>.

Até que ponto os membros qumrânicos adeptos da “nova aliança” conseguiram vivenciar as determinações da seita? Teriam eles, de fato, vivido de forma santa conforme suas crenças e propósitos? Referindo-se aos essênios, Fílon de Alexandria diz que eles eram celebrados por sua conduta e vivência comunal, a qual estaria além de toda descrição no que se refere à mútua boa fé, sendo isso uma “[...] ampla prova de uma vida perfeita e muito feliz”<sup>443</sup>. E ainda segundo Fílon, o sistema de vida dos essênios era invejado não só por pessoas comuns, mas também por poderosos reis, que “[...] veneram sua seita e aumentam sua dignidade e majestade em um grau ainda mais alto por sua aprovação e pelas honras que eles lhes conferem”<sup>444</sup>.

#### 4.3 Os terapeutas e as doenças da alma

Nesta derradeira seção, serão discutidas algumas peculiaridades relativas ao modo de vida dos terapeutas bem como será analisada a abordagem que os mesmos faziam de algumas “doenças da alma”.

Em *De vita contemplativa III, 22*, Fílon nos informa que os melhores dentre os terapeutas reuniam-se em um lugar escolhido por causa de sua segurança e de seu ar temperado. Acerca dessa escolha, é pertinente mencionar uma passagem do tratado hipocrático *Ares, águas e lugares* no qual Hipócrates fala, dentre outras coisa, da necessidade de se estar atento à localização de uma cidade tendo-se em vista a investigação correta da medicina. Eis o passo:

É preciso estar atento à posição dela, a como está assentada, e aos ventos e aos nascentes do sol; pois não podem ter a mesma propriedade a (cidade) que está voltada para o bóreas e a que se

---

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>442</sup> VERMES, 2008, p. 104.

<sup>443</sup> *Quod omnis probus liber sit (XIII, 91)* in YONGE, 2008, p. 690.

<sup>444</sup> *Apologia pro iudaeis (11.18)* in YONGE, 2008, p. 746.

volta para o noto, nem a que se volta para o sol que se ergue e a que se volta para o sol se pondo. (I, 3)<sup>445</sup>

Não há indicação alguma em *De vita contemplativa* sugerindo que os terapeutas tinham conhecimento dos tratados hipocráticos, mas dado que Fílon afirma que os terapeutas estavam espalhados por muitos lugares (*De vita contemplativa* III, 21), pode-se supor que de algum modo a decisão da escolha de uma região especial que tivesse um ar temperado tenha sido influenciada por ideias médicas hipocráticas. Seja como for, Fílon diz que no lugar escolhido pelos terapeutas para a reunião dos melhores dentre si,

[...] a temperatura admirável do ar procede das brisas contínuas que vêm do lago que deságua no mar, e também do próprio mar nas cercanias, as brisas do mar sendo leves, e aquelas que procedem do lago que deságua no mar sendo pesadas, a mistura de ambas produz uma atmosfera altamente saudável.<sup>446</sup>

Após falar sobre a região onde os terapeutas se reuniam, Fílon passa a descrever suas casas e sua rotina. As suas casas eram simples, objetivando protegê-los do calor e do frio, e não se localizavam nem muito próximas nem muito distantes umas das outras de modo que se pudesse ter privacidade e ajudar um companheiro em dificuldade, como o caso de assaltos. Além disso, havia em cada casa um “lugar sagrado”, uma espécie de santuário no qual o terapeuta, em solidão, executava os mistérios de uma vida santa através do estudo das leis e dos oráculos de Deus enunciados pelos profetas, bem como estudavam hinos e salmos<sup>447</sup>.

Os terapeutas costumavam orar duas vezes ao dia, no amanhecer e no anoitecer, e durante o dia eles se devotavam inteiramente à meditação e à prática da virtude, tomando as escrituras sagradas e filosofando a respeito delas<sup>448</sup>. Entretanto, os terapeutas não viviam apenas em estudo e contemplação solitária. Eles também compunham salmos e hinos a Deus e a cada sete dias todos eles (homens e mulheres) se reuniam em uma assembleia sagrada organizando-se de acordo com suas idades; e então, o mais velho, aquele que possuía o conhecimento mais profundo falava com firmeza e inteligência, sem ostentação de eloquência,

---

<sup>445</sup> CAIRUS, 2005, p. 94.

