

# O TESOURO OCULTO NO DESERTO: UMA INTRODUÇÃO A ALGUNS DOS PRINCIPAIS TEMAS ASSOCIADOS AOS MANUSCRITOS DO MAR MORTO

*Clarisse Ferreira da Silva\**

## **Resumo**

*Aquela que é considerada a descoberta arqueológica do século XX trouxe à tona centenas de manuscritos datados do período do Segundo Templo escondidos em 11 grutas na região de Qumran, no Deserto da Judeia. Graças a ela, vislumbrou-se por meio de seus textos um judaísmo pré-rabínico dinâmico e multifacetado, insuspeito até aquele momento em meados do século passado. Uma literatura rica, composta de gêneros tão diversos como a poesia, a literatura sapiencial, comentários bíblicos, apocalíptica, regras de uma Comunidade peculiar, entre outros, mudou nossa forma de enxergar o período que gestou e viu nascer o judaísmo rabínico e o cristianismo.*

*As grutas, com seus inestimáveis tesouros, foram encontradas próximo a um conjunto de ruínas que muitos especialistas defendem ter sido o centro comunitário – ou um dos centros – de uma seita judaica radical, que pretendia isolar-se da sociedade circundante, considerada corrupta. Quem eram os autores desses textos, qual a natureza de seu grupo e onde habitavam, como viviam e no que acreditavam são algumas das questões que*

\* A autora é graduada pela Faculdade de História da Universidade de São Paulo. Na mesma universidade, realizou suas pesquisas de mestrado, doutorado e pós-doutorado em temas relacionados aos Manuscritos de Qumran. É autora dos livros “O Comentário (Peshar) de Habacuc: a Comunidade de Qumran reinterpreta o passado” (2010), “O Novo Templo e a Aliança Sacerdotal da Comunidade de Qumran” (2013), e, por último, “O Caminho para o Deserto: origem e formação da Comunidade de Qumran segundo análise histórica do Documento de Damasco e do Rolo das Regras” (2016), todos eles publicados pela Editora Humanitas com financiamento da FAPESP.

*suscitaram de imediato na mente de biblistas e especialistas do judaísmo antigo no mundo inteiro. Alguns desses temas e seus desdobramentos até a atualidade serão tratados adiante, em nosso artigo.*

**Palavras-chave:** *Período do Segundo Templo. Manuscritos do Mar Morto. Khirbet Qumran. Seitas judaicas. Sectarismo. Essenismo.*

### **Abstract**

*The one that is considered the archaeological discovery of the XX century, brought to light hundreds of manuscripts dated from the Second Temple Period hidied in 11 caves in the Qumran region, in the Judaeen desert. Thanks to it, a dynamic and multifaceted pre-rabbinical Judaism was perceived through its texts, unsuspected until that moment in the middle of the last century. A rich literature, composed of genera as diverse as poetry, wise literature, biblical commentaries, apocalyptic, rules for a peculiar Community, among others, has changed our way of looking at the period that had begotten and saw the birth of rabbinic Judaism and Christianity.*

*The caves with its priceless treasures were found near a set of ruins that many scholars claim to have been the community center – or one of the centers – of a radical Jewish sect that sought to isolate itself from the surrounding society considered corrupt. Who were the authors of these texts, the nature of their group, where they lived, how they lived and what they believed were some of the issues that immediately raised in the minds of biblical and ancient Judaism scholars throughout the world. Some of these themes and their developments up to now will be dealt with ahead in our article.*

**Keywords:** *Second Temple Period. Dead Sea Scrolls. Khirbet Qumran. Jewish sects. Sectarianism. Essenism.*

## A Origem dos Manuscritos Sectários

Desde sua descoberta em meados do século passado, os Manuscritos de Qumran foram envoltos por polêmicas. A parte mais considerável dos manuscritos desconhecidos antes da descoberta – livros que claramente não pertenciam àqueles que hoje distinguimos entre bíblicos, apócrifos ou pseudoepígrafos – parecia ter-se originado de um grupo muito específico, com diretrizes peculiares como, p. ex., o seguimento de um calendário solar em evidente contraposição ao calendário lunar observado pela sociedade judaica, ou, ainda, a leitura mais literalista e rigorosa da Torá dentre os grupos judaicos conhecidos da época. Além disso, o grupo possuía uma forte e clara consciência de pertencer aos eleitos justos de Deus em ruptura com a sociedade circundante<sup>1</sup>, considerada desviada da vontade divina determinada para Israel<sup>2</sup> desde toda a eternidade<sup>3</sup>.

1. Poderíamos trazer muitos exemplos dessa posição do grupo que escreveu os manuscritos sectários, principalmente em documentos como o *Documento de Damasco* e a *Regra da Comunidade*. Como exemplo, selecionamos um trecho de um texto denominado *Carta Haláquica* (cuja abreviação é MMT, do hebraico *Miqsat Ma'aseh Ha-Torah*). O documento é comumente interpretado como a cópia de uma missiva que teria sido enviada a um líder judaico, poderoso o suficiente, principalmente dentro do templo, para instaurar, ou talvez restaurar, práticas rigorosas principalmente relacionadas a leis rituais e de pureza. O destinatário, segundo alguns especialistas, poderia ser um dos reis sacerdotes hasmoneus. O texto, infelizmente fragmentário, diz: “[... devido à] violência e à fornicação foram arruinad[os muitos] lugares. [E também] está escrito no livro de Moisés: não trará abominação pa[ra tua casa, pois] abominação é algo odioso. [E vós sabeis que] nos separamos da multidão do povo... e] das misturas nessas coisas e de nos associar com [eles] com relação a elas. E vós sa[beis que não são en]contradas em nossas mãos deslealdade, mentira e maldade porque, com relação a [essas coisas,] nós damos [...]” (MMT(d) Fs14-21, 4-9). Nesse momento, percebe-se ainda algum vínculo com a instituição do templo e a esperança em alguns dos líderes da sociedade. O *Documento de Damasco*, em CD VI,11-20, reflete um momento posterior, de ruptura quase completa: “E todos aqueles que foram trazidos para a aliança a fim de não entrar no santuário para acender seu altar em vão, mas antes para serem aqueles que fecham a porta, de quem Deus disse: ‘Quem de vós fechará a minha porta de modo que não acendereis (mais) meu altar em vão?’ (MI 1,10) – a não ser que eles tomem cuidado de modo a agir com exatidão de acordo com a Torá durante o tempo da impiedade, a fim de separar-se dos filhos da fossa, abster-se da riqueza ímpia e impura (adquirida) com votos, com dedicações e com o tesouro do Templo, (pois) roubam dos pobres do seu povo, espoliando viúvas e assassinando órfãos – e para distinguir entre o impuro e o puro e fazer conhecer entre o santo e o profano, e para observar o Sábado de acordo com sua exata interpretação, os festivais e o dia do jejum em conformidade com o que foi descoberto por aqueles que entraram na nova aliança na terra de Damasco, a fim de ofertar as coisas santas de acordo com as suas interpretações exatas”.

2. Há clara divergência entre os especialistas sobre o conceito de sectarismo ou mesmo se o grupo fechado e exclusivista refletido nos Manuscritos de Qumran poderia ser realmente definido como sectário. Vermès, p. ex., prefere evitar classificá-los como seita por entender que o termo seria “enganoso” (Vermès, 1996, p. 130). Porém, encontra neles, assim como no cristianismo, “princípios sectários” (Idem, p. 143). Christiansen acredita encontrar uma solução alterando “sectarismo” pelo uso do termo “particularismo” (Christiansen, 1998). Realmente, é bastante aceita a nova noção, possibilitada pelos MMM, de que não existia um judaísmo normativo durante o Segundo Templo ou ainda que os grupos que não compartilhavam das mesmas doutrinas de um suposto judaísmo “oficial” seriam tachados por seus contemporâneos de “heresias” ou movimentos marginais. Burrows afirma: “Antes da destruição do Templo, nenhuma forma particular de judaísmo era ‘ortodoxa’, num sentido que pudesse fazer acreditar na existência de outra tendência considerada como herética. Não há sinonímia entre as palavras ‘sectário’ e ‘herético’. Se a palavra ‘seita’ não assenta bem a um grupo de tal gênero, difícil será encontrar-se expressão mais adequada” (Burrows, 1956, p. 241). Smith, por sua vez, admite um “judaísmo comum” e até “normativo”, “popular” (ou seja, daquelas pessoas do povo não engajadas ou filiadas a um grupo específico de devotos, como seria o caso dos *haverim*), baseado na centralidade da Torá, no Templo e no seguimento de costumes judaicos como a *Kashrut*. Segundo ele, “it is against this background of normative Judaism that the formation of the sects must be seen” (Smith, 1961, p. 355). Martínez lista alguns fortes indícios para a classificação do nosso grupo de Qumran como sectário: “Esta comunidade podemos-la caracterizar como singular, graças às suas concepções religiosas particulares, como o dualismo ou o determinismo, por causa do rigorismo legal, em virtude de seu afastamento do Templo, o qual é considerado temporariamente contaminado e a substituição do culto sacrificial etc. Podemos-la, inclusive, e isto é ainda mais importante, definir como uma comunidade propriamente sectária, pelo uso dum calendário diferente do empregado pelo restante do judaísmo, por seu exclusivismo, sua estrutura hierarquizada e, sobretudo, pela consciência que têm seus membros de haverem-se separado do restante do povo.” (Martínez e Barrera, 1996, p. 20). Charlesworth exorta para que não se tome o fenômeno qumránico como irrelevante dentro desse judaísmo “comum”. Para ele, Qumran nos prova que o judaísmo da época “existia em variados modos” (Charlesworth, 2002, p. 22).

3. O predeterminismo e o dualismo da seita foram expostos de forma mais clara na *Regra da Comunidade* por meio da conhecida “Doutrina dos Dois Espíritos” (v. 1QS III, 13-IV, 26).

