

Os Samaritanos: Um enigma na História Bíblica

Um dos muitos problemas da história bíblica que até hoje ainda não foi totalmente esclarecido diz respeito aos Samaritanos, às suas origens e ao seu relacionamento com outros grupos dentro do javismo, mormente com os Judeus. O interesse desta questão não se limita apenas ao judaísmo, mas diz respeito também ao cristianismo, já que o NT é fértil em alusões aos samaritanos e a Igreja primitiva encontrou aí um bom espaço de acolhimento.

A origem e identidade dos samaritanos não se apresentam bem definidas no AT; os textos conotados com esta problemática não são claros e os elementos extra-bíblicos que hoje possuímos sobre a matéria também não chegam a iluminar a questão em toda a sua amplitude. Sucede aqui algo que é comum a muitos outros enigmas da historiografia bíblica: os informes de carácter histórico que a Bíblia nos oferece, especialmente as tradições que remontam a um período antigo, devem ser considerados e analisados tendo em conta a perspectiva teológica que lhes serve de quadro de fundo e a situação concreta da época em que os textos foram redigidos.

Isto vem a propósito da perícopes de 2 Re 17, 24-41 que é apresentada, em algumas traduções bíblicas¹, para justificar a origem dos samaritanos na sequência da queda do reino do Norte (Samaria) em 722/21 às mãos de Salmanasar V e Sargão II. Efectivamente, há aí algumas alusões ao problema em si, mas nada se diz de concreto sobre a origem e a problemática dos samaritanos e as referências mais directas encontrá-las-emos nos livros do pós-exílio,

¹ Caso concreto é o da Bíblia de Jerusalém bem como da TOB em nota explicativa no rodapé.

especialmente em Esdras e Neemias e em outros escritos extra-bíblicos.

Nós abordaremos este tema recorrendo às diversas fontes que possuímos e pondo em confronto os diferentes dados recolhidos, sem no entanto, descurarmos a perspectiva teológica que está na base do próprio problema, tal como é realçado em certa literatura sobre o assunto².

1. 2 Re 17,24-41: Origem dos samaritanos?

Este texto tem efectivamente uma importância fundamental para a compreensão deste problema, não tanto pelos elementos concretos que nos oferece, mas especialmente pelo quadro de fundo da situação que aí é traçada e por constituir a única alusão clara e explícita aos samaritanos no âmbito do AT. 2 Re 17 tem como objectivo, antes de mais, apresentar uma explicação teológica para a queda do reino do Norte e a deportação dos seus habitantes. O motivo vem claramente expresso nos vv. 7-12: a idolatria. Em seguida, o hagiógrafo chama a atenção de Judá, reino do Sul, para que não siga os mesmos caminhos, preparando desta forma o povo para o castigo iminente que Javé pode fazer cair sobre ele (v. 19).

Em 2 Re 17,34ss temos uma situação totalmente diferente, cuja finalidade é mostrar o carácter sincretista da população do Norte. O texto divide-se assim em duas partes bem distintas, tanto na sua temática como no objectivo que escondem.

1.ª — 2 Re 17,1-23	2.ª — 2 Re 17,24-41
vv. 1-6: Situação histórica dos acontecimentos;	vv. 25-28 + 32: Situação histórica com referência directa aos estrangeiros que são «importados» para povoar a Samaria e às suas práticas sincretistas;
7-18 + 20-23: «Teologia deuteronomista» sobre as causas da destruição do reino do Norte;	

² Destacamos especialmente a obra de D. E. GOWAN, *Bridge between the Testaments. A Reappraisal of Judaism from the Exile to the Birth of Christianity*, Pittsburgh 1980², 163-177.

19: Advertência a Judá para que não siga os mesmos caminhos.

29-31 + 34-40: Condenação da idolatria feita segundo os parâmetros da teologia deuteronomista;

33 + 41: Conclusão.

Concluindo, facilmente se pode constatar que tudo isto se apresenta como uma consequência da divisão do reino de David por Jeroboam (v. 21).

No v. 29 temos a única referência explícita aos samaritanos (*Shomroním*).

Esta alusão (vv. 29 e 32) aos templos que eles teriam construído nos «Altos» é apontada como fundamento para dizer que aqui se situa a origem histórica dos samaritanos. Porém, uma pergunta se impõe: quem são afinal esses samaritanos?

Depois de elencar os vários povos estrangeiros trazidos pelo rei da Assíria para habitar as cidades da Samaria e de referir as diferentes divindades veneradas por estes, a alusão aos samaritanos (aliás bem definida pelo artigo: *hasshomroním*) aparece aqui de passagem e é em tudo secundária no contexto, pelo que facilmente leva a concluir que se trata duma ajunta posterior.

Por outro lado, o redactor final do texto dá provas duma certa dificuldade na conciliação das diversas fontes ou tradições que serviram de base à sua redacção. Exemplos disso são os vv. 32 e 34:

v. 32: *yere'im 'et yehwah* — «Tementes (veneravam) a Javé».

v. 34: *'inam yere'im 'et yehwah* — «Não eram tementes (não veneravam) a Javé»³.

O carácter concordantista do texto vem ao de cima em 2 Re 17,41, precisamente no versículo que lhe serve de síntese, retomando em jeito de refrão o v. 33:

'et yehwah hayú yere'im w'et 'elohéhen hayú 'obdim — «Eram tementes a Javé e serviam aos seus deuses (ídolos)».

³ Esta contradição não passou despercebida aos autores da tradução grega dos Setenta (LXX), os quais sentiram a necessidade de eliminar a negação do versículo 34, fazendo-o concordar com os demais.

Estes e outros versículos mostram-nos bem que o texto é complexo, fruto talvez de diversas fontes que o autor procurou harmonizar em função dum objectivo final que se propunha atingir, recorrendo a uma explicação de carácter etiológico bem evidente na frase *'ad haiiôm hazzeh* (até aos nossos dias, até hoje) que se encontra nos vv. que fazem de transição e que dão sequência ao longo do discurso: vv. 23.24 e 41⁴.

Além disso, em 2 Re 17,28 temos a recordação do santuário de Betel que Jeroboam tinha mandado construir a fim de impedir que o povo do seu reino continuasse a subir a Jerusalém para aí prestar culto a Javé⁵. Esta alusão ao templo de Betel pode ser um indício da luta em prol da unicidade cultural exercida, como sabemos, pelo alto clero de Jerusalém e pela teologia deuteronomista⁶, a qual se reforçará no período do pós-exílio, especialmente já no tempo dos Macabeus.

Temos assim que esta passagem (2 Re 17,24-41) enumera uma série de povos trazidos de fora com seus ídolos, pondo em evidência o facto dos cultos idolátricos terem sido misturados com o de Javé e a pluralidade dos santuários estabelecidos nos «Altos» (*bêt habbamôt* — v. 29). Embora os samaritanos e o seu sacerdócio sejam aí referidos, não há uma condenação explícita acerca deles; o mesmo acontece com Betel. Outro tanto não sucede já em relação aos cultos idolátricos importados pelos novos habitantes da terra. Estes é que são explicitamente condenados pelo seu sincretismo religioso, já que ao culto de Javé juntaram igualmente o culto dos seus ídolos. Porém, não se diz que os habitantes nativos, os samaritanos, fossem idólatras;

⁴ Segundo M. COGAN, «Israel in Exile — The View of Josianic Historians», JBL 97(1978) 40-44, temos aqui um belo exemplo do processo chamado *Wiederaufnahme*, isto é, um tema que vem retomado mediante uma expressão que faz a ligação com o que antes fora dito. Neste caso, trata-se da passagem do v. 23 ao 24 (fim da 1.ª parte), o início do 34 (depois da 1.ª conclusão do v. 33) e no fim como síntese do capítulo, abrindo assim o caminho para uma condenação permanente dos samaritanos.