<sup>446</sup> *De vita contemplativa* (III, 23) in YONGE, 2008, p. 700.

<sup>447</sup> *De vita contemplativa* (III, 24-25) in YONGE, 2008, p. 700.

<sup>448</sup> *De vita contemplativa* (III, 27-28) in YONGE, 2008, p. 700.

buscando o sentido exato das ideias de modo que o seu discurso penetrasse a alma do ouvinte<sup>449</sup>.

De forma semelhante ao que ocorria na comunidade de Qumran, no que dizia respeito à interpretação das Escrituras, durante as reuniões festivas dos terapeutas as explicações das Escrituras continham revelações místicas, esotéricas, conforme Fílon relata em *De vita contemplativa* (X, 78):

E essas explicações das sagradas escrituras são dadas por meio de expressões místicas em alegorias, pois para esses homens o todo da lei parece semelhante a um animal vivo, e seus mandamentos expressos parecem ser o corpo, e o significado invisível escondido por baixo e jazendo sob as palavras simples parecem a alma, na qual a alma racional começa mais excelentemente a contemplar o que pertence a si mesma, como em um espelho, observando nessas palavras mesmas a beleza superior dos sentimentos, e trazendo o significado secreto nu à luz para todos que são capazes, pela luz de uma ligeira insinuação, de perceber o que é invisível por meio do que é visível.<sup>450</sup>

Encerrando seu tratado, Fílon louva os terapeutas pelo seu devotamento à contemplação da natureza e por terem vivido na alma e só na alma. Considerando-os cidadãos do céu e do mundo, Fílon afirma que por causa de sua virtude eles estavam próximos ao Pai e Criador do Universo<sup>451</sup>.

Em meio a sua descrição do modo de vida religiosa dos terapeutas, em *De vita contemplativa* (I, 2), Fílon lista sete doenças principais<sup>452</sup> que afligem a alma humana. Fílon as descreve nos seguintes termos: “[...] essas doenças penosas e difíceis de curar que são o apego ao prazer, a desorientação do desejo, a tristeza, as fobias, as invejas, a ignorância, o não conformar-se ao que é [...]”<sup>453</sup>.

A primeira doença: o apego ao prazer. As posições extremas de “o prazer pelo prazer” e “nenhum prazer” são postas de lado na concepção de saúde dos terapeutas. A sensata ideia de “a virtude está no meio” era adotada por eles. O

---

<sup>449</sup> *De vita contemplativa* (III, 29-31) in YONGE, 2008, p. 700-701. Fílon relata que os terapeutas também se reuniam ao final de um período de sete semanas, pois veneravam não só a simples semana de sete dias, “[...] mas também seu poder multiplicado, pois eles o reconhecem puro e sempre virgem; e é um prelúdio e um tipo de pré-festa da maior festa, que é atribuída ao número cinquenta, o mais sagrado e natural dos números, sendo composto do poder do triângulo retângulo, que é o princípio da origem e condição do todo” (*De vita contemplativa* VIII, 65, in YONGE, 2008, p. 704).

<sup>450</sup> YONGE, 2008, p. 705.

<sup>451</sup> *De vita contemplativa* (XI, 90) in YONGE, 2008, p. 706.

<sup>452</sup> Além dessas sete doenças, há “a grande doença”, o orgulho, que será analisado posteriormente.