O primeiro especialista a levantar a tese de que esse grupo particular seria formado por essênios foi E. Sukenik, professor da Universidade Hebraica. Sukenik adquiriu para Israel parte dos primeiros manuscritos encontrados na Gruta I, entre eles o grande *Rolo das Hodayot*, o *Pesher de Habacuc* e o *Rolo das Regras*<sup>4</sup>. Ao comparar as normas comunais estabelecidas na *Regra da Comunidade* com os relatos de Josefo, Fílon e Plínio, o Velho, sobre os essênios Sukenik concluiu em favor dessa que foi a principal e por muitos anos a quase unânime teoria sobre a origem dos manuscritos. C. Rabin foi um dos poucos nomes, nesse período, que se ergueu contra a tese essênica<sup>5</sup>, defendendo a autoria farisaica dos manuscritos classificados como “sectários” da coleção de Qumran. No entanto, essa hipótese ficou insustentável conforme se tornava claro que interpretações da lei reconhecidas como farisaicas eram frontalmente criticadas e rejeitadas nos Manuscritos<sup>6</sup>. Com o tempo, outras propostas de identificação do grupo foram sugeridas, como a de que proviria de uma corrente derivada do grupo saduceu<sup>7</sup>, ou de que seria um entre muitos grupos do judaísmo multifacetado da época<sup>8</sup> ou, ainda, que o grupo de Qumran (ou a *Yahad*<sup>9</sup>) teria surgido a partir de uma ruptura com um grupo maior, exatamente os essênios<sup>10</sup>.

4. O denominado *Rolo das Regras* contém 3 obras em um mesmo pergaminho: a *Regra da Comunidade*, a *Regra da Congregação* e a *Regra da Bênção*.

5. Na época já adotada por G. Vermès, A., Dupont-Sommer, J. Fizmeyer, H. Stegemann, entre muitos outros. Hoje, J. Collins e D. Schwartz são alguns dos ainda numerosos especialistas que advogam a teoria essênica. Para um artigo recente, com uma lista sistemática de argumentos em favor da tese essênica, cf. Schwartz, Daniel. 2009, p. 601-612. Schwartz cita o próprio García Martínez afirmando que: “Por outro lado, as conexões entre o essenismo descrito nas fontes clássicas e extraqumrânicas e a seita cujo pensamento, instituições e vida foram revelados nos manuscritos de Qumran são tão estreitas e constantes que nos obrigam a definir esse grupo, marginal e sectário num sentido próprio, como um grupo essênico” (Martínez e Barrera, 1996, p. 98).

6. No *Documento de Damasco*, um grupo de grande influência é criticado por levar a sociedade judaica ao erro devido à sua interpretação leniente da Torá. Esse grupo é denominado os “que buscam interpretações fáceis” (v. CD I, 18-21). “Interpretações fáceis” é nossa tradução para “*halaqot*”, que, ao que tudo indica, faz um jogo de palavras com “*halakot*”, como é conhecida ainda hoje a interpretação legal farisaica/rabínica (= Halakhá).

7. Teoria de L. Schiffman. No entanto, uma identificação direta do grupo dos MMM com os saduceus mencionados por Josefo ou os evangelhos não é possível. Essas fontes coincidem ao descreverem-nos como um grupo elitista, que não acreditava na ressurreição do corpo, na predestinação ou mesmo desenvolvia qualquer tipo de angelologia ou escatologia. No tocante à ressurreição do corpo não é possível ser taxativo no que se refere aos Manuscritos sectários de Qumran. Todavia, claramente provinham de um grupo escatológico, messiânico, apegado à crença de um destino fixo estabelecido por Deus e por uma forte certeza de que conviviam com os anjos. Por outro lado, Schiffman está certo ao afirmar que sua interpretação mais literal e com claras tendências sacerdotais da lei, bem como seus altos ideais associados ao culto e à pureza ritual, aproximavam-nos mais do grupo saduceu, principalmente quando comparamos esses dois grupos aos fariseus.

8. Temos Klaus Berger como exemplo de defensor dessa tese.

9. De modo geral, o termo é traduzido por “comunidade”, sendo parte do título original da própria *Regra da Comunidade* (= *SerekhaYahad*).

10. Alguns defensores dessa tese são Murphy-O’Connor, F. García Martínez, E. Tigchelaar, C. Hempel, entre outros. Atualmente, a teoria já se desdobrou de variadas formas (cf., p. ex., Davies, Hultgren). Quando se fala

Dentre todas elas, esta última, que defende a ruptura dentro do movimento essênio, é exatamente a teoria que ganhou mais espaço entre os especialistas, rivalizando mais seriamente com a teoria essênica. A ideia original pode ser traçada até os anos 70, quando J. Murphy-O'Connor publicou uma série de artigos na *Revue Biblique*<sup>11</sup>, argumentando que a seção da “Admoestação”<sup>12</sup>, que abria o *Documento de Damasco*, teria sido escrita “a duas mãos”<sup>13</sup>, i.e., por dois grupos distintos em períodos sucessivos. O primeiro grupo teria sido formado por ex-exilados da Babilônia decepcionados com o que consideraram um estado de desvirtuamento da Torá que predominaria na Judeia. O segundo grupo seria identificado com a comunidade de Qumran, que teria rompido com o primeiro grupo e seguido seu líder/fundador, alcunhado Mestre da Justiça<sup>14</sup>. Ele então os teria guiado para seu “refúgio” isolado de Qumran, onde “atualizariam” o documento ao fazer uma releitura do texto e inserir material relativo à sua própria história, além de suas normas exclusivistas endereçadas a seu grupo sectário.

P. Davies foi um dos especialistas que seguiu esse ponto de partida. Para ele, o grupo não apenas proviria da Babilônia, mas seus escritos mais antigos deviam ser datados de um período próximo ao exílio de 586 a.C. Mais recentemente, Hultgren publicou extenso estudo nessa mesma linha, mas ligando os autores originais do *Documento de Damasco* ao grupo bíblico dos cronistas. A conhecida “Hipótese de Groningen”, e outras teorias que dela derivam, supõem o rompimento interno do movimento original essênio, que teria nascido de círculos apocalípticos do III e II séculos na própria Judeia, como, provavelmente, aquele que escreveu os primeiros textos henóquicos<sup>15</sup>. Com a crise deflagrada pela per-

aquí em “Comunidade de Qumran” e “*Yahad*”, não se trata de modos de se referir precisamente a um mesmo grupo. Algumas teorias entendem que o grupo de Qumran era caracterizado por ser pequeno e isolado no complexo do deserto. Por isso, não coincidiria com a descrição feita por Josefo dos essênios como o segundo maior movimento religioso de Israel. Os demais especialistas têm como base o mesmo contexto de ruptura com o essenismo, mas dele teria surgido um movimento amplo que se denominaria *Yahad*, não restrito a Qumran.

11. *Revue Biblique* 76 (1969); 77 (1970); 78 (1971); 79 (1972), com dois artigos (p. 200-216 e 544-564).

12. O *Documento de Damasco*, um dos documentos basilares do grupo de Qumran junto com a *Regra da Comunidade*, é, grosso modo, dividido entre a seção da Admoestação e a da Lei. Compartilha com a *Regra da Comunidade* um código penal praticamente idêntico que estabelecia regras ao relacionamento entre seus membros, principalmente entre membros e líderes e membros de diferentes posições na hierarquia, bem como ao seu comportamento durante as reuniões do Conselho. As diferenças entre seus dois códigos encontram-se em algumas poucas punições que remetem à relação apropriada com mulheres e com os bens privados, ausentes na *Regra da Comunidade*.

13. Devemos recordar aqui que, desde Schechter – ou seja, mesmo antes das descobertas dos manuscritos nas grutas de Qumran – os especialistas têm identificado atividades redacionais no *Documento de Damasco* (v. SCHECHTER, 1910).

14. Para ler sobre o Mestre da Justiça, cf. principalmente os *Pesharim*, comentários bíblicos em que o texto sagrado é interpretado principalmente à luz da história da própria Comunidade, e a Admoestação no *Documento de Damasco*.

15. Temos também o exemplo de Boccaccini, que definiria o “judaísmo henóquico” como um fenômeno amplo a partir do III e II séculos e ao qual a Comunidade descrita no *Documento de Damasco* pertenceria (em contra-

seguição religiosa e cultural de Antíoco IV no século II, a Revolta Macabaica e a ascensão da dinastia hasmoneia, o Mestre da Justiça e um círculo de sacerdotes, antes ligados ao poder no Templo, teriam entrado em conflito com os hasmoneus e também com o movimento essênio mais amplo, rompendo com este. Entretanto, embora pareçam estar corretos ao rejeitar os poucos indícios do ambiente gentio no *Documento de Damasco*<sup>16</sup>, conforme defendido por O'Connor e Davies, também não está claro nenhum elo essencial entre os círculos apocalipsistas e os MMM sectários. Os únicos fatos que favoreceriam essa hipótese seriam a guarda, pelo grupo de Qumran, de livros como os de Henoc e Daniel, além da evidente influência que constatamos sobre sua crença no futuro escatológico e na intervenção divina na história. Ao contrário, tudo indica que os sectários nunca produziram uma obra que poderíamos classificar como apocalíptica.

Outros especialistas, como é o caso de J. Collins, trabalham com a possibilidade de um processo redacional, mas sem perceber qualquer ruptura interna que denunciase que o *Documento de Damasco* teria sido concebido originalmente por um grupo, mas depois passado para mãos de outro grupo hostil ao primeiro, que dele teria se apossado e modificado para atender suas novas necessidades. Campbell, por sua vez, discerne uma estrutura bem pensada ao longo de toda a seção da *Admoestação*. Ao mapear todas as alusões bíblicas subjacentes no texto, percebeu que elas se repetem em toda a sua extensão<sup>17</sup>. Portanto, o texto teria sido concebido por meio de um método e um plano bem delineado.

Já com relação à seção legal do *Documento de Damasco*, Hempel identifica indícios que apontariam para coleções distintas de lei, revelando diferentes idades no material interno, principalmente entre leis que abrangeriam todo Israel e leis voltadas a um grupo fechado e hostil a não membros<sup>18</sup>. Contudo, é inegável que essas leis dirigidas a todo Israel<sup>19</sup> são, na verdade, interpretações de leis bíbli-

posição ao grupo fechado e de vivência comunitária descrito na *Regra da Comunidade*). Collins faz sua crítica assinalando as diferenças essenciais entre a literatura henóquica e os MMM sectários. Uma delas seria a falta de interesse do grupo por trás dos Manuscritos em escrever sobre viagens extraterrenas e especulações sobre corpos celestes, como vemos em Henoc (Collins, 2010, p. 42). Mais tarde, o próprio Boccaccini concordou que os sectários e os apocalipsistas henóquicos não poderiam ter pertencido a um mesmo grupo ou organização (BOCCACCINI, Gabrielle. *Enochians, Urban Essenes, Qumranites: three Social Groups, One Intellectual Movement*, p. 315. In: Boccaccini, G.; Collins, J. *The Early Enoch Literature*, Leiden: Brill, 2007, p. 301-328).