⁵ 1 Re 12,29-33; 1 Re 13; Am 7,10ss são muito duros na condenação que fazem já do altar de Betel e do sacerdócio não legítimo aí instalado. O nosso texto de 2 Re 17 não faz mais do que retomar tais condenações no seu espírito, sem, no entanto, condenar Betel como tal.

⁶ Betel não é o único santuário de culto javista além de Jerusalém; temos vários na diáspora, especialmente no Egipto: Elefantina, Leontópolis; 'Araq-el-'Emir na Transjordânia e, possivelmente, um templo essénio em Qumrân. Ora, sobre estes nada se diz no AT em sentido de condenação. Isto pode ser um indício que a condenação de Betel se inscreve num quadro de luta posterior entre Jerusalém e o tempo do monte Garizim (Jo 4,20). A teologia deuteronomista (Dt 12,11.14.18) em que se baseiam os redactores do Livro dos Reis foca com particular insistência esta unicidade cultural, previligiando Jerusalém em detrimento de todos os restantes lugares de culto.

apenas se apontam os santuários construídos por estes nos «Altos», o que deixa entender que eles ainda se encontravam na órbita da fé javista, embora não respeitassem a unicidade cultural.

2. Perspectivas teológicas de 2 Re 17,24-41

A análise estrutural do texto feita antes mostra-nos que este resulta da harmonização de, pelo menos, duas fontes que o redactor final leva a cabo através dum processo de «Wiederaufnahme» com a frase *'ad haiôm hazzeh* (vv. 23.34.41). A primeira dessas fontes (vv. 25-28+33) engloba as tradições centradas em Betel e que foram sempre objecto de repulsa e condenação dos círculos sacerdotais e deuteronomistas de Jerusalém⁷.

A razão desta condenação assenta, basicamente, no próprio cisma político ao tempo de Jeroboam e suas consequências religiosas, entre as quais se conta a construção do santuário de Betel para rivalizar com o de Jerusalém⁸ e assim impedir que o povo continuasse a subir a Sião.

A segunda fonte (vv. 29-31+34-40), por sua vez, vai directamente contra os estrangeiros trazidos para habitar a Samaria e que acabam por misturar os seus cultos idolátricos com o de Javé⁹. A condenação que aqui é expressa não engloba apenas os estrangeiros vindos no tempo dos reis assírios, mas também os posteriores da época persiana e helenística e apresenta-se como um processo lógico no crescente antagonismo Jerusalém-Samaria, bem evidente no período do pós-exílio¹⁰.

A condenação destas práticas sincretistas é posta em evidência no contraste que o discurso deuteronomista da 3.^a parte do texto

⁷ Cfr. M. COGIN, «The Old Testament and Samaritan Origins», ASTI 6 (1967-68) 41.

⁸ O cisma religioso (1 Re 12,26-33) que se segue à divisão administrativa do reino tem uma conotação essencialmente política e o seu objectivo fundamental é de consumir essa divisão; mais do que um cisma dentro do javismo, podemos falar dum cisma cultural que não será facilmente esquecido pelas escolas teológicas de Jerusalém, mesmo nos séculos posteriores.

⁹ Este processo repete-se frequentemente ao longo da história bíblica, já que os estrangeiros, especialmente os casamentos com estrangeiros, motivam o culto idolátrico, o que sucedera já com Salomão (1 Re 11,1-13) e mais tarde com Neemias que tem de dissolver tais matrimónios (13,23ss).

¹⁰ Segundo J. H. HAYES-J. M. MILLER, *Israelite and Judaeon History*, London 1977, 511ss, tal antagonismo assenta mais em motivações políticas do que religiosas, especialmente devido ao facto da Judeia vir a ser elevada à categoria administrativa de província, o que não agradava às autoridades estabelecidas em Samaria que viam nisso uma redução dos seus poderes (Ne 2,19; 4,1ss; 6,1ss; Esd 4,1-23).

(vv. 34ss) faz entre os preceitos de Javé e o procedimento dos habitantes do Norte. Como já antes notamos, o texto apenas alude uma vez, que é também a única em todo o AT, aos samaritanos, chamando-os pelo seu verdadeiro nome, já que a tradição judaica posterior chama-lhes «Kutim» (derivado da cidade de Kuta, vv. 24 e 30), pondo assim em destaque a sua proveniência estrangeira¹¹.

Face a este contexto, pode-se facilmente deduzir que o objectivo de 2 Re 17,24-41 não é mostrar a origem dos samaritanos enquanto entidade bem definida, mas antes oferecer-nos uma explicação de carácter teológico sobre a polémica que opõe o javismo ortodoxo ao grupo sincretista do norte, o qual foi adquirindo pouco a pouco a sua identidade própria. No entanto, importa ter em mente que a condenação aí formulada é o resultado duma luta de séculos, luta essa que apenas se pode compreender se a situamos no período persa que se segue ao regresso da Babilónia aquando das grandes reformas levadas a cabo por Esdras e Neemias¹². É fundamentalmente nos livros destes dois personagens que se encontram os dados mais significativos sobre o problema e é na sequência dos factos aí descritos que se vai acentuando o fosso entre Jerusalém e Samaria, fosso esse que encontra as suas origens num período remoto da história de Israel. Assim, o nosso texto parece ser mais a explicação teológica duma realidade posterior do que a narração histórica dos acontecimentos passados na época da colonização assíria.

3. Contributo de Esdras e Neemias

O período do pós-exílio reveste-se duma importância extraordinária na formação e orientação do judaísmo posterior. Dessa época e ligados a uma tal tarefa estão dois nomes que cimentaram os alicerces da comunidade judaica de Jerusalém: Esdras e Neemias¹³.

¹¹ A literatura rabínica ocupa-se dos problemas dos samaritanos, dedicando-lhe um dos chamados *Massektoth Ketanoth* (Tratados Menores do Talmud) com o título de *Kutim*, onde se expõe as relações entre judeus e samaritanos.

¹² Efectivamente não faz sentido que uma tal condenação seja formulada na época histórica que parece estar subjacente ao texto (séc. VII), altura em que o sincretismo religioso era coisa corrente no sul, caso dos reis Manassés e Amon (2 Re 21). Aliás, o monoteísmo javista é fruto duma longa luta dos profetas e da experiência dolorosa do exílio e só depois se vem a impor definitivamente.

¹³ Nós seguimos aqui a ordem habitual, embora os dados cronológicos de que hoje dispomos, inclusive os contidos nas obras dos dois chefes da comunidade, mostrem que a obra de Neemias precede a de Esdras (Ne 1,1; Eds 7,7s), consolidando este no aspecto

É difícil delimitar claramente a sua obra e as suas atribuições específicas. Esdras é apresentado como escriba (Esd 7,6) e secretário da Lei do Deus do Céu (7,12). Neemias, por sua vez, é chamado governador (Ne 8,9; 10,2: *Hattirshata*; em 12,26: *Happechah*). Embora sejam difíceis de definir, as funções de Esdras assumem um carácter mais nacionalista e religioso, enquanto que as de Neemias são de natureza administrativa e ligadas à reconstrução de Jerusalém¹⁴.

Ora, são estes dois personagens que irão contribuir, de forma definitiva, para acentuar a polémica entre Jerusalém e Samaria, o que levará ao rompimento das relações entre a comunidade judaica e a população do Norte. As razões são simples. A obra destes dois chefes colidia com os interesses e a autoridade dos responsáveis da Samaria¹⁵, os quais se apressaram a denunciar a reconstrução das muralhas de Jerusalém junto do poder central (Esd 4,12-13).