<sup>453</sup> *Apud* LÉLOUP, 2004, p. 36.

problema está em apegar-se à sensação de satisfação que o prazer proporciona, como se ela fosse perdurar. É preciso estar consciente de que a vida é fluxo contínuo. É uma questão de conhecer e aceitar o modo de ser da natureza. A doença do “apego ao prazer” é assim descrita por Leloup:

O apego ao prazer implica a dor; neste sentido é que é preciso curar-se do apego, acolhê-lo quando vem coroar um ato bem feito, mas não chorar por causa da coroa quando murcha; não ficar segurando-a, não se apegar a ela.<sup>454</sup>

Há uma passagem muito elucidativa na qual Fílon discorre sobre o valor do prazer e o modo como o homem que pretende ser livre deve lidar com as sensações prazerosas que os sentidos proporcionam. A postura ideal é a da “sóbria embriaguez”. Soa paradoxal, é verdade, essa designação. Como pode alguém estar embriagado, e, concomitantemente, estar sóbrio? Eis como Fílon se expressa a esse respeito:

Mas tu, sem te deixares pressionar, conservarás a medida: se um dia fores forçado a tomar um quinhão maior de prazeres, darás à razão autoridade sobre a coerção e não transformarás jamais o prazer em desgosto mas, se assim posso exprimir-me, tu te embriagarás com sobriedade.<sup>455</sup>

Portanto, percebe-se que o entendimento acerca do prazer, para os terapeutas – conforme o raciocínio de Fílon – era o do uso, mas não o da recusa nem o do abuso. A doença do “apego ao prazer” deve ser remediada não com a fuga ao mesmo, mas com o uso moderado, isto é, com a consciência de que o prazer é algo bom, porém de natureza passageira.

A segunda doença: a desorientação do desejo. A questão aqui novamente é a do uso orientado. Para os terapeutas, a saúde inclui o desejo, com a ressalva de “desejo orientado”. Jean-Yves Leloup afirma que

A conversão do desejo consiste em considerar tudo o que existe não como sendo o Ser, mas como a Sua expressão ou a Sua manifestação. O desejo idolatra os seus objetos, esta é a sua

---

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 75-76.

enfermidade ou a sua perversão: pedir o Infinito a seres finitos, pedir o Absoluto a seres relativos.<sup>456</sup>

A pressuposição dos terapeutas seria a de que o indivíduo deseja, fundamentalmente, o Ser, Deus, o Absoluto. O processo de cura, a orientação do desejo, consistiria, então, em direcionar o desejo ao Infinito e não a coisas que sejam, por natureza, finitas<sup>457</sup>.

A terceira doença da alma é a tristeza<sup>458</sup>. Os reveses da vida, as circunstâncias adversas, as incertezas, angústias e ansiedades são fatores que dispõem o estado psíquico humano à tristeza. Haveria algum “antídoto” ou “vacina” que servisse de prevenção a esse desagradável estado de tristeza? É possível assegurar à alma um permanente contentamento, uma alegria serena imperturbável? Fílon responde afirmativamente dizendo que “[...] a virtude é por natureza fonte de alegria, e [...] aquele que a possui está sempre contente [...]”<sup>459</sup>.

A aceitação, dando crédito às palavras de Fílon, de que é possível vivenciar um estado de permanente alegria suscita a seguinte questão: como conseguir tal bem-aventurança. A solução que ele aponta é, na verdade, uma busca:

A procura de Deus, que é o Ser melhor de todos, o Ser incomparável, a causa universal, alegra aqueles que se orientam para esta reflexão (e esta experiência). [...] O fruto da ciência é a vida contemplativa, que proporciona uma alegria sem mistura, como aquela que é dada pelo vinho, e uma luz inteligível, como aquela da chama, que se alimenta de azeite.<sup>460</sup>

A alma terá alegria permanente, ou seja, remediará seus males de tristeza, quando estiver em comunhão com o Ser, comunhão essa que é atingida pela vida contemplativa, conforme pensavam os terapeutas.

A quarta doença: as fobias. Conforme Leloup,

A fobia, ou ainda a “histeria de angústia”, como a denomina Freud, manifesta-se por crises de ansiedade que sobrevêm em circunstâncias particulares: medo de sair de casa, medo dos animais,

---

<sup>456</sup> LELOUP, 2004, p. 81.

<sup>457</sup> *Ibid.*

<sup>458</sup> Conforme Leloup (2004, p. 84): “Existem diferentes formas de tristeza, desde o simples pesar até o desespero ou ainda essa falta de apetite de todas as coisas e, mas particularmente, da vida espiritual, que os antigos chamam de acídia”.