16. Algumas leis que regulamentavam o contato com gentios foram interpretadas como provas de que o ambiente em que a seita nasceu não era predominantemente judeu, mas sim babilônico (cf. CD XI, 14-15; XII, 5-11). Porém, não podemos esquecer a presença constante de gentios na Judeia, quer fossem dos muitos povos que viviam ali no entorno, ou mesmo no deserto, quer proviessem da administração ou do exército das nações que dominavam a província desde o exílio babilônico.

17. CAMPBELL, 1995, p. 10. Os livros mais citados: Lv-Dt, Is, Jr, Ez, Os e Sl. Em especial, as alusões mais recorrentes são Nm 14ss, Lv, 26 e Dt 28ss (Idem, p. 188).

18. HEMPEL, 1998.

19. Por exemplo, a seção de leis sabáticas que definem, na sua visão específica e radical, o que seria considerado trabalho e que, portanto, violaria um dos mandamentos divinos dirigidos para todo Israel.

cas, leis essas que, em momento algum, podemos dizer que o grupo de Qumran reivindicaria como tendo sido impostas apenas aos seus membros<sup>20</sup>. A condenação do Israel que não aderira a seu movimento acontecia exatamente tendo como base a violação dessas leis bíblicas, que, a seu ver, deviam ser seguidas da única maneira correta, i.e., como eles as interpretavam. Já as leis que guiavam apenas ao grupo “fechado” não são exegéticas e os líderes do movimento tinham plena consciência que se destinavam exclusivamente aos seus membros para o melhor funcionamento de suas comunidades. Isso não significa que eles não acreditavam que, no futuro, quando retomassem o governo da sociedade e principalmente a administração do Templo, parte dessas regras continuaria vigorando<sup>21</sup>.

A dimensão da biblioteca de Qumran<sup>22</sup> e suas inúmeras cópias de obras como o *Documento de Damasco* e a *Regra da Comunidade*<sup>23</sup>, por sua vez, apontam para um movimento muito maior do que o de um pequeno grupo rompido com o resto do mundo no deserto da Judeia. O *Documento de Damasco* menciona

20. Discordamos daqueles especialistas que defendem que a seita de “Qumran” de algum modo apregoava um conteúdo semelhante ao da “teologia da substituição” ou do “Verus Israel”, teologia essa que foi devidamente abandonada pela Igreja (contra TALMON, 1989, p. 52, que encontra semelhanças nas duas “teologias”). Bockmuehl, por sua vez, observa corretamente: “...it is important to note that the Community Rule in fact almost invariably applies the term ‘Israel’ to the nation as a whole (e.g. 1QS 1: 22f; 6, 13; 8, 11; cf. 3: 24 ‘the God of Israel’).” Ele tem em mente a suposta contraposição que alguns fazem alegando que o *Documento de Damasco* seria voltado a todo Israel, enquanto a *Regra da Comunidade* trataria apenas de seu pequeno grupo, considerando-se “o verdadeiro Israel”. Ele continua “...this assertion (de que a Comunidade de Qumran é o verdadeiro Israel) is in fact nowhere to be substantiated—let alone with the kind of explicit clarity that would surely need to underpin such an extraordinary claim. Instead, many Qumran writings use ‘Israel in its natural inclusive sense” (BOCKMUEHL, 2001, p. 390). Ainda Bockmuehl: “It is this knowledge (as revelações exegéticas e escatológicas feitas à Comunidade), and the distinctive corporate religious praxis that accompanies it, which endow the community with a tangible ‘remnant’ identity and enable a clear distinction between faithful and unfaithful Israel. As in the Old Testament, that remnant is understood as the survivors and descendants of Israel, an eternal people”. (cf. 1QM XIII, 7-9; Idem, p. 392).

21. Principalmente no *Documento de Damasco* é explicitada a plena consciência do grupo de que nem todas as suas normas continuariam válidas, até porque não precisariam mais comportar-se como um grupo em situação defensiva e em eterna vigilância contra fontes permanentes de impureza e imoralidade provindas da sociedade (v. CD XII, 22-23). Aqui também vale recordar o recente livro de Y. Gillihan, que compreende a Yahad como um grupo que, por meio de seus novos códigos legais e penais, preparavam-se concretamente para retomar o poder e dirigir o Israel justo que sobreviveria à guerra entre os “filhos das Trevas” e os “filhos da Luz” (cf. os detalhes relativos à guerra final, conforme descrita pela Comunidade em sua obra *Regra da Guerra*. A sua cópia mais completa é aquela que foi preservada na Gruta I, que traz a sigla 1QM). Gillihandiz: “Sectarian legal study was motivated by the most practical of aims: all was done in anticipation of the sect’s assuming governance of Judea”. (GILLIHAN, 2012, p. 159-61).

22. A coleção de livros de Qumran certamente contava com manuscritos que pertenciam aos candidatos a membros e que eram doados à Comunidade no momento de seu ingresso, principalmente livros bíblicos e apócrifos conhecidos da sociedade judaica mais ampla. O incrível número de diferentes mãos que copiaram os manuscritos torna impossível imaginar que foram todos obra de alguns poucos escribas trabalhando com os 3 tinteiros encontrados em Qumran.

23. Temos o número de 10 cópias do *Documento de Damasco* e 13 da *Regra da Comunidade*.

os vários “acampamentos” do movimento, o *Pesher Habacuc*<sup>24</sup> fala das cidades de Judá onde habitavam os “pobres” e a *Regra da Comunidade* dá a entender que membros do grupo viajavam e hospedavam-se nos lares de outros sectários em “seus lugares de habitação”<sup>25</sup>. Segundo os próprios documentos, eles trabalhavam, ganhavam dinheiro e comercializavam com o mundo exterior. Por questões de pureza, no entanto, só se alimentavam com o que era preparado por membros do grupo. Também se proibia que fossem contados os “segredos” de seus ensinamentos ou que se discutisse com “os homens da injustiça”<sup>26</sup>. Schofield, p. ex., defende a existência de comunidades de “centro” e de “periferia”. Essa, até o momento, parece a melhor explicação para as numerosas cópias da *Regra da Comunidade* e as diferenças pontuais entre elas, algumas delas trazendo diferentes acréscimos, demonstrando que não necessariamente teríamos uma sequência cronológica de cópias provenientes de um único *Vorlage*<sup>27</sup>. Já Metso entende que, embora as cópias da Gruta IV sejam mais recentes, seu conteúdo teria sido copiado de um *Vorlage* mais simples e breve do que a versão mais completa e desenvolvida da Gruta I (1QS)<sup>28</sup>. Alexander<sup>29</sup> e Dimant<sup>30</sup> apegam-se às datações paleográficas e de radiocarbono das cópias da Gruta IV e acreditam que as cópias mais recentes tinham 1QS como *Vorlage*, mas abreviariam seu texto. A teoria de Schofield, por sua vez, evita os problemas que surgem das teorias desses outros especialistas. Ou seja, todas as cópias da *Regra* permaneciam válidas e sendo utilizadas por suas diferentes comunidades, mesmo que não tão “completas” como a de 1QS<sup>31</sup>. Contudo, a teoria também tem seus problemas como, p. ex., explicar como todas essas cópias, propriedades de outras comunidades do movimento, foram parar todas reunidas em Qumran. Teriam os líderes dessas comunidades, com receio de perdê-los, levado seus preciosos manuscritos à Comunidade do deserto imaginando que estariam a salvo quando a revolta judaica estourou em

24. 1QpHab XII, 9b-10.

25. 1QS VI, 1-2. Informações essas que combinam com as descrições dos essênios apresentadas por Filon e Josefo. Na realidade, em *Toda a pessoa boa* 12.76, Filon fala de essênios vivendo unicamente em vilas e evitando cidades, mas, em *Hipotética* 11.1, assim como Josefo, ele menciona essênios em vilas e em cidades. Em *Guerra* 4.124, Josefo comenta exatamente sobre o costume de viajarem e instalarem-se nas casas de outros membros.

26. Na verdade, mais especificamente direcionado a um dos líderes da Comunidade, o Maskil, cf. 1QS IX, 16-18.

27. SCHOFIELD, 2009.

28. METSO, 1997.

29. Alexander, 1996, p. 447ss.

30. Dimant, 2004.

31. A cópia da Gruta I de Qumran, que está no *Rolo das Regras*, é geralmente associada à própria comunidade que vivia em Qumran (provavelmente uma das comunidades “centrais” em contraste com as “periféricas”), principalmente pelo cuidado com que foi guardada e pelo rico pergaminho em que foi escrita (sobre a singularidade da Gruta I, cf. Tigchelaar, 2003, e Dimant, 2004, p. 620).

66 d.C.? Se isso realmente ocorreu estavam, de alguma forma, certos, já que seus manuscritos realmente sobreviveram. Contudo, provavelmente não da maneira planejada, pois não conseguiram voltar para buscá-los.

### Khirbet Qumran

Outra questão proeminente desde os primeiros tempos da descoberta dos MMM foi decifrar se havia realmente um elo entre as ruínas do sítio arqueológico de Qumran e as grutas vizinhas. R. De Vaux, o chefe da equipe internacional de especialistas que empreendia a varredura na região das grutas, já em 1951, resolveu verificar se encontrava algum vínculo entre grutas/manuscritos e o complexo de Qumran. A descoberta de 3 tinteiros e cerâmica idêntica àquelas encontradas nas grutas<sup>32</sup>, bastante peculiares, convenceram-no de sua associação. O número alto de piscinas rituais, provavelmente em um total de 10, é considerado por muitos especialistas desproporcional às dimensões do complexo<sup>33</sup>. Embora amplamente aceita a conclusão de De Vaux<sup>34</sup>, gradualmente algumas vozes levantaram-se propondo uma releitura do sítio de Qumran. Um desses primeiros especialistas foi Norman Golb, que identificou Qumran como uma fortaleza militar e

32. A cerâmica encontrada nas grutas corresponde principalmente àquela do 2º segundo nível de Khirbet Qumran (sobre as fases de ocupação em Qumran, cf. nota 34 abaixo). 30 cavernas, ao longo de 3,2km, contêm cerâmica típica de Qumran (aquelas ao Norte ou adjacentes a Kirbhet Qumran).