Os elementos mais preciosos sobre esta problemática estão presentes nos livros de Esdras e Neemias (Esd 4,1; Ne 3,33s; 4,1s; 6; 13,27-28). Assim, Esd 4,1-10 apresenta-nos uma lista dos inimigos da sua obra quando se encontrava a edificar o Templo de Javé. Porém não nos diz que são samaritanos (isto é, elementos da autêntica população do Norte), acentuando antes a sua proveniência estrangeira de acordo com o texto de 2 Re 17,24-41. É justificado no sincretismo religioso que Esdras recusa a ajuda para a reconstrução, o que levará então a abrir as hostilidades entre os recém-chegados de Babilónia e a população da terra.

De facto, as razões invocadas tanto por Esdras como por Neemias não acentuam muito a perspectiva religiosa que os separa dos seus adversários, pelo que deixam antever que, no fundo, há motivações políticas que estão na base da recusa da ajuda oferecida, o que aumentará, ainda mais, a animosidade entre os dois grupos. Efectivamente, os judeus não queriam depender da autoridade da Samaria e,

espiritual (Esd 7,25-26: consolidação da Lei como lei de estado na comunidade judaica) o que Neemias havia iniciado na reconstrução material da cidade de Jerusalém (Ne 2,11s; 4,1ss).

¹⁴ Cfr. S. HERRMANN, *Historia de Israel en la Epoca del Antiguo Testamento*, Salamanca 1979, 395s.

¹⁵ A administração de Babilónia tinha colocado em Samaria o governo provincial ao qual estava incorporado também o território de Judá. Os persas herdaram e mantiveram essa administração, pelo que o governo do Norte se julgava no direito e no dever de intervir em Jerusalém para defesa dos interesses reais. Isso terá como consequência as interferências do Norte na reconstrução da muralha e do Templo de Jerusalém ao tempo de Neemias (cfr. J. H. HAYES-J. M. MILLER, *Israelite and Judaei History*, 510).

face aos documentos de que eram portadores (Ne 2,7-9; Esd 7,11s) julgavam-se com o direito de dirigir os negócios da comunidade, tanto políticos como religiosos.

Entre os adversários de Esdras e Neemias destacava-se o nome dum tal Sanballat¹⁶, governador da Samaria. Este é o maior adversário da obra de Neemias (Ne 6), o que deixa entender que por detrás do conflito se escondem motivações políticas e não apenas religiosas como se poderia depreender de 2 Re 17,24-41. Entre essas está certamente o problema da autoridade. Tinha ou não o governador da província autoridade sobre os recém-chegados de Babilónia? O texto bíblico não o diz claramente; porém, num primeiro momento, Sanballat e seus aliados conseguem impedir a continuação dos trabalhos (Esd 4,11-24), até que Neemias vem a ser nomeado «governador da terra de Juda» (*Pecham beeretz Jehwdah*), o que então lhe permite levar a cabo a tarefa da reconstrução (6,1) e libertar o povo dos gravosos impostos que exigiam os seus predecessores (5,14-18).

Por outro lado, quando aparecem os conflitos internos na comunidade judaica de Jerusalém¹⁷, as autoridades de Samaria oferecem refúgio e acolhem os revoltosos. O caso mais concreto é o do sacerdote Manassés, neto do sumo-sacerdote Eliashib e genro de Sanballat, o qual se refugia no Norte e aí, segundo conta Flávio Josefo, recebe a promessa da construção dum templo sobre o monte Garizim a fim de exercer o culto, dando origem a uma dinastia sacerdotal rival da de Jerusalém (*Ant XI, 7,2; 8, 2ss*). O exemplo parece ter sido seguido por vários outros sacerdotes e levitas. Os quais não estavam dispostos a acatar, passivamente, as imposições javistas da comunidade de Jerusalém, caso concreto dos matrimónios mistos com mulheres pagãs que eram vedados à classe sacerdotal.

É claro que estas dissensões sendo alimentadas e bem acolhidas na Samaria, não o eram apenas por razões religiosas ou simples-

¹⁶ É sobre este personagem que nós temos mais precisões; era de Horon (Ne 2,10.19), do território da tribo de Efraim. Trata-se dum nome de família e, portanto, as alusões são de vários personagens da mesma linhagem, já que seria a família encarregada do governo da Samaria. Este nome aparece nos *Papiros de Elefantina* (n.º 27 e 30 ed. de COWLEY) como *Pechah* de Samaria (isto é, governador) e aparece associado à família do sumo-sacerdote Eliashib (Ne 13,28).

¹⁷ Uma das causas mais graves destes conflitos foi o problema dos matrimónios mistos realizados entre as altas classes dirigentes e que não estavam de acordo com os preceitos da Lei mosaica, caso mais flagrante era o de sacerdotes que tinham contraído matrimónio com mulheres não judias (Ne 13,23.28-29; Esd 9,1s; 10,18s).

mente de carácter cultural^{17a}. Por trás escondiam-se também motivações de carácter político que se vão acentuando com o domínio helenístico da Palestina. De facto, alguns autores pensam que a separação das duas comunidades pode situar-se no período persa, tal como o deixam entender os livros de Esdras e Neemias, sendo uma consequência directa dos crescentes privilégios adquiridos pela comunidade judaica e da redução de poderes da classe dirigente da Samaria.

Todavia, apesar das tensões existentes, não parece que o cisma já estivesse consumado nessa altura. A comunidade samaritana continuava na órbita do javismo; Zac 9,13 fala-nos ainda da esperança numa salvação a dois (Israel e Judá) e na cidade da Samaria continuavam a encontrar refúgio os sacerdotes javistas que fugiam de Jerusalém. Os matrimónios mistos entre os grupos dirigentes mostram igualmente que as relações se mantinham. A crer no relato de Flávio Josefo (*Ant XI*, 8,4-7), a ruptura poderia ter sucedido já no período helenístico na sequência, aliás, da construção do templo samaritano sobre o Garizim que entretanto fora autorizado por Alexandre Magno depois de ter vencido Dario III e posto fim ao domínio persa na Palestina.

4. Contributo da Arqueologia

Deste período de decadência do domínio persa até à conquista de Alexandre não possuímos dados bíblicos significativos sobre o estado das relações entre Jerusalém e Samaria. Em vez disso, possuímos hoje um conjunto de informações arqueológicas de grande valor: são os Papiros do *Wáddi-ed-Dáliyeh*¹⁸. Estes papiros cobrem um dos períodos menos bem conhecido da história da Palestina e, ao mesmo tempo, um dos mais agitados da Samaria. Os mais antigos remontam a 375 a.C. e os mais recentes a 335 a.C., ofere-

^{17a} Segundo E. BICKERMAN, *From Ezra to the Last of the Maccabees. Foundations of Postbiblical Judaism*, New York, 1962, 43, o conflito entre as duas comunidades no período persa é fundamentalmente um conflito político e assenta na rivalidade natural entre as duas cidades (Siquém e Jerusalém).

¹⁸ Trata-se dum conjunto de documentos escritos e outros objectos, a maioria dos quais com valor administrativo e jurídico, que foram encontrados em 1962 numa gruta a cerca de 14 km ao norte de Jericó, onde terão sido escondidos pelos seus possuidores que fugiam, provavelmente com medo das represálias de Alexandre Magno depois de terem assassinado o governador Andrômaco que aí tinha colocado na altura da conquista (cfr. F. M. CROSS, «The Papyri and their Historical Implications», *AASOR* 41(1974) 17-27).

cendo-nos dados que abrangem cerca de meio século da vida da comunidade samaritana. Um elemento aqui encontrado diz respeito aos contactos existentes entre os samaritanos e a comunidade de Elefantina¹⁹, tanto em relação a contratos de venda de propriedades como em relação a problemas de matrimónios. Além disso, muitos dos nomes aí referidos têm uma origem javista, havendo também nomes estrangeiros e mistos, o que reflecte bem o carácter sincretista da população da Samaria.