<sup>459</sup> *Apud* LELOUP, 2004, p. 84.

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 85-86.

de cometer uma ação perigosa. Também se manifesta por um estado depressivo, com ansiedade e hipocondria. [...] O fóbico vive em constante estado de alerta. Defende-se das suas pulsões negando-as, pois a fobia é geralmente consequência de uma pulsão agressiva ou sexual recalcada, que o ego não pode aceitar.<sup>461</sup>

A postura do terapeuta diante da doença da fobia é a seguinte:

Para o Terapeuta o mais importante, então, é “não ter medo de ter medo” e aprender a olhar cara a cara aquilo que se teme, a fim de aí reconhecer a parte de nossas projeções ou dos nossos desejos recalcados. Cabe ao Terapeuta poder escutar, sem angústia, a angústia do outro. Dessa escuta não contaminada podem nascer uma certa descontração e um certo repouso, pois o fóbico está fatigado, esgotado às vezes, de tanto lutar contra si mesmo.<sup>462</sup>

O papel do terapeuta seria ajudar o doente a realizar o trabalho de autoconhecimento e de auto-enfrentamento. Colocando-se junto ao doente, aberto para escutar suas inquietações interiores, o terapeuta pode suavizar as angústias do doente e levá-lo, finalmente, à vitória sobre si mesmo, sobre seus próprios impedimentos<sup>463</sup>.

As três restantes doenças que completam o grupo das principais enfermidades psíquicas segundo o pensamento de Fílon de Alexandria são a inveja, a ignorância e a injustiça (o não conformar-se ao que é). A ignorância ocupa lugar central, pois é a partir dela que a inveja e a injustiça surgem. O que é ignorado? Como remediar os males da inveja e da injustiça conforme os terapeutas? Leloup afirma que

A inveja, a cupidez e o ciúme acham-se ligados a uma falta de segurança e de certeza interior. Segundo Fílon e os Terapeutas, deve-se procurar a causa desse sofrimento e de muitos outros na ignorância (*asophrynai*), que não é falta de ciência ou de saber, mas falta de sabedoria, autodesconhecimento, não conhecimento do Ser que está em si mesmo, “no qual vivemos, nos movemos e existimos”. [...] A ignorância leva à injustiça (*adikia*), isto é, ao “não ajustar-se ao que é”.<sup>464</sup>

Assim, a raiz das enfermidades psíquicas se encontra na falta de consciência do Ser essencial. Se o processo de autoconhecimento for realizado, então o

---

<sup>461</sup> LELOUP, 2004, p. 87-88.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>463</sup> *Ibid.*

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 92-93.

indivíduo poderá superar a inveja e o ciúme e passará a amar o outro sem o desejo de posse, “[...] mas como pertencendo a ele mesmo e a Deus”<sup>465</sup>. Por fim, resta caracterizar o que é a injustiça, o “não conformar-se ou ajustar-se ao que é”. Segundo Leloup,

O homem justo, para um hebreu, é aquele que se mantém em atitude justa diante de Deus, diante dos homens e de si mesmo. [...] Doença é essa incapacidade de perceber o real, aceitá-lo e agir em “ressonância” correta com ele. O Terapeuta, levando uma vida em conformidade com aquilo que é, aproxima-se da Realidade que faz ser o que é; de certo modo, torna-se imitador de Deus e vai haurir em Deus “a força e o exemplo para fazer com ele o bem das criaturas. Torna-se um órgão da filantropia divina”.<sup>466</sup>

A “grande doença”: o orgulho. O traço marcante de uma pessoa orgulhosa é a ideia inadequada, desmedida, “inchada”, que ela tem de si mesma. O orgulhoso considera-se mais do que ele é em realidade. O humilde, por outro lado, é justamente aquele que é consciente de si, de suas limitações e reais capacidades. O humilde “é o que é” de forma livre, sem preocupações com a autoimagem ou com as opiniões de outros sobre ele mesmo.