33. O número de piscinas provavelmente utilizadas para os rituais de pureza pode chegar a dez entre as 16 escavadas no sítio de Qumran. Portanto, seis seriam reservatórios (2 deles, que suportam 259.000l de água, abasteceriam mais de 200 pessoas, além de animais, mesmo durante os oito meses de seca na região). Oito dessas *miqwa'ot* seriam providas de escadas bipartidas por uma mureta. Segundo a Mishná, pessoas em estado de impureza desceriam até a piscina por uma das partes e subiriam, já purificadas, pelo outro lado (*Sheqalim* 8, 2). Segundo Hirschfeld, esse tipo de *Miqweh* era comum em Jerusalém e é usualmente associado ao uso por sacerdotes. E, apesar de ser contrário à tese de que um grupo religioso sectário, liderado por sacerdotes, tenha habitado Qumran, o arqueólogo admite que essas piscinas devem ser entendidas “*in light of the priestly orientation of the owners*”. (Hirschfeld, p. 93). As piscinas rituais de Qumran são parecidas com as de Jerusalém, mas maiores. A maior delas fica perto da olaria e provavelmente servia aos que vinham da direção do cemitério (L. 71).

34. A escavação do complexo de Qumran levou De Vaux a distinguir sua ocupação pós-exílica em três fases, sendo a primeira dividida em Fase 1a e 1b. A primeira foi datada por volta de 150-102 a.C. e seria o início do assentamento da Comunidade em Qumran. A Fase 1b abrangeria o período de 102 e 40/31 a.C. Nesta fase seria observável um crescimento substancial no número dos habitantes em Qumran. Na hipótese de De Vaux, o lugar ficaria abandonado até 4 a.C., no início do reino de Arquelaus. Há várias teorias sobre os motivos que teriam levado ao suposto abandono do sítio, indo desde um terremoto até um ataque parta, entre outros. A fase II teria transcorrido de 4 a 68 d.C., quando o exército romano destruiu o refúgio comunal. Os resultados da pesquisa de Jodi Magness no sítio, por sua vez, trazem um cenário um tanto diferente. Apesar de concordar com De Vaux que o complexo teria abrigado uma comunidade religiosa e sectária dedicada ao extremo às leis de pureza, ela não acredita que tenham chegado ali antes de 100 a.C./70 a.C. Ou seja, a fase Ia de De Vaux nunca teria existido. Em compensação, ela calcula que o período de abandono do sítio foi muito menor do que supunha De Vaux (cf. Magness, 2002). Para H. Eshel, não seria reconhecível qualquer momento de real ou total abandono do sítio (Eshel, 2009, p. 14).

a sua coleção de livros como a biblioteca de Jerusalém<sup>35</sup>. Ele argumenta que uma biblioteca tão grande e diversificada não poderia ter pertencido a uma pequena comunidade. O principal argumento contra a hipótese de a biblioteca ser oriunda do Templo já foi mencionado no presente artigo, ou seja, a homogeneidade do conteúdo, da visão de mundo e da terminologia dos manuscritos reconhecidamente “sectários”. Ademais, esse conteúdo é extremamente crítico à forma como os sacerdotes que haviam permanecido em Jerusalém e aceitado o estado de “desvio” e “leniência” no tocante à lei estavam administrando o Templo<sup>36</sup>. Com relação à possibilidade de o complexo de Qumran ter sido planejado para uma função militar, outros especialistas apontam para o fato de que, embora houvesse ali uma torre, a estrutura mais frágil do edifício central não é compatível com a de outras fortalezas da época na região.

Outras opções levantadas ao longo dos últimos anos para a identidade do complexo são, por exemplo, a de que este seria um centro de produção de manuscritos (H. Stegemann); seria uma vila, uma propriedade rural de alguma família sacerdotal rica (Y. Hirschfeld), entre outras. Contudo, os resultados, conforme interpretados pela arqueóloga Jodi Magness, parecem ser os mais convincentes<sup>37</sup>, isto é, uma comunidade estritamente observadora das leis de pureza habitou o local, como vimos acima, parece confirmar o número de piscinas rituais que presume um grupo numeroso e extremamente preocupado com questões de pureza. O forno para a fabricação própria de cerâmica, unido ao fato de a argila ser proveniente exclusivamente de Jerusalém ou da própria região de Qumran, parece favorecer a mesma preocupação relativa à pureza ritual<sup>38</sup>. O número de tinteiros também intriga, já que apenas dois tinteiros fo-

35. GOLB, 1996.

36. No que diz respeito às comuns terminologias e visões de mundo compartilhadas pelos textos sectários, cf. DIMANT, 2009. C. Newsom debate em um artigo o fenômeno dos manuscritos que não veiculam vocabulário ou conteúdo tipicamente sectário, mas também não são classificados como apócrifos, e coloca-os em uma “grey zone”. A questão que se levanta daí é se os diversos membros da liderança do grupo, com diferentes aptidões, conhecimento e origens, obrigatoriamente só seriam capazes de produzir textos com conteúdos e terminologia sectários, constantemente em conflito com o seu entorno. Grande parte dos textos na categoria “grey zone” imitam, p. ex., obras sapienciais ou poesias bíblicas. Não seriam eles capazes de produzi-los tendo como inspiração os textos sagrados memorizados desde a infância?

37. MAGNESS, 2002.

38. A argila para a produção provinha de Jerusalém (teria maior qualidade? Oriunda da cidade santa? Segundo a Mishná Hagigá 3, 5, não se deveria confiar na pureza da argila transportada para Jerusalém vinda de áreas além de Modim ou da própria região de Qumran. Jan Gunneweg e Marta Balla publicaram em 2010 os resultados de um projeto, iniciado em 1998, que visava a investigar como fora produzida a cerâmica encontrada em Qumran. Já era de conhecimento público que parte do barro utilizado para sua fabricação de cerâmica provinha de Jerusalém. Porém, através de uma técnica denominada *Instrumental Neutron Activation Analysis* (= INAA), eles puderam demonstrar que alguns dos utensílios e jarros típicos de Qumran foram confeccionados a partir da argila encontrada na própria região. Os jarros utilizados para guardar os rolos são quase todos datados da Fase II (os ovoides são os mais característicos da Fase I). Raros na região, alguns poucos também foram en-

ram encontrados em casas judias, datadas do período herodiano, em Jerusalém. Havia, certamente, alguma atividade de escribas ali. A construção de seus edifícios, inclusive o central, é austera e simples. Ao mesmo tempo, não foram encontrados produtos importados ou ânforas, entre outros artigos de luxo, tão frequentes em mansões, vilas ou em lugares como o palácio de Herodes, em Jerusalém, ou a fortaleza de Massada. Em uma fazenda na Galileia, p. ex., os arqueólogos depararam-se com ânforas, lâmpadas decoradas da Itália, louça fina, mas apenas um miqweh, marcas de *status* entre a elite no período herodiano. Não havia casas particulares na vizinhança de Qumran. O grande refeitório e as diversificadas instalações<sup>39</sup> propiciavam atividades comunais. As mais de 1.000 peças para refeição<sup>40</sup> empilhadas ao lado do cômodo que De Vaux teria identificado como o refeitório<sup>41</sup> parecem trazer mais uma prova de que não se tratava de uma vila de ricos proprietários, até mesmo pelo fato de que toda essa louça era idêntica, e o mais simples possível. Resumindo, a construção, o cemitério de mais de 1.000 túmulos e o grande número desses utensílios e piscinas rituais demonstrariam que o local não era ocupado por uma única família, mas por uma comunidade<sup>42</sup>.

contrados na Jericó herodiana (já os ovóides, foram encontrados apenas em dois sítios da região). Os cilíndricos eram mais estáveis, mas mais difíceis de selar (tinham bocas largas). Não eram selados com argila, mas com tampa, pedras ou pedaço de tecido, assim podiam abri-los sem violar a proibição de quebrar selos aos sábados. CD 11, 9 estabelece: “Que ninguém abra um recipiente selado no sábado”. A *halakhah* rabínica permite, em casos excepcionais, a quebra do selo (Betzah 33b), ao mesmo tempo em que proíbe que se faça uma abertura no selo (Mishná, Shabbath XXII, 3). A tampa em forma de tigela dos jarros para rolos ajudava a vedar e evitar que entrasse água. Segundo a Mishná, os líquidos são sujeitos mais facilmente à contaminação por impureza ritual. (*Serakhim* 299-303; cf. Lv 11,29-38). Por isso, a preferência pelo armazenamento dentro das cavernas: mais seco, escuro e ajudava a evitar o perigo de contaminações variadas, p. ex., por cadáver (lembrando que, na época em que viviam ali, as grutas provavelmente eram cuidadas para afastar, o máximo possível, animais e insetos). Para guardar manuscritos em vasos, objetivando sua preservação, cf. Jr 32,13-14.

39. Aposentos que serviam à comunidade: sala de jantar, sala de reunião, cozinhas, instalações de trabalho, como oficinas, forno de oleiro, oficina de cerâmica, armazéns, estábulos etc. O complexo de Ein Feshkah, ligado a Qumran por um muro e onde se encontra a mesma arquitetura e cerâmica de Qumran, além de ter sido ocupado no mesmo período, servia como posto industrial e agrícola de Qumran. Lá havia também uma área de pastoreio, uma plantação de tamareiras, além de ser profícuo em animais para a caça, em conformidade com a lei judaica, com gazelas e codornizes.

40. Entre jarros, 708 tigelas, 210 pratos e 75 copos de medida.

41. O maior cômodo do edifício sede, ele media 22 por 4,5m<sup>2</sup>.

42. Segundo Magness, Qumran se diferencia significativamente dos sítios com palácios ou vilas contemporâneos na Judeia e na Idumeia, que se caracterizavam por ter piscinas, banhos típicos romanos, jardins, mosaicos, afrescos, ornamentos, *hall* com colunas, mármore, pátio colonado, louça fina, importados. O sítio também é anômalo com relação aos padrões de povoamentos ao redor do Mar Morto nos períodos hasmoneu e herodiano, tendo em comum: sistema hidráulico sofisticado, pátios, mas sem colonadas, e uma grande sala de jantar. Tudo isso, no entanto, é muito genérico e utilitário. Seria pedir muito que eles fossem anacrônicos, não usando as mesmas expressões arquiteturais de sua época. Ao mesmo tempo, possuíam a mesma tecnologia que as vilas para construir seu sistema hidráulico complexo, mas não foram encontradas casas de banho, banheiras, etc. (Magness, p. 90-100).