Porém, os dados mais significativos em relação ao nosso tema estão contidos em dois fragmentos onde se encontra o nome de Sanballat²⁰:

— n.º 5: *yhw bn sn'blt pht Smrn* — *Yahu, filho de Sanballat, governador da Samaria.*

Outro fragmento ajunta:

— *qdm ysw' br sn'blt* — *diante de Yeshua, filho de Sanballat.*

Estes textos estão bem datados: 30 de Adar do 2.º ano de Dario (será Dario III, Codomannus). Estaríamos então a 19 de Março de 335 (a.C.), o que constitui um ponto de referência muito importante, especialmente em relação ao personagem central dos dois documentos, já que aí se cita o nome do grande adversário da obra de Neemias, nosso conhecido também através dos escritos de Flávio Josefo (*Ant XI, 7-8*) e dos papiros de Elefantina²¹. Face às referências bíblicas e aos dados destes documentos, facilmente se pode concluir que estamos em presença dum nome de família que passa de pais a filhos no cargo de governador da província da Samaria. Segundo F. M. CROSS²² poderíamos ter a seguinte genealogia:

— Sanballat I, o Horonita (fundador da dinastia familiar e que teria recebido o governo da Samaria das mãos dos persas, por 445 a.C. e contemporâneo de Neemias);

¹⁹ A comunidade de Elefantina é uma das mais antigas da diáspora judaica, vivendo junto da 1.ª catarata do Nilo, em frente de Assuão e que segundo a *Carta de Aristeia*, 13, foi aí instalada no tempo do faraó Psammético I (por 665 a.C.), quando foram recrutadas tropas judaicas para combater ao lado deste faraó contra o rei da Etiópia. Esta comunidade pode ter sido reforçada, mais tarde, com novos elementos fugidos aquando da queda de Jerusalém nas mãos de Nabucodonosor (Jr 42-43). Sobre as relações desta comunidade com Jerusalém temos um elemento importante: *Papiro 30 de Elefantina*, ed. de COWLEY.

²⁰ Cf. F. M. CROSS, «The Papyri and their Historical Implications», 18-19.

²¹ No papiro 30, ed. COWLEY, vêm citados os nomes dos filhos de Sanballat, governador da Samaria. Este documento está igualmente datado com precisão: 20 de Marheshwan, do ano 17 do rei Dario (por alturas de 407 a.C.).

²² F. M. CROSS, «The Papyri and their Historical Implications», 21-22.

- Dois filhos: Delaiah e Shelemiah (Papiro de Elephantina, por 407 a.C.);
- Sanballat II (tem um filho, Hananiah, cujo nome se encontra num dos papiros do Wâddi-ed-Dâliyeh com a data de 353);
- Sanballat III (do tempo de Dario III e de Alexandre Magno e que deu refúgio ao seu genro Manassés fugido de Jerusalém, tendo depois construído o templo do Garizim já no período helenístico — *Ant XI*, 7-8).

Como vimos, as vicissitudes entre Jerusalém e Samaria não podem deixar de estar associadas à história desta família que ocupou o governo da Samaria por um longo período de tempo. Por outro lado, vê-se que não há ainda um rompimento definitivo entre as duas comunidades, já que as suas relações mantêm-se, embora dentro dum contexto polémico e de forma indirecta²³. Para além das condenações formuladas por Esdras e Neemias, os contactos entre as grandes famílias continuavam, o que mostra que ainda não tinha chegado o momento do rompimento definitivo.

5. A construção do Templo de Garizim

Como já atrás referimos, Sanballat acolheu em Samaria o seu genro Manassés, ao qual prometeu a construção dum templo, evitando assim que este repudiasse a mulher a fim de manter a sua dignidade sacerdotal. Ao fazer uma tal promessa, o governador da Samaria não tinha só em mente razões de carácter familiar, nem apenas religiosas, mas sim de índole política, já que através deste gesto podia dar um golpe profundo na comunidade judaica e diminuir assim o prestígio do sumo-sacerdote de Jerusalém. Embora tivesse realizado diligências junto de Dario acerca da possibilidade de construir o referido templo no monte Garizim, monte santo dos sama-

²³ É significativo neste caso o uso de nomes javistas entre os samaritanos e mesmo o recurso que os judeus de Elephantina fazem junto das duas comunidades para que estas intervenham junto da autoridade central de Babilónia a fim de reconstruir o templo de Elephantina que entretanto fora destruído pelos sacerdotes egípcios (cfr. ANET, 481; K. GALLING, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, 1964, 149-184). É claro que ao fazer tais diligências junto de Bagothi (Jerusalém) e Delaiah (Samaria e da família Sanballat), os judeus de Elephantina não parecem ter conhecimento das tensões existentes entre as duas comunidades, considerando as autoridades das duas competentes para interceder de comum acordo por eles.

ritanos, Sanballat apenas pode realizar o seu desejo com a autorização de Alexandre Magno, defendendo a sua causa durante o cerco de Tiro²⁴. Como recompensa, Alexandre permite-lhe a edificação do requerido templo, dando assim realidade ao sonho do seu genro e permitindo a Sanballat desferir mais um golpe na já abalada comunidade de Jerusalém²⁵.

A erecção deste templo rival de Jerusalém tem sido considerada por muitos autores como o elemento decisivo que levará à separação definitiva de judeus e samaritanos. Porém, embora constitua um obstáculo de monta, esse templo não parece justificar uma ruptura decisiva, já que havia outros templos noutras comunidades da diáspora ou mesmo da Palestina e não se fala aí de cisma religioso²⁶, dizendo apenas que o judaísmo era complexo e com tendências diversas. Como diz M. Smith, «o que o Deuterónimo tinha proibido fora de Jerusalém era o sacrifício. A construção (ou reconstrução) dum templo no monte Garizim, na altura em que teve lugar, não provocou grande alteração. O 'cisma samaritano' não pode ser datado da ocasião da erecção desse tempo»²⁷. É certo que ele constituía uma ameaça e uma afronta para o culto e o sacerdócio de Jerusalém. Como refere M. T. Petrozzi, o templo do monte Garizim «era sobretudo um rival, pois as tradições religiosas de Siquém eram muito mais antigas do que as de Jerusalém e tinham raízes que remontavam ao tempo dos patriarcas e de Josué»²⁸.

No entanto, o culto no templo do monte Garizim ainda se situa na órbita do javismo e, apesar da crítica sarcástica do *Sirácide* (50,25-26), não nos parece que o cisma se possa situar antes dos fins do séc. II (a.C.), altura em que os Asmoneus tentaram repor

²⁴ Depois da vitória contra Dario III (em Isso, em 333), Alexandre Magno dirige-se a Tiro e aí recebe a ajuda de Sanballat que entretanto abandonara a causa dos persas, conseguindo assim as boas graças dos novos conquistadores. Ao contrário, a comunidade judaica de Jerusalém, em razão dos seus compromissos de fidelidade aos persas, irá perder uma oportunidade de consolidar a sua autonomia junto dos novos governantes, o que foi aproveitado pelos samaritanos para dividir e enfraquecer os seus rivais da Judeia.

²⁵ Cfr. M. T. PETROZZI, *Samaria*, Gerusalemme 1973, 78-80.