Eis como Fílon informa como os terapeutas eram conscientes do grande mal que é o orgulho e da urgente necessidade de eliminar essa enfermidade psíquica:

De modo geral, (os Terapeutas) esforçam-se para eliminar o orgulho, sabendo que o orgulho é o começo da ilusão e a ausência de orgulho o começo da verdade, e que estas duas atitudes são como duas fontes: da ilusão brotam as diversas espécies de males e da verdade, a multidão dos bens humanos e divinos.<sup>467</sup>

Pela definição dada por Fílon acerca do orgulho, pode-se perceber que o orgulho é, realmente, a grande doença, uma vez que é dele que provêm as demais doenças da alma.

---

<sup>465</sup> LELOUP, 2004, p. 92.

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 113-114.

## 5 CONCLUSÃO

Percebeu-se, ao longo da pesquisa, que os essênios e os terapeutas estavam inseridos em um contexto social e religioso muito dinâmico, no qual revoltas políticas e disputas religiosas envolvendo a tomada do poder tornavam difícil, para um indivíduo judeu, vivenciar de forma “perfeita” todas as prescrições de suas Escrituras sagradas.

Em meio a toda essa turbulência, surgiu amplo movimento religioso judaico que se posicionou em defesa da identidade nacional israelense, bem como da fidelidade às crenças e práticas definidoras do “ser judeu”. Tal movimento foi o “essenismo”. Embora difícil de ser delimitado e compreendido em sua inteireza, pode-se, pelo menos, tecer considerações sobre dois componentes ou ramificações desse movimento maior: os essênios e os terapeutas.

Por um lado, as poucas fontes textuais “clássicas” que mencionam esses dois grupos não são concordantes em todos os aspectos, e, por outro lado, os documentos encontrados nas cavernas de Qumran não têm unanimidade por parte dos estudiosos quanto ao grupo religioso que lhes deu origem. Além disso, mesmo no caso de se considerar a procedência dos manuscritos a partir da seita dos essênios, a análise comparativa dos dados fornecidos pelas fontes clássicas com as informações acerca do modo de vida, das crenças e das práticas rituais presentes nos manuscritos do Mar Morto atesta diferenças entre as duas fontes. No caso dos terapeutas, em especial, viu-se que há a tese segundo a qual os mesmos não teriam existido historicamente. Eles seriam nada mais que uma “utopia filosófica”, uma idealização gerada pela mente de Fílon de Alexandria.

Chegou-se ao entendimento de que a busca da resposta para a pergunta acerca de qual a razão de os essênios e os terapeutas terem optado viver de forma *sui generis* se “confunde” com a busca pela resposta sobre a finalidade de tal vivência, isso porque, ambos os grupos, inseridos em um mesmo contexto social e religioso, foram, sob certo aspecto, instados a tomar uma atitude de defesa dos valores religiosos, sobretudo frente à situação de agitação política e religiosa que caracterizou o judaísmo em certa fase do período do Segundo Templo, mais precisamente entre o século III a.C. e I d.C.

Assim sendo, a análise e confronto dos vários autores que serviram de referência teórica proporcionou o entendimento de que a finalidade do modo de vida *sui generis* liga-se à busca de santidade, ou seja, à defesa e vivência dos valores religiosos considerados corretos, e, simultaneamente, essa defesa pode ser relacionada diretamente ao desconforto sentido por causa do ambiente de tumulto e revoltas sociais, políticas e religiosas. Nesse sentido, é como se a razão e a finalidade não pudessem ser dissociadas nem explicadas separadamente.

Ora, o fator sócio-político ligava-se diretamente ao âmbito religioso. Assim sendo, a pressão externa exercida pelos defensores da influência helênica sobre a cultura judaica fomentou uma mobilização de caráter sociorreligioso. Essa mobilização tomou forma e constituiu-se como o movimento essênio tendo como “sede central” o assentamento de Qumran e sua comunidade. As alegações para a formação da comunidade se basearam na oposição a práticas incorretas, segundo os sectários qumrânicos, que estavam sendo executadas no templo de Jerusalém. Dessa forma, a fim de que a Lei fosse observada e seguida corretamente, a comunidade de Qumran foi erguida como substituição ao templo.