## O lugar da família na *Yahad*

Esse tema que está intimamente ligado a outros temas centrais no que se refere aos Manuscritos de Qumran, como a própria identificação do grupo com os essênios celibatários descritos nos relatos de Josefo, Fílon e Plínio, o Velho. As questões do lugar da mulher dentro da seita e de seu possível *status* no seu sistema rigorosamente hierárquico são prementes, tanto como um estudo em si, como também se desdobram, levando à reflexão sobre a própria natureza do movimento e o quão diversificado ele seria internamente.

As informações transmitidas por Josefo e Fílon no tocante a esse tema são, na verdade, ambíguas. Josefo fala em essênios celibatários, mas também de uma vertente que aceitava o casamento tendo em vista evitar a extinção da espécie<sup>43</sup>, mas isso aparece quase como se fosse um segundo pensamento no final de seu relato sobre os essênios<sup>44</sup>. Fílon é ainda mais enigmático ao contradizer-se em Hipotética 11.13, pois, logo depois de afirmar que os essênios repudiavam o casamento, inicia a seguinte frase: “Accordingly the old men, even IF they happen to be childless...”<sup>45</sup>, o que nos leva a inferir que ao menos alguns essênios, sim, casavam-se e tinham filhos. Plínio é categórico nesse sentido, além de irônico: “No lado ocidental do Mar Morto, mas fora do alcance das exalações da costa, vive a tribo solitária dos essênios, marcadamente diferente de todas as outras tribos do mundo inteiro, pois não tem mulheres e renunciou a todo desejo sexual, não usa dinheiro e tem apenas as tamareiras por companhia<sup>46</sup>. Dia após dia, o agrupamento de refugiados tem o número de seus membros repostos por muitas pessoas que chegam cansadas da vida e que para lá foram atiradas pelas vagas da sorte, para adotar seus costumes. Assim, durante tempos milenares (se contados, ninguém acreditaria) uma raça onde não há nascimentos vive para sempre, tão

43. Josefo parece nos passar informações “externas” no tocante aos essênios, ou seja, apenas aquelas visíveis para alguém de fora: como funcionava o difícil e gradual ingresso ao movimento, como se vestiam, como tomavam refeições, suas relações altamente hierarquizadas (embora não parecesse conhecer, p. ex., os títulos de seus líderes ou detalhes maiores), onde moravam, como viajavam, se casavam ou não etc. Parece claro que se guiou principalmente por meio de uma fonte anterior, assim como Fílon. Não que não os tivesse conhecido no período anterior à queda do Templo, quando conviveram na mesma região e talvez até na mesma cidade se acreditarmos que havia uma comunidade de essênios em Jerusalém como informado pelo próprio historiador. Ele inclusive faz acréscimos de experiências pessoais, sempre superficiais, à fonte no decorrer de seu relato. O que parece menos confiável, no entanto, são suas explicações a costumes essênios, que parecem concordar muito com o que conhecemos das opiniões do próprio Josefo alhures. O motivo dado para o porquê de alguns essênios casarem parece ser um dos casos em que os conceitos de virtude próprios de Josefo entraram em cena.

44. Cf. em Guerra 2.120ss e 2.160ss.

45. Tradução de YONGE, C.D. *The Works of Philo – Complete and Unabridged*. New Updated Edition. Hendrickson Publishers, 2007.

46. Seria uma menção a Ein Feshka? (cf. n. 30).

grande é, para sorte sua, o número de homens cansados da vida!”<sup>47</sup> Os especialistas hoje tendem a concordar que Plínio também não conheceu os essênios. Uma fonte lhe transmitiu informações sobre um grupo específico, que se refugiava no deserto e, aparentemente, não permitia mulheres em seu meio. Ele não desmente Josefo, pois não trata de outras comunidades, que certamente existiram, do mesmo movimento.

E aí devemos nos perguntar sobre as evidências da presença de mulheres e famílias nos textos sectários de Qumran, bem como sobre a possibilidade, levantada logo acima, de o movimento não ter sido, de modo algum, monolítico. Qimron<sup>48</sup> e Ben Zion Wacholder<sup>49</sup> são alguns dos especialistas que defendem que havia dois ramos dentro do movimento: um de celibatários, para quem a *Regra da Comunidade* seria dirigida, e outro de membros que constituíam família, aqueles endereçados pelo *Documento de Damasco*<sup>50</sup>. Para esses especialistas, os textos de CD-A VII, 4-9 e CD-B XIX, 1-5 forneceria a prova textual da existência desses dois braços do movimento vivendo lado a lado: “(Para) todos aqueles que andam neles (nos preceitos) em perfeita santidade, em conformidade com todos os seus ensinamentos, a aliança de Deus é-lhes uma garantia, conferindo-lhes vida por mil gerações<sup>51</sup>. Vacat. Mas se eles vivem em acampamentos de acordo com a regra da terra (CD-B traz ainda: que é como era desde tempos antigos) e tomam mulheres e têm filhos, então andarão segundo a Torá (CD-B prossegue com: como está escrito: Ele guarda a aliança e a misericórdia para aqueles que (O) amam e que observam seus mandamentos por mil gerações<sup>52</sup>). Vacat. E de acordo com a norma dos ensinamentos, em conformidade com a regra da Torá, como Ele disse: ‘Entre o homem e sua mulher e entre o pai e seu filho’<sup>53</sup>”. C. Wassen chama atenção para o uso do condicional logo após o Vacat, que separaria entre aqueles voluntários que ingressavam para uma vida dedicada apenas à aliança, que, embora não gerassem filhos, seriam agraciados com uma vida duradora de “mil gerações”, e aqueles que se casavam e estabeleciam descendência “de acordo com a regra da terra (que é como era em tempos antigos)”: “The group described as ‘those Who walk in these

47. Cf. *História Natural* 2, 5.15,73. Trad. inglesa *Natural History*, H. Rackman, Loeb Classical Library (Londres: Heinemann/Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969). Citado por Vander Kam (Shanks, p. 56).

48. QIMRON, 1992.

49. WACHOLDER, 2007.

50. Ou seja, exatamente como descreve Josefo de forma explícita e Fílon, de maneira indireta, no tocante aos essênios, como vimos logo acima.

51. Para Wacholder, trata-se de uma metáfora para o aumento na duração da vida, como acontecia entre os antigos descendentes de Adão, e não uma metáfora para a imortalidade (Wacholder, 2007, p. 234).

52. Dt 7,9.

53. Jr 29,6.

[the statutes] in perfect holiness (CD VII 4b-5a) may have included celibate persons, because the introduction of the interpolation (VII 6a) begins with ‘and if’<sup>54</sup>. Para Qimron, esses homens celibatários seriam parte desse grupo que o próprio texto denominaria como “aqueles que andam em perfeita santidade”<sup>55</sup>. Contudo, sinto-me propensa a concordar com Wassen que esse “título” não era exclusivamente concedido a esse possível grupo que “não toma esposas e não tem filhos”, mas para todos os que seguiam as leis bíblicas conforme interpretadas pela *Yahad*. Afinal, o conteúdo das leis tanto derivadas de exegese bíblica como as comunais também abrangiam questões de casamento<sup>56</sup> ou regulação das relações sexuais legítimas<sup>57</sup>. Se as observavam, por que não seriam considerados perfeitos no seguimento e na santidade propostos pela Comunidade?

É nesse ponto que os estudiosos se deparam com o fato de que esses conteúdos relativos à mulher, à família, ao sexo, aos filhos ou à propriedade privada aparecem exclusivamente no *Documento de Damasco*, enquanto permanece nada além de um estranho silêncio na *Regra da Comunidade*. A despeito de vislumbrarmos uma comunidade de bens, em que seus membros viviam sob um mesmo teto e tomavam refeições juntos, além de outras atividades comunais<sup>58</sup>, não se encontra qualquer penalidade contra homens que tratavam inadequadamente sua própria esposa ou a de outrem, ou mesmo as filhas destes. Não há, igualmente, leis impondo limites sexuais aos casais ou dirigidas às mulheres nos diversos momentos da vida em que obrigatoriamente carregavam impureza ritual<sup>59</sup>.

54. WASSEN, 2005, p. 129. Para outra interpretação de “we'im” (= e se) na presente passagem, cf. Regev, 2008, 258. É sua opinião que a Comunidade aqui tentava não mais que encorajar as pessoas a viverem em seus “acampamentos”. Parece-me uma leitura forçada do texto.

55. QIMRON, 1992, 290.

56. Em 4QD(f) F3, 9b-10a, p. ex., observamos que o pai era o responsável por encontrar um noivo “apropriado” para sua filha. Qual seria o possível significado de “apropriado” já foi muito debatido pelos especialistas (cf., p. ex., Shemesh, 1998, Rothstein 2005, Heger, 2010, entre outros).

57. Cf., p. ex., 4Q270 F7 I, 12c-13.

58. Lemos em 1QS VI, 2-8: “E juntos comerão, juntos bendirão e juntos tomarão conselho. E em todo lugar onde estiverem lá dez homens do conselho da Comunidade que não falte entre eles um homem que seja sacerdote. E cada um de acordo com a categoria sentar-se-á diante dele e desse modo deliberarão conselho em qualquer assunto. E assim que prepararem a mesa para comer ou o vinho novo para beber, o sacerdote estenderá sua mão por primeiro, a fim de abençoar os primeiros frutos do pão e do vinho novo a fim de bebê-lo. E não falte no lugar onde ali houver dez homens alguém que exponha a Torá dia e noite, sempre, revezando cada um com seu próximo. Os numerosos vigiarão juntos um terço de todas as noites do ano a fim de ler o Livro, estudar a lei e bendizer em comum”.

59. Em um local como Qumran, onde mulheres em seu tempo de ciclo menstrual ou após o parto poderiam permanecer sem “poluir” ritualmente o ambiente onde todos os homens “puros” da Comunidade viviam? No plano social e cultural do *Rolo do Templo*, as cidades possuíam um local fora de seus limites para acolherem essas mulheres em estado de impureza (cf. 11QTa XLVIII, 14-16), o que talvez fosse um plano da Comunidade

Khirbet Qumran praticamente não oferece vestígios da presença de mulheres. De possíveis objetos associados exclusivamente ao mundo da mulher na época, temos não mais que um único fuso. No entanto, não acredito ser possível afirmar categoricamente que o utensílio fosse totalmente vetado para o uso masculino. Ao mesmo tempo, não é prudente assumirmos que se tratasse de um tabu que mulheres, mesmo que temporariamente, visitassem o local<sup>60</sup>. Crawford conclui diante das descobertas em Qumran que, caso mulheres pudessem habitar ali, seria em “small numbers and for short period of time”, até porque não deixaram “discernible evidence in the archaeological record”<sup>61</sup>. As evidências do cemitério vizinho a Qumran também não são definitivas, a despeito da clara desproporcionalidade entre o número de homens e mulheres ali enterrados<sup>62</sup>.

para o futuro, quando tomassem o controle da terra santa. O *Documento de Damasco* não entra nesse mérito, mas ali a propriedade privada familiar é tomada por evidente. Enquanto não tinham condições de fazer como desejariam, o mais possível é que observassem o costume comum da sociedade no tocante às mulheres nessas condições, ou seja, elas deviam permanecer, o máximo possível, reclusas em casa.