²⁶ Cfr. D. E. GOWAN, *Bridge between the Testaments*, 167-168. Temos os casos já citados atrás dos templos de Elefantina, Leontópolis, 'Araq-el-'Emir e até provavelmente Qumrân, o que deixa entender que a concepção «ortodoxa» dum único templo está longe de ser seguida por todo o judaísmo (cfr. R. J. COGGINS, «The Old Testament», 45).

²⁷ M. SMITH, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York 1971, 185.

²⁸ M. T. PETROZZI, *Samaria*, 80. Por sua vez, F. M. CROSS, «Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times», *HTR* 59(1966) 207, diz: «não há a mais pequena dúvida que a erecção do templo do monte Garizim como um rival do templo de Zerubbabel em Jerusalém agravou ainda mais as já tradicionais más relações entre samaritanos e judeus».

de novo pela força a unicidade cultural centrada em Jerusalém, consolidando assim o seu poder temporal e religioso²⁹. Isso sucedeu precisamente em 128 (a.C.), quando João Hircano destruiu o templo samaritano do monte Garizim e mais tarde, em 109 (a.C.), fez o mesmo à cidade de Siquém.

Ora, estas destruições não parecem ter sido motivadas por razões de carácter religioso, mas sim político. Neste sentido, a existência dum templo na Samaria constituía um elemento mais a perpetuar a velha rivalidade Norte-Sul, tornando-se um centro aglutinador das forças e movimentos que não estavam dispostos a aceitar pacificamente o novo domínio dos Asmoneus. O mesmo sucedia em relação à cidade de Siquém (*Ant.* XIII, 10,2-3). A destruição da cidade vem justificada em Flávio Josefo pelo facto de ser uma cidade forte e de simpatizar com os reis da Síria (*Ant.* XIII, 10,2), o que prova bem das razões políticas subjacentes aos feitos de Hircano.

De facto, o culto no templo do monte Garizim e a existência duma cidade forte na Samaria eram obstáculos importantes à política de controle levada a cabo por Hircano sobre os territórios fora da Judeia, especialmente no Norte³⁰. Segundo Albright³¹, a rotura, se a houve, só é possível depois da destruição do templo do monte Garizim e de Siquém— já que Hircano e seus continuadores impuseram uma judaização forçada aos habitantes da Samaria, a qual só terminará com a chegada de Pompeu (em 64 a.C.) e a libertação da cidade.

Talvez não se possa falar ainda dos samaritanos como duma seita religiosa ou dum cisma dentro do javismo; no entanto, é de crer que estes acontecimentos tenham apressado a ruptura. De facto, as rivalidades são bem patentes ao longo dos séculos, mas agora elas traduzem-se por acções concretas que impostas pela força terão ferido profundamente a alma samaritana³².

Isto mesmo se pode constatar na literatura samaritana e na concepção que a mesma nos oferece a respeito dos judeus e das suas Escrituras.

²⁹ Importa não esquecer, que os Asmoneus se apossaram ilegitimamente do sumo-sacerdócio, pelo que não lhes pareceria razoável que existisse um templo rival, servido por sacerdotes legítimos, ofuscando assim o seu prestígio político e religioso.

³⁰ Cfr. R. PUMMER, «The Present State of Samaritan Studies: I», *JSS* 21(1976) 52-53.

³¹ W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1946, 336, nota 12.

³² Entre as motivações que estão na base desse antagonismo não passa despercebido o destaque que certos textos vetero-testamentários concedem à «Casa de José» como núcleo agregador das esperanças messiánicas que se desenvolveram em paralelo àquelas ligadas à «Casa de David»: Gn 49,22-26; Dt 33,13-17; Am 5,15; Zac 10,6; 12,10; Ez 21,30s; 37,16-20.

6. Que dizem os Samaritanos de si mesmos

Uma das fontes importantes para o conhecimento da história dos samaritanos são os seus próprios escritos, quer sejam os seus livros santos, caso do Pentateuco samaritano, quer sejam as suas crónicas e outras obras narrativas. Dentre todos esses escritos merece uma atenção especial o Pentateuco, já que ele constitui a única fonte revelada da religião samaritana.

a) *Pentateuco samaritano*

O Pentateuco samaritano ou Torah está na base de toda a literatura sagrada dos samaritanos e engloba os cinco livros do cânone hebraico, os únicos que formam a sua «Escritura». A rejeição dos outros livros da Bíblia hebraica pode constituir também uma pedra de toque para a sua separação da comunidade judaica. Aliás, nós sabemos que o cânone hebraico, tal como hoje o temos, resulta do concílio de Jabné (dos fins do séc. I d.C.) e é fruto da imposição da Halakah dos fariseus no período que se seguiu à 1.ª revolta, a qual tinha levado o alto clero saduceu à ruína e à dispersão. Ora, as fontes rabínicas associam saduceus e samaritanos na mesma categoria³³. É claro que a aceitação exclusiva do Pentateuco por parte dos samaritanos não podia ter sido o motivo da separação ou cisma em época recuada, já que nós temos a reforma de Josias (2 Re 22) que não consiste noutra coisa se não impor a Torah como lei de estado. No período pós-exílio, os trabalhos de Esdras e Neemias vão no mesmo sentido (Esd 7,25-26; Ne 10,29s), pelo que os samaritanos situavam-se ainda na esfera do mais estrito jlavismo, observando a Lei e só a Lei. Assim, e apesar das variantes textuais da sua versão³⁴, os samaritanos apenas aceitam a lei de Moisés

³³ Por exemplo, na Mishná (*Nidah* 4,2), as filhas dos samaritanos são comparadas às dos saduceus, isto é, impuras. O mesmo sucede em relação à «ressurreição dos mortos», pois nem os saduceus, nem os samaritanos, ao contrário dos fariseus, aceitam a crença na vida futura (*Sanh* 90b; *Kutin* 2,7; *Act* 23,8-9). Por outro lado, os próprios textos rabínicos dos séculos posteriores continuarão a fazer uma leitura actualizante dos factos do passado em relação aos samaritanos com o único intuito de acentuar a oposição farisaica às crenças dos samaritanos. Temos, por exemplo, *Gu R* 64,10 em que o texto de *Esd* 4,13 é retomado e colocado de novo na boca dos samaritanos no período romano, ao tempo de Adriano, procurando assim culpar os samaritanos da derrota sofrida pelos judeus na 2.ª revolta (cf. F. MANNs, «Les rapports Synagogue-Eglise au début du deuxième siècle après J. C. en Palestine», *LA* 31(1981) 114.

³⁴ O texto da versão samaritana do Pentateuco é o mesmo do cânone hebraico, embora as variantes encontradas rondem as 6000. Porém, são quase sempre divergências de

com os seus 613 preceitos, observando-os duma forma mais rigorosa e legalista que a própria interpretação farisaica posterior.

A origem da recensão samaritana do Pentateuco pode ter sucedido no séc. II ou I (a.C.), isto é, no tempo dos Macabeus ou dos Asmoneus³⁵, coincidindo assim com um dos períodos mais tensos das relações entre judeus e samaritanos, caso da destruição do templo do monte Garizaim e da cidade de Siquém por João Hircano. Certos autores, porém, põem certas reservas a uma datação tão recente, já que o facto dos samaritanos não aceitarem os profetas nem os Escritos (Hagiógrafos) parece supor uma origem anterior, talvez nos sécs. V ou IV (a.C.), altura em que tais obras ainda não pertenciam ao Cânone ou ainda não tinham sido compostas³⁶. Todavia, este argumento de querer datar a recensão samaritana em função do cânone hebraico tem pouca consistência, já que certos livros dos mais antigos da Bíblia, caso de alguns dos profetas, são mesmo anteriores aos acontecimentos relatados em 2 Re 17. Conforme afirma D. Gowan³⁷, até ao concílio de Jabné (cerca de 90 d.C.) os samaritanos devem ter encontrado muitos simpatizantes entre o judaísmo oficial em virtude do uso exclusivo que faziam do Pentateuco, tal como os saduceus, em oposição declarada às interpretações orais que os fariseus acabarão por impor.