Além do fator sócio-político, percebeu-se ser possível também justificar o surgimento do essenismo, mais precisamente a comunidade de Qumran encabeçada pelo “Mestre de Justiça”, a partir da interpretação das Escrituras feitas por tal mestre, proclamada pelo mesmo e aceita por um determinado grupo de pessoas.

## REFERÊNCIAS

AUSUBEL, Nathan. **Conhecimento Judaico I**. v.5. Tradução de Eva Schechtman Jurkiewicz. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1989.

BEREZIN, Jaffa Rifka. **Dicionário Hebraico-Português**. São Paulo: Edusp, 2003.

**BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Nova edição, revista e ampliada. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. Tradução de Euclides Martins Balancin, et all. 7ª impressão. São Paulo: Paulus, 2011.

CAIRUS, Henrique F. **Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005.

COHEN, Shaye J.D. **From the Maccabees to the Mishnah**. 2nd. ed. Louisville: WJK, 2006.

COLLINS, John J. **Beyond the Qumran Community: the Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls**. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

CHARLESWORTH, James H. **The pesharim and Qumran history: caos or consensus?** Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

ESHEL, Hanan. **The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State**. Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

FINLEY, M. I. **O legado da Grécia: uma nova avaliação**. Tradução de Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: UNB, 1998.

FLUSSER, David. **Judaism of the Second Temple period**. v.1: Qumran and apocaypticism. Translated by Azzan Yadin, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

\_\_\_\_\_. **Judaism of the Second Temple period**. v.2: the Jewish sages and their literature. Translated by Azzan Yadin, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. **Os homens de Qumran**: literatura, estrutura e concepções religiosas. Tradução de Luís Fernando Gonçalves Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. **Textos de Qumran**. Edição fiel e completa dos documentos do Mar Morto. Tradução de Valmor da Silva. Petrópolis: Vozes, 1995.

KNOHL, Israel. **O Messias antes de Jesus**: o servo sofredor dos Manuscritos do Mar Morto. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão, et all. 2ª ed. Campinas: UNICAMP, 1992.

LELOUP, Jean-Yves. **Cuidar do ser**: Fílon e os terapeutas de Alexandria. Tradução de Regina Fittipaldi, et all. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

LIDDELL-SCOTT. **An Intermediate Greek-English Lexicon**. Founded upon the 7th ed. of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon. 1889. Oxford University Press, 1945.

MAGNESS, Jodi. **The archeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls**. Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

SHANKS, Hershel (org.). **Para Compreender os Manuscritos do Mar Morto**: uma coletânea de ensaios da Biblical Archaeology Review. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

SCHIFFMAN, Lawrence H. **Qumran and Jerusalem**: studies in the Dead Sea scrolls and the history of Judaism. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

\_\_\_\_\_. **Reclaiming the Dead Sea Scrolls:** the history of Judaism, the background of Christianity, the lost library of Qumran. New Haven: Yale University Press, 1995.

VANDERKAM, James C. **An introduction to early Judaism.** Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

\_\_\_\_\_. **The meaning of the Dead Sea scrolls:** their significance for understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity. New York: HarperCollins, 2002.

VERMES, Geza. **Os Manuscritos do Mar Morto.** Tradução de Júlia Bárány, Maria Helena de Oliveira Tricca. São Paulo: Mercuryo, 2008.

WHISTON. **The Works of Josephus.** Complete and Unabridged, New Updated Edition. Translated by William Whiston. Hendrickson, 2009.

YONGE. **The Works of Philo.** Complete and Unabridged, New Updated Edition. Translated by C. D. Yonge. Hendrickson, 2008.

**Página acessada:**

<[http://www.english.imjnet.org.il/htmls/page\\_1350.aspx?c0=14780&bsp=14389](http://www.english.imjnet.org.il/htmls/page_1350.aspx?c0=14780&bsp=14389)>.

Acesso em 16 de julho de 2012.