60. É interessante lembrar aqui o argumento de Joseph Patrick, contra Kapera, recordando que, p. ex., no monastério bizantino exclusivamente masculino de Hozeba, entre os túmulos de cerca de 300 monges, foram encontradas tumbas para mulheres (In: Wise et al., 112). A presença de mulheres em locais assim provavelmente não era e, mesmo hoje não é, totalmente vetada.

61. Crawford, 2003, p. 144. Basta comparar com as cavernas, p. ex., de Nahal Hever, com evidências abundantes da presença de mulheres, tendo sido encontrados vários fusos, pentes e espelhos ornamentados, estojos para maquiagem etc. Lembrando que os fugitivos da guerra que se refugiaram em Nahal Hever não passaram, naturalmente, nem perto de 150 anos escondidos ali (mais ou menos o tempo de ocupação em Qumran datada por Magness, entre 80 a.C. e 68 d.C.).

62. Não há nenhum bebê enterrado, embora fosse de se esperar uma alta taxa de mortalidade de bebês após o parto ou nos primeiros meses em um ambiente tão duro como o deserto. Ao mesmo tempo, presenciemos resultados totalmente contraditórios na análise das evidências por parte dos arqueólogos. A maior parte dos estudiosos parece concordar que, no cemitério principal, totalmente organizado e alinhado, em que os mortos todos estão enterrados no eixo Norte-Sul e em tumbas profundas (entre 1,5 e 2m), foram exumados predominantemente homens (diferentemente do sepultamento familiar comum entre os judeus da época, o que se encontrou em Qumran foi basicamente o sepultamento individual). Aparentemente, um homem e uma mulher foram encontrados em sepultamento peculiar se comparando aos demais (De Vaux, por sua vez, fala em um único sepultamento anormal no cemitério principal: “only the rectangular grave, which is abnormal in type and situated apart from the rows, contained a female skeleton” em R. De Vaux. *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 47, citado por Zias, 2003, 88, n. 18). Cinco mulheres e quatro crianças, identificadas prontamente, estavam no chamado cemitério secundário. Nesse cemitério, o eixo do sepultamento é L-O, como acontece comumente entre os muçulmanos da região. As tumbas são superficiais (uma a apenas 40cm do solo) e não estão alinhadas. Os restos mortais dessas crianças e mulheres estão em melhor estado de preservação do que o dos homens no cemitério principal, o que é surpreendente caso tivessem a mesma idade. A identificação de alguns esqueletos está em disputa. Enquanto Zias afirma que as suas estaturas de 1,59 e 1,60 estariam muito acima da média das mulheres do período e da região (a mulher mais alta encontrada em Ein Gedi media 1,54m; a estatura média dos homens em Qumran varia de 1,59 a 1,68. Zias, 2006, 452-455). Na opinião de Sheridan, “the plasticity of the human skeleton precludes such generalization without careful analysis...” (Sheridan, 2002, 238-239). Sua estimativa da média entre mulheres é de 1,58 (ou seja, mais alta do que aquela estudada por Zias) e, portanto, estaria dentro de “statistical bounds of neighboring groups” (Id., 246).

Ao mesmo tempo, uma obra sapiencial como “Instrução”<sup>63</sup> demonstra em quão alta conta o casamento e a cumplicidade entre um homem e sua esposa eram considerados. Em 4Q502, é provável que tenhamos a descrição de um ritual de casamento em que a alegria e a celebração da vida e da fecundidade são as principais características<sup>64</sup>. Na *Regra da Congregação*, vista por muitos especialistas como um documento visando o futuro messiânico, encontramos estipulada a idade de 20 anos para que os homens tomassem esposas<sup>65</sup>. Contudo, isso não significa, como alguns especialistas entendem<sup>66</sup>, que haveria uma hostilidade entre os dois grupos, aquele mais aberto, e que permitia a presença de mulheres, conforme lemos no *Documento de Damasco*, e o grupo tido como mais “radical”, que não aceitaria o primeiro, e sobre o qual se impunha a *Regra da Comunidade*. É claro que o fato de ambos os documentos terem sido encontrados juntos, pertencendo a uma mesma coleção, não pode ser explicado por tal teoria. Ao contrário, concordamos com Crawford, que resume assim a questão: “Thus the two documents existed side by side, because the two groups of Essenes existed at the same time. These groups would not have been separate or isolated, but in constant dialogue and communication”<sup>67</sup>. O movimento refletido nos manuscritos sectários não era, portanto, monolítico e aceitava em seus limites formas diferentes de viver o judaísmo, desde que em obediência às suas regras e interpretações das Escrituras Sagradas, bem como aos seus líderes, dentro de sua organização altamente hierarquizada.

### Considerações finais

Os Manuscritos sectários de Qumran revelam um movimento coeso, fechado, pró-sacerdotal<sup>68</sup>, literalista e rigoroso no tocante à interpretação da lei e

63. Essa é a típica obra enquadrada na “grey zone”, conforme definida por Newsom (cf. nota 37 acima).

64. Essa é a leitura de Baillet, o especialista responsável por sua publicação na DJD VII. Embora alguns especialistas tenham levantado outras leituras (para Joseph Baumgarten, p. ex., o texto trataria de um ritual de passagem para a idade de “ouro”, enquanto para Satlow seria uma festa de ano-novo). Acredito que a maioria dos especialistas, ainda hoje, apoie Baillet (entre eles, Falk, 2000 e Davila, 1998).

65. Hempel argumenta que há um núcleo original no texto que simplesmente refletia a Comunidade como funcionava na época em que foi composto. Somente em um segundo momento, foram acrescentados outros trechos, como a cena da refeição da Comunidade com o “Messias de Israel” (o Messias rei, que viria junto ao messias sacerdote, ou “Messias de Aarão”, também esperado pela Comunidade), em IQSa II, 17-22. Acreditamos, com Schiffman e outros, que o documento teria sido, sim, concebido como documento “escatológico”, o que não quer dizer que não tenha refletido costumes e regras vigentes na Comunidade. Privilegiar o casamento de homens a partir dos 20 anos e depois de concluída a sua instrução pode muito bem ser um desses costumes.

66. Cf. Regev, 2003.

67. Crawford, 2003, 149.

68. Principalmente no sentido de ser contra a interpretação de sábios leigos, como provavelmente era grande parte do grupo fariseu. Os responsáveis pela orientação do grupo eram sacerdotes (cf., p. ex., IQS V, 8-9; IX, 7).

radical no que se referia à pureza ritual. É possível que seus membros pudessem viver de formas diversificadas em seus diferentes agrupamentos espalhados pela Judeia: famílias em propriedades privadas, por um lado, ou homens celibatários em comunidades que compartilhavam bens, por outro lado. Khirbet Qumran e Jerusalém talvez fossem duas das comunidades centrais do movimento<sup>69</sup>. As numerosas cópias de seus documentos constituintes encontradas nas grutas de Qumran, o *Documento de Damasco* e a *Regra da Comunidade*, bem como a análise de seus desenvolvimentos textuais respectivos, mostram grupos em constante diálogo e contato. A obediência e a submissão diante dos líderes ou daqueles de posição mais alta, eram recompensadas, levando o membro a progredir desde que replicando sempre a ordem estabelecida pela liderança. Não que não tenha havido mudanças dentro do movimento no decorrer de certamente mais de um século e meio de vida, mas o mecanismo articulado por seus líderes visava a evitar ou minimizar os efeitos do tempo e as mudanças dele oriundas. Os membros mais rebeldes eram penalizados ou, em situações mais extremas previamente definidas por suas normas, eram expulsos. Josefo menciona aqueles essênios que, tendo sido expulsos, eram reintegrados ao grupo à beira da morte, por se recusarem a alimentar-se com qualquer comida que não fosse aquela preparada em estado de total pureza pelos membros da seita<sup>70</sup>. A sociedade, participante de um culto profanado por sacerdotes corrompidos que não seguiam os preceitos bíblicos devidamente, estava em estado crônico de impureza. Eles, por sua vez, estavam prontos para administrar o novo Israel que surgiria após uma guerra depuradora, que os livraria definitivamente dos impuros e cruéis estrangeiros e daqueles judeus desviados da vontade divina, todos eles “filhos das trevas”<sup>71</sup>. Para isso, tinham à disposição as suas famílias, sementes da futura sociedade, bem como aqueles que estavam em permanente estado de pureza<sup>72</sup>, prontos para assumirem suas posições imediatamente<sup>73</sup>, quer fosse na guerra, no conselho de Israel ou no Templo de Jerusalém.

69. Lembrando a teoria de Schofield acima. Se crermos que o movimento era essênio, devemos lembrar que Josefo fala em um “bairro” essênio em Jerusalém (Guerra 5.145). Também vale notar que tanto o *Rolo do Templo* como o *Documento de Damasco* proíbem relações sexuais na cidade santa (11QTa, XLV, 11-12 e CD XII, 1-2//4QD(f) F5 I, 17-18, respectivamente). Nessa perspectiva, talvez pudéssemos nos perguntar se seria essa a origem do celibato entre os essênios?

70. Guerra 2, 8, 8 (143-144).

71. Cf. 1QM I.

72. Lembrando que as relações sexuais eram fonte de impureza. O ritual de purificação observado na época, no entanto, era simples. Na Bíblia Hebraica, a maior parte dos ritos de purificação resumia-se ao banho ou ao banho e a lavagem das vestes. Apenas impurezas graves como a do contato com cadáver (cf. Nm 19), p. ex., exigiam sacrifícios ou rituais mais complexos. O problema não era de modo algum contrair impureza ou o processo do ritual de purificação, mas sim não realizar o ritual indicado para o tipo de impureza contraída no tempo estipulado; nesse caso, sim, havia uma flagrante e grave violação da lei.