Quanto aos dados externos, o Pentateuco samaritano está escrito em hebraico antigo, representando tendências arcaizantes do período asmoneu quando foram feitos esforços para retomar a forma do alfabeto da época pré-exílica, o que parece ter sucedido no século II (a.C.). Aliás, a descoberta e o estudo dos manuscritos de Qumrân permitem-nos fazer alguma luz sobre a versão do Pentateuco sama-

natureza gráfica e a maioria é de valor insignificante, tais como em Dt 27,4 onde o nome de Garizim é substituído pelo de Ebal. É interessante notar que cerca de 1900 dessas variantes estão de acordo com a versão dos LXX. Tais alterações estão na base das diversas teorias sobre a origem e a ocasião da recensão samaritana do Pentateuco, cfr. R. PUMMER, «The Present State of Samaritan Studies», JSS 21(1976) 42-47.

³⁵ Cfr. A. LOEWENSTANN, *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, XIII, 266.

³⁶ Cfr. R. PUMMER, «The Present State of Samaritan Studies», 45-46. É evidente que este problema está intimamente ligado a um outro muito mais complexo que é o da formação do cânone da Bíblia hebraica. Como diz M. SMITH, *Palestinian Parties*, 191, não é de todo claro se os livros dos Profetas e os Escritos eram canónicos antes do período asmoneu. Alguns, caso concreto do Eclesiastes e Cântico dos Cânticos, não o eram e só tardiamente o serão no concílio de Jabné (cfr. *Yad* 3,5). O mesmo sucede em relação a outros livros postos em questão, tais como Ezequiel (*Shab* 13b; *Hag* 13a; *Men* 35a). Por sua vez, FLÁVIO JOSEFO, *Contra Apionem*, I,8, diz-nos que apenas 22 livros são inspirados, embora haja uma multidão deles entre os judeus.

³⁷ D. E. GOWAN, *Bridge between the Testaments*, 172.

ritano³⁸. Este podia ser a expressão duma recensão palestinese adoptada também em Qumrân, o que viria a aclarar as diversas variantes no que concerne ao TM que chegou até nós, dita recensão babilonense e em relação ao que serviu de base à tradução dos LXX³⁹. Segundo F. M. Cross, as características do Pentateuco samaritano não são «com toda a probabilidade o resultado duma actividade recensional especificamente samaritana»⁴⁰.

Em relação às diferenças reais mais significativas temos a introdução duma passagem baseada no Dt 11,30 e 27,2-8 depois do decálogo de Ex 20 e Dt 5, onde se põe em realce o monte Garizim como único lugar de culto e como centro da salvação em contra-posição com Jerusalém. Aliás, o 4.º artigo da fé samaritana realça logo a importância do monte Garizim (Jo 4,20) como lugar escolhido por Deus para o culto, centralizando aí todas as antigas tradições ligadas aos patriarcas e que referiam acontecimentos salvíficos⁴¹.

b) Outra literatura

No que diz respeito a outra literatura samaritana, temos livros de carácter litúrgico (*Targum, Defter*), teológico (*Memar Markha*) e narrativo (*Crónicas*). Todos estes escritos são tardios e exceptuando o Targum, a maioria é da época medieval.

Quando ao Targum (datado do séc. I-IV d.C.), é uma versão muito livre em alguns passos, sendo noutros muito fiel e era utilizado nas comunidades samaritanas para a celebração do culto.

³⁸ Segundo M. BAILLET, «Esseniens et Samaritains», *Le Monde de la Bible*, n.º 4, 29, «mil detalhes da grafia ou da pronúncia dessas línguas têm o seu abonador nos textos de Qumrân e explicam-se, cientificamente, pela passagem duma época à outra». Mais adiante ajunta o mesmo autor: «um estudo paleográfico mostra que nem a escrita samaritana nem a de Qumrân são criações arcaizantes, mas que esta (a de Qumrân) é bem a antepassada daquela e representa a etapa que a precedeu, a qual vai do séc. III a.C. ao I depois de Cristo.

³⁹ M. BAILLET, «Esseniens et Samaritains», 30. Para este autor, o texto que hoje possuímos da Bíblia hebraica é uma opção feita e imposta em Jabné pelos rabinos no fim do séc. I (d.C.), terminando assim um longo processo de formação e definição do Cânone.

⁴⁰ F. M. CROSS, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, New York 1961, 173.

⁴¹ Tais tradições prolongam-se até ao dia de hoje, podendo ver-se sobre a montanha do Garizim os diversos espaços sagrados que recordam os acontecimentos salvíficos do AT que os judeus normalmente associam ao monte Moriah (Jerusalém) e o recinto sagrado para a celebração da Páscoa, a qual continua sendo celebrada segundo os preceitos de Ex 12 com o sacrifício do cordeiro pascal. Aí são recordados diversos acontecimentos salvíficos, tais como a criação, o túmulo de Adão, o sacrifício de Isaac, etc.

Em relação aos livros de carácter teológico, assume particular realce o *Memar Markha* ou *Livro das Maravilhas* que contém os ensinamentos do teólogo samaritano que lhe deu o nome. É uma obra do séc. IV (d.C.), contendo considerações de carácter teológico e moral, fundamentalmente baseadas no Pentateuco.

No que diz respeito às *Crónicas*, foram até hoje publicados 6 volumes, mas são obras medievais ou mesmo da época moderna. A mais antiga, *Asatir* (séc. X ou posterior), é um escrito de tipo midráshico. A importância destes escritos está, essencialmente, na forma como eles utilizam o AT em benefício das suas próprias tradições, procurando mostrar que os samaritanos são os descendentes directos da tribo de José (Efraim e Manassés) e que o seu sacerdócio vem directamente de Aarão. Segundo estes escritos, o nome que os samaritanos dão a si mesmos não é *Shomroním* (como em 2 Re 17,29), mas sim *Shamerím*, isto é, «observadores» ou «guardiães da verdade».

Quanto à luta entre judeus e samaritanos depois do exílio, as *Crónicas* dizem que esta foi motivada pela intenção que Esdras tinha de alterar a escrita e o conteúdo da Torah. A apologia que estes escritos fazem da causa samaritana tem uma conotação polémica de base, visando mostrar que foram os samaritanos que romperam com os judeus, refutando a versão judaica dos acontecimentos. Não foram os samaritanos que se tornaram heréticos; ao contrário, foram os judeus, pois embora a comunidade do Norte fosse já no séc. VIII heterodoxa e sincretista, os samaritanos não faziam parte dela, já que constituíam um grupo à parte e totalmente separados, os *Hasidim*, que viviam junto ao monte Garizim.

c) *Os artigos do Credo Samaritano*

A grande importância desta literatura samaritana está no facto de ela constituir a única fonte segura de que dispomos para conhecer as crenças e as tradições do grupo, embora os seus dados não nos possam servir para reconstituir a sua história, pois além da sua datação recente, há motivações polémicas que se escondem por trás destes escritos⁴².

⁴² Cfr. R. J. COGGINS, *Samaritans and Jews: The Origins of Samaritanism Reconsidered*, Oxford 1975, 117-131.

Em relação ao credo samaritano, podemos sintetizar os seus elementos em cinco artigos fundamentais que abarcam a essência do javismo, mas que os distinguem, ao mesmo tempo, dos judeus. São eles:

— *Fé em Javé*: a forma como os samaritanos insistem no mono-teísmo e na transcendência de Javé leva-os, por exemplo, a substituir a forma plural do verbo que tem como sujeito *Elohim* por um singular (Gn 20,13; 31,53; 35,7) e a eliminar muitos antropomorfismos comuns ao AT.

— *Fé em Moisés*: ele é o autor do Pentateuco e apenas os seus livros são inspirados. Além disso, é através de Moisés que Deus se revela a toda a humanidade; é o único profeta até que surja um outro como ele (Dt 18,15). Moisés intervém 3 vezes no mundo: é identificado no início da criação como a luz e o «logos» criador; quando nasce é uma nova luz; morre e é elevado ao Céu no monte Nebo. Regressará na escatologia como o profeta definitivo.

— *Fé na Lei*: para os samaritanos, os livros do Pentateuco são os únicos do cânone samaritano e só eles são inspirados. Quanto à interpretação da Lei, os samaritanos fazem uma leitura muito literal dos preceitos, opondo-se assim às tradições judaicas, especialmente às tradições orais e às crenças da tradição farisaica⁴³.

— *Fé no monte Garizim*: centro do culto samaritano, este é o artigo de fé que mais acentua a divergência entre judeus e samaritanos, numa oposição clara e evidente ao culto judaico centrado em Jerusalém. Naturalmente que a importância do Garizim foi crescendo no decurso da história samaritana; os textos antigos falam-nos dos santuários de Betel e de Dan, escolhidos para lugares de culto aquando da divisão do reino (1 Re 12,28-30). O monte vem já recordado no episódio da leitura da Lei que Josué faz em Siquém (Jos 8,33). Mais tarde, já depois da construção do templo, Antíoco Epífanes, seguindo as sugestões dos habitantes que temiam que

⁴³ Ligada ao monte Garizim está também a concepção messiânica dos samaritanos, já que o *Taheb*, o restaurador messiânico, quando regressar trará o novo templo que Deus tem guardado no céu. No entanto, as doutrinas messiânicas dos samaritanos são tardias, talvez influenciadas pelo cristianismo, e de pouco valor.

viesses a suceder o mesmo que acontecera em Jerusalém, profanou o templo, dedicando-o a Júpiter Hospitaleiro (2 Mac 6,2). Mas, mais do que um lugar de culto, o Garizim é o lugar da revelação da fé samaritana.

— *O dia da vingança e da recompensa*: um tema que diferencia nitidamente os samaritanos dos judeus — a sua concepção escatológica. Temos dois reinos: o 1.º fundado por Josué sobre o Garizim e ao qual pertencem os Hasidim, isto é, os samaritanos; o 2.º será fundado pelo Taheb (o messias) no VII milénio e precederá a ressurreição (crença tardia). Todos são interrogados e os seus méritos pesados na balança, desempenhando os anjos a função de defensores e acusadores. Depois, proceder-se-á à separação dos justos e dos malvados, indo aqueles para o jardim do Eden e estes para o sheol.

A doutrina da ressurreição é muito tardia⁴⁴ e aparece como algo secundário no contexto da escatologia samaritana. Pode-se constatar, no entanto, uma certa ideia de intercessão (Moisés intercede pelo seu povo) e oferecem-se súplicas pelos pecadores.

7. Os Samaritanos nas fontes rabínicas

Os escritos rabínicos oferecem-nos algumas notícias importantes sobre os samaritanos, tanto sobre a problemática histórica como de cariz ideológico, embora todas elas estejam inseridas sempre em contextos profundamente polémicos.

Quanto às primeiras, temos algumas alusões no *Talmud* e na *Mishná*. Assim, a *Megillat Ta'anit*⁴⁵ fala-nos das relações entre Alexandre Magno e os samaritanos, relato esse também fornecido por Flávio Josefo⁴⁶, embora haja algumas diferenças. Mais significativo para o nosso tema é o texto de *Megillat Ta'anit* 22⁴⁷; aí

⁴⁴ O tratado *Masseket Kutim* (apêndice ao Talmud) 2,7 diz-nos que um samaritano apenas poderá ser recebido no seio da comunidade judaica quando reconhecer a «ressurreição da morte» (*Sanh* 90b), o que significa que nessa altura uma tal crença ainda não fazia parte do seu credo. Embora difícil de datar, esta concepção apenas aparece nas obras do grande teólogo Memar Markha, ou seja, no séc. IV d.C.

⁴⁵ *Megillat Ta'anit*, ed. H. LICHTENSTEIN, HUCA 8-9 (1931-32) 339 (cfr. *Yoma* 69a; *Lv R* 13,5). Um estudo sobre este tema pode ser encontrado em V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York 1982, 46ss.

⁴⁶ F. JOSEFO, *Ant* XI, 8,4-6.

⁴⁷ Cfr. o comentário de H. LICHTENSTEIN, «Die Fastenrolle eine Untersuchung zur jüdischhellenistischen Geschichte», HUCA 44(1962) 288-290.

se proíbe aos judeus de jejuar no dia 21 de *Kisléu*, dia em que foi destruído o templo samaritano do Garizim por João Hircano (em 128 a.C.) e 25 de *Marheschwan*, quando foram abatidos os muros da cidade de Samaria⁴⁸, depois dum ano de assédio (em 109 a.C.). Estas duas datas eram consideradas como dias de festa para a comunidade judaica, já que nelas se celebrava a derrota dos seus adversários do norte.

No que diz respeito a elementos de carácter ideológico que acentuam as divergências entre judeus e samaritanos, os dados mais significativos encontram-se no tratado *Kutim*. Podemos dividi-los em três alíneas:

- Sobre o culto (sacrifícios e impurezas rituais);
- A respeito do sacerdócio;
- Sobre os matrimónios.

Quanto à circuncisão, a Halakah judaica aceitava que um samaritano podia circuncidar um judeu e vice-versa. Porém, R. Judas (cerca de 200 d.C.), o redactor da Mishná, acrescenta que um samaritano não pode fazer isso a um judeu, pois neste caso, este último tornar-se-ia um elemento da comunidade do monte Garizim⁴⁹.

No tratado *Kutim* 2,7 temos uma alusão muito clara ao texto de 2 Re 17; aí se diz que é proibido aos samaritanos entrar (fazer parte) numa comunidade judaica, pois eles misturaram-se com os sacerdotes dos «Lugares Altos». Rabbi Ismael, por seu lado, dizia que eles tinham tomado mulheres ilegítimas e não cumpriam a lei do levirato⁵⁰. Além disso, este mesmo tratado fornece-nos a trilogia que está na base da separação entre judeus e samaritanos e que podemos sintetizar da seguinte forma: os samaritanos podem ser recebidos na comunidade judaica quando

- renunciarem ao monte Garizim;
- reconhecerem Jerusalém;
- acreditarem na ressurreição dos mortos.

⁴⁸ Vimos já atrás que estes acontecimentos podem estar na base da ruptura entre judeus e samaritanos, já que eles representam o culminar dum longo processo polémico (*Ant XIII*, 10,2; *Bellum Judaicum* 1, 2, 6-7).

⁴⁹ Esta explicitação de R. Judas mostra bem como o ambiente polémico de ruptura obrigou a mudar a Halakah tradicional.

⁵⁰ Temos certamente uma alusão ao problema dos sacerdotes que fugiram de Jerusalém por terem desposado mulheres não judias (Ne 13,27-29).