73. Vale notar em 2Cr 29 que, quando da restauração do culto promovida pelo Rei Ezequias, todos estavam em estado de impureza devido à interrupção dos rituais, inclusive levitas e sacerdotes. Em certo ponto o texto

## Abreviaturas

CD – *Cairo Damascus* (cópias do *Documento de Damasco* encontradas na Geniza do Cairo)

CD-A (=MS. A) e CD-B (=MS.B) – o primeiro e o segundo manuscritos do *Documento de Damasco* encontrados na Geniza do Cairo

QD – cópias do *Documento de Damasco* encontradas em Qumran

F – Fragmento

MMT – *Carta Haláquica*

(Q)M – *Regra da Guerra*

QpHab – *Pesher Habakkuk*

QS – *Regra da Comunidade*

QSa – *Regra da Congregação*

QT – *Rolo do Templo*

Clarisse Ferreira da Silva  
clarissele@hotmail.com

## Bibliografia

ALEXANDER, Philip. The Redaction-History of Serek ha-Yahad: a Proposal. In: *Revue de Qumran*, n. 65-68, Tomo 17, Fascículos 1-4, p. 437-453, dezembro de 1996.

BAILLET, Maurice. *Discoveries in the Judaean Desert – VII. Qumrân Grotte 4 III (4Q482-4Q520)*. Clarendon Press: Oxford, 1982.

BAUMGARTEN, Joseph M. *Studies in Qumran Law*. Leiden: Brill, 1977.

\_\_\_\_\_. The Qumran-Essene Restraints on Marriage. In: SCHIFFMAN, Lawrence H. (ed.). *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls – The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*. Sheffield: Sheffield Academic Press, p. 13-24, 1990.

\_\_\_\_\_. *Discoveries in the Judaean Desert XVIII – Qumran Cave 4 XIII. The Damascus Document (4Q266-273)*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

diz: “O número dos sacerdotes foi insuficiente para esfolar todos esses holocaustos, e por isso os levitas, seus irmãos, ajudaram-nos até o fim do trabalho e até que os sacerdotes se tivessem santificado. Pois os levitas puseram mais diligência em se santificar do que os sacerdotes” (v. 34, trad.: TEB). Ou seja, pelo fato de não se terem purificado prontamente, os sacerdotes ficaram impedidos momentaneamente de proceder à primeira parte do ritual, esfolando os animais para a segunda etapa, o sacrifício. Assim penso que pode haver uma relação entre a escolha pelo celibato, mesmo que temporária, e a pureza necessária para assumir com prontidão o exército das Luzes, o Conselho do “novo” Israel e/ou Templo de Jerusalém reformado.

- BERGER, Klaus. *Qumran e Jesus: uma verdade escondida?* Petrópolis: Vozes, 1995.
- BERNSTEIN, Moshe. Women and Children in Legal and Liturgical Texts from Qumran. In: *Dead Sea Discoveries – A Journal of Current Research on the Dead Sea Scrolls and Related Literature*. Volume XI. Leiden; Boston: Brill, p. 191-211, 2004.
- BOCCACCINI, Gabrielle. Enochians, Urban Essenes, Qumranites: three Social Groups, One Intellectual Movement, p. 315. In: BOCCACCINI, G.; COLLINS, J. *The Early Enoch Literature*. Leiden: Brill, 2007, p. 301-28.
- BOCKMUEHL, Markus. 1QS and Salvation at Qumran. In: CARSON, D.; O'BRIEN, P.; SEIFRID, M. *Justification and Variegated Nomism Volume I: The Complexities of Second Temple Judaism*. Tübingen: Mohr Siebeck; Grand Rapids: Baker Academic, p. 381-414, 2001.
- BROSHI, Magen. The Archeology of Qumran – a reconsideration. In: DIMANT, D; RAPPAPORT, U. (ed.). *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*. Leiden: Nova York, Köln: E.J. Brill. Jerusalém: The Magness Press, The Hebrew University; Jerusalém: Yad Izhak Ben-Zvi, p. 103-115, 1992.
- \_\_\_\_\_. נאֶרְמוֹקֵב בְּיַהּ תּוֹחַרְרוֹא. Modos de vida em Qumran. In: KISTER, Menachen (ed.). *The Qumran Scrolls and their World. Volume One*. Jerusalém: Yad Ben-Zvi Press, 2009 (em hebraico).
- BURROWS, Millar. *Os Documentos do Mar Morto*. Porto: Porto Editora, 1956.
- CAMPBELL, Jonathan. *The Use of Scripture in the Damascus Document 1-8, 19-20*. Berlim, Nova York: Walter de Gruyter, 1995.
- CHARLESWORTH, James H. (ed.); with BAUMGARTEN, J., DAVIS, M.; DUHAI-ME, J. OFER, Y; RIETZ, H.; ROBERTS, J.; SCHWARTZ, D.; STRAWN, B. and WHITAKER, R. Tradução de BAUMGARTEN, J.M.; SCHWARTZ, D. *The Dead Sea Scrolls – Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 2: Damascus Document, War Scroll and Related Documents*. Tübingen: Mohr Siebeck e Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *The Pesharim and Qumran History: chaos or consensus?* Cambridge: William B. Eerdmans, 2002.
- CHRISTIANSEN, Ellen. The Consciousness of Belonging to God's Covenant and What it Entails According to the Damascus Document and the Community Rule. In: CRYER, F.; THOMPSON, T. *Qumran between the Old and New Testaments*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 69-97.
- COLLINS, John J. *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls*. Michigan Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.
- CRAWFORD, Sidnie White. Not According to Rule: Women, the Dead Sea Scrolls and Qumran. In: PAUL, S.; KRAFT, R.; SCHIFFMAN, L.; FIELDS, W. (ed.). *Emanuel Stu-*

*dies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*. Leiden, Boston: Brill, p. 127-150, 2003.

DAVIES, Philip. *The Damascus Covenant: an Interpretation of the "Damascus Document"*. Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 25, 1983.

DAVILA, James. *Liturgical Works*. William Eerdmans Publishing Company: Cambridge: Grand Rapids, 2000.

DIMANT, Devorah. The Composite Character of the Qumran Sectarian Literature as an Indication of its Date and Provenance. In: *Revue de Qumran*, n. 88, Tomo 22, Fascículo 4, p. 615-630, dezembro de 2004.

\_\_\_\_\_. Sectarian and Non-Sectarian Texts from Qumran: the Pertinence and Usage of a Taxonomy. In: *Revue de Qumran*, n. 93, Tomo 24, Fascículo 1, p. 7-18, junho de 2009.

DUPONT-SOMMER, André. *Les Écrits Esséniens Découverts près de la Mer Morte*. Paris: Editions Payot, 1990.

ESHEL, Hanan. *וארמוקב תויגולואכראה תוילגתה תודלות* (A História das descobertas arqueológicas em Qumran). In: *The Qumran Scrolls and their World. Volume One*. Jerusalém: Yad Ben-Zvi Press, 2009, p. 3-24.

FALK, Daniel. *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998.

FITZMYER, Joseph. *101 perguntas sobre os Manuscritos do Mar Morto*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

GALOR, Katharina. Gender and Qumran. In: GUNNEWEG, Jan; ADRIAENS, Anemie; DIK, Joris (ed.). *Holistic Qumran: Trans-Disciplinary Research of Qumran and the Dead Sea Scrolls*. Leiden; Boston: Brill, p. 29-38, 2010.

GOLB, Norman. *Quem escreveu os Manuscritos do Mar Morto*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

GROSSMAN, Maxine. Reading for Gender in the Damascus Document. In: *Dead Sea Discoveries – A Journal of Current Research on the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Volume XI*. Leiden; Boston: Brill, p. 213-239, 2004.

HEGER, Paul. Qumranic Marriage Prohibitions and Rabbinic Equivalents. In: *Revue de Qumran*, n. 95, Tomo 24, Fascículo 3, p. 439-451, maio de 2010.

HEMPEL, Charlotte. The Earthly Essene Nucleus of 1QSa. In: *Dead Sea Discoveries – A Journal of Current Research on the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Volume III*. Leiden; Boston: Brill, p. 253-269, 1996.

\_\_\_\_\_. *The Laws of the Damascus Document: Source, Tradition and Redaction*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998.

HIRSCHFELD, Yizhar. *Qumran in Context: Reassessing the Archaeological Evidence*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2004.

HULTGREN, Stephen. A New Literary Analysis of CD XIX-XX, Part I: CD XIX: 1-32a (with CD VII: 4b-VIII 18b). The Midrashim and the “Princes of Judah”. In: *Revue de Qumran*, n. 84, Tomo 21, Fascículo 4, dezembro de 2004.

\_\_\_\_\_. A New Literary Analysis of CD XIX-XX, Part II: CD XIX:32b-XX:34. The Punctuation of CD XIX: 33b-XX:1a and the Identity of the “New Covenant”. In: *Revue de Qumran*, n. 85, Tome 22, Fascículo 1, junho de 2005.

\_\_\_\_\_. *From the Damascus Covenant to the Covenant of the Community: Literary, Historical, and Theological Studies in the Dead Sea Scrolls*. Leiden, Boston: Brill, 2007.

KAPERA, Zdzislaw. Some Remarks on the Qumran Cemetery. In: WISE, Michael; GOLD, Norman; COLLINS, John; PARDEE, Dennis (ed.). *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects. Annals of the New York Academy of Sciences Volume 722*. New York: The New York Academy of Sciences, p. 97-113, 1994.

LICHT, Jacob. תוכרבה דרס . הדעה דרס . דחיה דרס : הדוהי רבדמ תוליגממ, מיכרסה תליגמ. *Rolo das Regras dos Rolos do Deserto da Judeia: Regra da Comunidade. Regra da Congregação. Regra das Bênçãos*. 1ª edição. Jerusalém: The Bialik Institute, 1956 (em Hebraico).

MAGNESS, Jodi. *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*. (A Arqueologia de Qumran e dos Manuscritos do Mar Morto). 1ª edição. Michigan: Eerdmans Publishing, 2002.

MARTÍNEZ, Florentino García & BARRERA, Julio T. *Os homens de Qumran. Literatura, estrutura e concepções religiosas*. Petrópolis: Vozes, 1996.

MARTÍNEZ, Florentino García & TIGCHELAAR, Eibert J.C. (ed.). *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*. Volumes I and II. (Os Manuscritos do Mar Morto: Edição de Estudo. Volumes I e II). 1ª edição. Leiden – Nova York – Köln: Brill, 1997 e 1998, respectivamente.

METSO, Sarianna. *The Textual Development of the Qumran Community Rule*. Leiden – Nova York – Köln: Brill, 1997.

MURPHY-O’CONNOR, Jerome. La “Vérité” chez Saint Paul et a Qumrân. In: *Revue Biblique*. Tome LXXI. Paris: Librairie Lecoffre; J. Gabalda et Cie, Éditeurs, p. 29-76, 1965.

\_\_\_\_\_. La Genèse Littéraire de la Règle de la Communauté. In: *Revue Biblique*. Tome LXXVI. Paris: Librairie Lecoffre; J. Gabalda et Cie, Éditeurs, p. 528-549, 1969.

\_\_\_\_\_. An Essene Missionary Document? CD II, 14-VI, I. In: *Revue Biblique*. Tome LXXVII. Paris: Librairie Lecoffre; J. Gabalda et Cie, Éditeurs, p. 201-222, 1970.

\_\_\_\_\_. A Literary Analysis of Damascus Document VI, 2-VIII, 3. In: *Revue Biblique*. Tome LXXVIII. Paris: Librairie Lecoffre; J. Gabalda et Cie, Éditeurs, p. 210-222, 1971.

\_\_\_\_\_. A Literary Analysis of Damascus Document XIX 33-XX, 34. In: *Revue Biblique*. Tome LXXIX. Paris: Librairie Lecoffre; J. Gabalda et Cie, Éditeurs, p. 544-564, 1972.

\_\_\_\_\_. The Critique of the Princes of Judah (CD VIII, 3-19). In: *Revue Biblique*. Tome LXXIX. Paris: Librairie Lecoffre; J. Gabalda et Cie, Éditeurs, p. 200-216, 1972.

\_\_\_\_\_. The Essenes and Their History. In: *Revue Biblique*. Tome LXXXI. Paris: Librairie Lecoffre; J. Gabalda et Cie, Éditeurs, p. 215-244, 1974.

NEWSOM, Carol. "Sectually Explicit" Literature from Qumran. In: PROPP, William Henry; HALPERN, Balpern; FREEDMAN, David Noel. *The Hebrew Bible and Its Interpreters*. Winona Lake: Eisenbrauns, p. 167-185, 1990.

\_\_\_\_\_. *The Self as Symbolic Space: constructing identity and Community at Qumran*. Leiden; Boston: Brill, 2004.

QIMRON, Elisha. Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two Kinds of Sectarrians. In: BARRERA, Julio Treballe e MONTANER, Luis Vegas (ed.). 1ª edição. *The Madrid Qumran Congress – Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls*. Madrid 18-21 March, 1991 (Volume One). Leiden; Nova York; Köln: E.J. Brill; Madrid: Editorial Complutense, p. 287-294, 1992.

\_\_\_\_\_. *The Dead Sea Scrolls – The Hebrew Writings*. Volume One. Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2010.

RABIN, Chaim. Yahad, Haburah, and the Essenes. In: LIVER, Jacob. *Studies in the Dead Sea Scrolls – Lectures delivered at the Third Annual Conference (1957) in Memory of E.L. Sukenik*. Jerusalém: Kyriat Sefer Ltd., 1957, p. 104-122.

REGEV, Eyal. The Yahad and the Damascus Covenant: Structure, Organization and Relationship. In: *Revue de Qumran*, n. 82, Tomo 21, Fascículo 2, p. 233-262, dezembro de 2003.

\_\_\_\_\_. Cherchez les Femmes: Were the Yahad Celibates? In: *Dead Sea Discoveries – A Journal of Current Research on the Dead Sea Scrolls and Related Literature*. Volume XV. Leiden; Boston: Brill, p. 253-284, 2008.

ROTHSTEIN, David. Gen 24:14 and Marital Law in 4Q271 3: Exegetical Aspects and Implications. In: *Dead Sea Discoveries – A Journal of Current Research on the Dead Sea Scrolls and Related Literature*. Volume XII. Leiden; Boston: Brill, p. 189-204, 2005.

SCHECHTER, S. *Documents of Jewish Sectaries – Volume I*. Fragments of a Zadokite Work. Edited from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection Now in the Possession of the University Library, Cambridge, and Provided with an English Translation, Introduction and Notes. Cambridge: University Press, 1910.

SCHIFFMAN, Lawrence H. *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony and Penal Code*. Chico, California: Scholars Press, 1983.

\_\_\_\_\_. *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: their true meaning for Judaism and Christianity*. Nova York: Doubleday, 1995.

SCHOFIELD, Alison. *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls: a Study of the Rule of the Congregation*. Atlanta: Scholars Press, 1989.

\_\_\_\_\_. Rereading S: a New Model of Textual Development in Light of the Cave 4 Se-rekh Copies. In: *Dead Sea Discoveries – A Journal of Current Research on the Dead Sea Scrolls and Related Literature*. Volume XV. Leiden; Boston: Brill, p. 96-120, 2008.

\_\_\_\_\_. *From Qumran to the Yaḥad: A New Paradigm of Textual Development for the Community Rule*. Leiden; Boston: Brill, 2009.

\_\_\_\_\_. Between Center and Periphery: the Yaḥad in Context. In: *Dead Sea Discoveries – A Journal of Current Research on the Dead Sea Scrolls and Related Literature*. Volume XVI. Leiden; Boston: Brill, p. 330-350, 2009.

SCHULLER, Eileen. Women in the Dead Sea Scrolls. In: WISE, Michael O.; GOLB, Norman; COLLINS, John; PARDEE, Dennis (ed.). *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects – Annals of the New York Academy of Sciences*. Volume 722. Nova York: The New York Academy of Sciences, p. 115-131, 1994.

\_\_\_\_\_. Women in the Dead Sea Scrolls. In: FLINT, P.; VANDERKAM, J. (ed.). *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years – A Comprehensive Assessment*. Volume Two. Leiden; Boston; Köln: Brill, p. 117-143, 1999.

\_\_\_\_\_. Women in the Dead Sea Scrolls: Some Observations from a Dictionary. In: *Revue de Qumran*, n. 93, Tomo 24, Fascículo 1, p. 49-59, junho de 2009.

SCHWARTZ, Daniel. *בייסיאהו הדוהי רבדמ ת* (= The Dead Sea Sect and the Essenes). In: KISTER, Menahem. *The Qumran Scrolls and their World*. Volume Two. Jerusalém: Yad Ben-Zvi Press, p. 601-612, 2009.

SHEMESH, Aharon. 4Q271.3: A Key to Sectarian Matrimonial Law. In: *Journal of Jewish Studies*. Vol. XLIX, n. 2. Oxford: The Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, p. 244-263, Autumn, 1998.

SHERIDAN, Susan Guise. Scholars, Soldiers, Craftsmen, Elites? Analysis of French Collection of Human Remains from Qumran. In: *Dead Sea Discoveries: A Journal of Current Research on the Scrolls and Related Literature*, Volume IX. Leiden: E.J. Brill, p. 223-248, 2002.

SILVA, Clarisse Ferreira da. *O Comentário (Peshar) de Habacuc: a Comunidade de Qumran reinterpreta o passado*. São Paulo: Humanitas, 2010.

\_\_\_\_\_. *O novo templo e a aliança sacerdotal da Comunidade de Qumran*. São Paulo: Humanitas, 2013.

\_\_\_\_\_. *O caminho para o deserto: origem e formação da Comunidade de Qumran segundo análise histórica do Documento de Damasco e do Rolo das Regras*. São Paulo: Humanitas, 2016.

SMITH, Morton. The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism. In: *New Testament Studies* 7, 1961, p. 347-360.

STEGEMANN, Hartmut. The Qumran Essenes – Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times. In: BARRERA, Julio Trebolle e MONTANER, Luis Vegas (ed.). *The Madrid Qumran Congress – Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls*. Madrid 18-21 March, 1991 – Volume One. 1ª edição. Leiden; Nova York; Köln: E.J. Brill; Madri: Editorial Complutense, p. 83-166, 1992.

\_\_\_\_\_. *The Library of Qumran On the Essenes – Qumran, John the Baptist, and Jesus*. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans Publishing Company; Leiden, Nova York; Köln: Brill Academic Publishers, 1998.

TALMON, Shemaryahu. *The World of Qumran from Within*. Jerusalém: The Magness Press, The Hebrew University; Leiden: E.J. Brill, 1989.

TIGCHELAAR, Eibert. In Search of the Scribe of 1QS. In: PAUL, S.; KRAFT, R.; SCHIFFMAN, L.; FIELDS, W. *Emanuel Studies in Hebrew Bible Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*. Leiden; Boston: Brill, p. 439-452, 2003.

VANDERKAM, James. *The Dead Sea Scrolls Today*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

\_\_\_\_\_. O povo dos Manuscritos do Mar Morto: Essênios ou Saduceus? In: SHANKS, H. (org.). *Para compreender os Manuscritos do Mar Morto*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

VERMES, Geza. *Discoveries in the Judaean Desert XXVI – Qumran Cave 4 XIX Serekh Ha-Yahad and Two Related Texts*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *Jesus e o mundo do judaísmo*. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. Nova York: Penguin Books, 1998.

WACHOLDER, Ben Zion. *The New Damascus Document: The Midrash on the Eschatological Torah of the Dead Sea Scrolls: Reconstruction, Translation and Commentary*. Leiden; Boston: Brill, 2007.

WASSEN, Cecilia. *Women in the Damascus Document*. Mulheres no Documento de Damasco. 1ª edição. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

WISE, Michael; ABEGG Jr., Martin; COOK, Edward. *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*. Os Manuscritos do Mar Morto: Uma nova tradução. 1ª edição. San Francisco: Harper, 2005.

YONGE, C.D. *The Works of Philo – Complete and Unabridged*. New Updated Edition. Hendrickson Publishers, 2007.

ZIAS, Joe. Qumran Archaeology Skeletons with Multiple Personality Disorders and Other Grave Errors. In: *Revue de Qumran*. N. 81, Tomo 21, Fascículo 1, p. 83-98, junho de 2003.

\_\_\_\_\_. The Cemeteries of Qumran and Celibacy: Confusion Laid to Rest? In: CHARLESWORTH, James (ed.). *Jesus and Archaeology*. Jesus e Arqueologia. 1ª edição. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, p. 444-471, 2006.