Como vimos antes, estes são, em síntese, os artigos do credo samaritano que individualizam esta comunidade das restantes que fazem parte do javismo, especialmente em contraste com as tradições farisaicas. Ora, estes dados são indícios claros que a luta e a ruptura (se é que assim se pode dizer) são um *facto tardio*, fruto da oposição crescente à Halakah farisaica que lhes fora imposta. Aliás, isso pode constatar-se pelos regulamentos especiais que devem orientar todo e qualquer relacionamento com os samaritanos (*Ber* 8,8; *Dem* 7,4). Por vezes, a literatura rabínica é muito violenta contra os habitantes do norte. Temos um exemplo bem explícito em *Shebi* 8,10: foram contar a Rabbi Aqiba que Rabbi Eliezer costumava dizer que «quem come pão de samaritanos era como quem come carne de porco». R. Aqiba respondeu: «calai-vos, não direi o que R. Eliezer diz a esse respito»⁵¹.

Temos assim que as próprias fontes rabínicas vêm confirmar os dados de carácter histórico e arqueológico já antes por nós referidos, testemunhando, desta forma, que as motivações da ruptura entre os dois grupos apenas se compreendem quando situadas num contexto de confronto aberto entre a Halakah (as tradições) farisaica e as tradições samaritanas.

8. Os Samaritanos e o NT⁵²

O NT contém uma série de referências aos samaritanos, algumas das quais muito significativas no que diz respeito ao problema das relações entre judeus e samaritanos. As alusões mais importantes encontrá-mo-las nos evangelhos de Lucas e João. Assim, Lc 9,52-53 narra-nos a atitude hostil que os samaritanos manifestaram contra Jesus quando este, passando por uma aldeia samaritana, se dirigia a Jerusalém. Imediatamente vem ao de cima o clima de hostilidade que reinava entre os dois grupos e, neste caso, não por causa de Jesus, mas sim motivada pela subida a Jerusalém, conforme o próprio

⁵¹ Segundo comenta C. DEL VALLE, *La Misna*, Madrid 1981, 129, nota 88, a resposta de R. Aqiba deve entender-se no sentido de que este julgava a opinião do seu mestre (R. Eliezer) demasiado indulgente.

⁵² Não pretendemos fazer aqui um estudo exaustivo sobre os samaritanos no NT; o nosso objectivo visa tão somente elencar alguns dados do NT que vêm confirmar as tensões existentes entre judeus e samaritanos ao tempo de Jesus e da comunidade cristã primitiva.

evangelista se sente na necessidade de justificar com a frase: «porque tinha intenção de se dirigir a Jerusalém».

O mesmo clima se respira na parábola do Bom Samaritano. De facto, é à luz da inimizade existente entre judeus e samaritanos que a parábola ganha sentido. Jesus visa, antes de mais, pôr em realce o contraste entre os diversos intervenientes para assim mostrar que a «Nova Lei do Amor» deve superar as diferenças rituais⁵³.

Quanto ao evangelho de João, a informação principal que aí podemos recolher diz respeito ao problema do lugar de culto: Jerusalém ou o monte Garizim (Jo 4,30). A pergunta da samaritana vem apenas confirmar o diferendo existente, desde longa data, sobre o lugar central do culto a Javé. É claro que a pergunta da mulher não se refere ao templo do Garizim, pois esse tinha sido destruído em 128 a.C.; refere-se sim ao Monte como tal e a tudo o que ele significava nas tradições samaritanas como centro espiritual da comunidade e como lugar da sua revelação.

Tanto João como Lucas deixam-nos assim alguns indícios confirmativos das tensas e difíceis relações que existiam entre os dois povos, motivadas como sabemos, acima de tudo, pelo problema de Jerusalém ou Garizim.

Em relação aos Actos dos Apóstolos, as referências que aí encontramos deixam perceber que a Igreja nascente encontrou bom acolhimento entre os samaritanos. Esta atitude é facilmente explicável pelo facto da comunidade cristã ser perseguida pelos judeus, especialmente pelos fariseus, procurando talvez os samaritanos conquistar os crentes da nova religião para a sua causa. Mais do que simpatia com o cristianismo, isso denota a antipatia que os samaritanos nutriam para com o judaísmo farisaico.

Conclusão

Neste estudo sobre os samaritanos e as suas origens não pretendemos apresentar uma panorâmica global, nem exaustiva sobre a complexa história dos samaritanos no âmbito da literatura bíblica.

⁵³ A escolha dos dois personagens (sacerdote e levita) não é um mero acaso, nem se situa na esfera da moral prática. Trata-se antes dum problema de pureza ritual que Jesus quer relativizar face à caridade fraterna. Aliás, Lc 17,16 (os dez leprosos) realça de novo a atitude dum samaritano que está em confronto com os preceitos rituais.

O nosso objectivo foi tão somente pôr a descoberto alguns problemas que continuam hoje sem uma solução clara, especialmente este das relações entre as duas comunidades (Judeus e Samaritanos).

De facto, a primeira conclusão a que facilmente chegamos é que o texto de 2 Re 17,24-41 pouco nos diz sobre a origem e a história dos samaritanos. Aliás, no fundo, parece que esta passagem tem pouco ou nada a ver com os crentes do monte Garizim, tal como eles se apresentam. Por isso, é necessário consultar outras fontes, recorrer a outros indícios de carácter histórico e estão neste caso os dados arqueológicos e as informações recolhidas na literatura rabínica e samaritana. É claro que estas últimas têm uma conotação apologética muito acentuada. No entanto, deixam transparecer alguns elementos muito válidos e mostram-nos até que ponto a polémica entre as duas comunidades se perpetuou no tempo ao longo de vários séculos. Estes dados recolhidos a partir de fontes diversas permitem-nos assim situar num período recente, posterior ao Exílio da Babilónia e talvez já na época da realza asmoneia, a ruptura entre os dois grupos.

Uma outra dedução que facilmente transpira do confronto das fontes por nós citadas é que essa ruptura não é um ponto de partida, tal como 2 Re 17,24-41 pretende fazer crer; ela é, antes, o termo duma caminhada e apenas acontece no fim dum longo processo que demorou séculos. Para esse processo não contribuíram apenas os samaritanos com o seu sincretismo religioso (2 Re 17,33), tal como mais tarde pretendem fazer crer as fontes rabínicas que abordam o tema (tratado *Kutim* do *Talmud*); também os judeus contribuíram e de sobremaneira para o acentuar da diferença e para o rompimento, especialmente na época de Esdras-Neemias e nos fins do séc. II a.C. com João Hircano ao destruir o templo do monte Garizim e a cidade de Samaria (*Megillat Ta'anit*).

Porém, a conclusão mais importante a que este trabalho permite chegar diz respeito à natureza das motivações que estão na origem da ruptura. Segundo 2 Re 17,24-41, elas seriam apenas e exclusivamente de natureza religiosa. Todavia, confrontando este mesmo texto com as alusões encontradas em Esd e Ne e outros documentos, torna-se bem claro que por trás de tudo isto estão motivações de carácter político e social. São estas que estão, segundo cremos, na origem e no desenvolvimento deste clima de antagonismo entre judeus e samaritanos (Jerusalém-Samaria) até à consumação da ruptura. Não é fácil datá-la com precisão como vimos atrás. No

entanto, tudo nos faz crer que a mesma aconteceu já numa época bem próxima da nossa era, de modo que as tensões ainda estavam bem acesas ao tempo do NT. Aliás, os dados neo-testamentários, embora indirectos, são importantes, já que eles provêm duma 3.ª fonte, aparentemente neutra e, além disso, tocam alguns dos pontos mais sensíveis da problemática em questão.

Por tudo isto, há que reapreciar o *dossier* samaritano à luz das diversas fontes existentes, valorizando especialmente aquelas que nos ofereçam perspectivas mais objectivas sobre a problemática em causa. Ora, entre essas não estará certamente 2 Re 17.

JOÃO LOURENÇO