UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRA E CIÊNCIAS HUMANAS.
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA HEBRAICA,
LITERATURA E CULTURA JUDAICAS

DOENÇA E CURA NO PENTATEUCO E NOS LIVROS HISTÓRICOS:
UMA LEITURA À LUZ DO ORIENTE MÉDIO ANTIGO

Marcia Lima Zollner Paes de Figueiredo

SÃO PAULO
2009

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRA E CIÊNCIAS HUMANAS.
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA HEBRAICA,
LITERATURA E CULTURA JUDAICAS

**DOENÇA E CURA NO PENTATEUCO E NOS LIVROS HISTÓRICOS:
UMA LEITURA À LUZ DO ORIENTE MÉDIO ANTIGO**

Marcia Lima Zollner Paes de Figueiredo

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Língua Hebraica, Literatura e
Cultura Judaicas, do Departamento
de Letras Orientais da Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São
Paulo, para obtenção do título de
Mestre em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Suzana Chwartz

São Paulo
2009

À minha mãe, pois sem ela esse trabalho
não seria possível.

Aos meus filhos Paulo, Raphael e
Thiago, os grandes amores da minha
vida.

À Geni, que acompanhou pacientemente
cada passo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha orientadora Profa. Dra. Suzana Chwartz que confiou no meu projeto e que me aceitou como sua orientanda, o que, para mim, foi uma grande honra e felicidade. Agradeço sua paciência e seus preciosíssimos conselhos acadêmicos. Mais do que uma orientadora, ganhei uma grande amiga. Para sempre.

Agradeço ao Prof. Dr. Reginaldo Gomes de Araújo pelas preciosas observações e indicações bibliográficas feitas no exame de qualificação.

À Prof. Dra. Ruth Leftel que, com sua extrema competência, sempre, desde que fiz seu curso, me atendeu e, mesmo eu não sendo sua orientanda, me aconselhou, me ensinou e ouviu pacientemente minhas idéias e meus projetos. Obrigada por sua amizade e por seu carinho.

Resumo

Este trabalho fará um estudo comparativo do conceito de doença e a cura na Mesopotâmia e na Bíblia hebraica. Serão analisados o agente ou agentes da doença e da cura, o local do processo terapêutico e a aplicação ou não de *materia medica*.

A doença é uma das maldições encontradas nos tratados do Oriente Médio Antigo e na Aliança na Bíblia Hebraica e é vista, por ambas as culturas, como uma das formas de punição divina.

Palavras-chave

Mesopotâmia. Israel. Doença. Punição. Cura.

Abstract

This work will do comparative study of illness and healing's concept in the Mesopotamia and in Israel. The illness and healing's agent or agents, the local of therapeutic process and the application or not of *materia medica* will be analyzed in this research. Illness is one of the curses found in the Ancient Near East's treaties and Hebrew Bible's Covenant and it is seen, for the both cultures, like divine punishment.

Key Words

Mesopotamia. Israel. Illness. Punishment. Healing.

Abreviaturas

<i>AB</i>	Anchor Bible
<i>ANET</i>	Pritchard, J. B, <i>Ancient near Eastern Texts</i>
<i>COS</i>	Hallo, William W. and K. Lawson Younger, Jr. (eds.). <i>The Context of Scripture</i> . Volume 1. <i>Canonical Compositions from the Biblical World</i> . Brill, 1997. Vol.2. <i>Monumental Inscriptions from the Biblical World</i> . Brill, 2000. Vol.3. <i>Archival Documents from the Biblical World</i> . Brill, 2002
<i>NICOT</i>	New International Commentary on the Old Testament
<i>LABS</i>	Parpola, S. <i>Letters from Assyrian and Babylonian Scholars</i>
<i>LAS</i>	Parpola, S. <i>Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal I, II</i> , AOAT, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn, 1970,1983.
<i>SAA</i>	State Archives Of Assyria. 18 Vols, 1987-2003. Acessado em: http://www.helsinki.fi/science/saa/saa.html#Published

Sumário

Resumo	5
Abstract	5
Abreviaturas	6
Introdução	8
Capítulo 1 – Doença e cura na Mesopotâmia	
1. Introdução	16
2. Os agentes causadores da doença	19
3. Os agentes da cura : <i>ashipu</i> e <i>asu</i>	25
4. A divindade da cura : Gula	30
5. Conclusão	32
Capítulo 2 – Doença e cura no Pentateuco	
1. Introdução	36
2. Os radicais hebraicos <i>hlh</i> , <i>dwh</i> , <i>nkh</i> e <i>rp</i> '.	37
3. Deuteronômio 28 e Êxodo 15:25	65
4. Uma única Divindade – a que fere e a que cura	73
5. A cura como reversão da esterilidade	77
6. Longevidade pessoal e nacional	78
7. Conclusão	81
Capítulo 3 – Doença e cura nos Livros Históricos	
1. Introdução	83
2. Os radicais hebraicos <i>hlh</i> , <i>nkh</i> , <i>ngf</i> e <i>rp</i> '	84
3. Relatos de cura pela ação direta dos profetas Elias, Eliseu e Isaías	109
Considerações Finais	116
Bibliografia	120

Introdução

O estudo da doença e do processo de cura na Bíblia Hebraica, comparado à Mesopotâmia, parece-nos ser um tema, salvo melhor juízo, ainda não tratado, com exclusividade, num trabalho acadêmico. Os estudos anteriores mais significativos, entre outros, são, como aponta Hector Avalos¹ *Biblisch-Talmudisch Medizin*, de Julius Preuss (1861-1913) publicado em 1911; *Sickness and Healing* de Klaus Seybold, publicado em 1978 onde analisa o tema no Antigo e Novo Testamento.

Com uma abordagem comparativa, como a que nós pretendemos, Avalos destaca os trabalhos de Kinnier Wilson. Este autor preocupa-se principalmente com a identificação e catalogação das doenças à luz dos conhecimentos médicos modernos. Karel van der Toorn, em seu livro *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*, analisa, entre outros, o conceito bíblico de doença, higiene e punição dentro do contexto amplo do Oriente Médio Antigo².

Há, atualmente, um aumento significativo no interesse do estudo da medicina na Assíria e Babilônia, estimulado pela descoberta nos últimos decênios, de várias fontes textuais. Em estudos mais recentes³ o principal foco de interesse é o aspecto médico em si e a identificação da terminologia utilizada nos textos assírios e babilônicos para as várias doenças e, ainda, os termos utilizados para *materia medica* e para os rituais empregados no processo de cura que aparecem nestes textos.

Nosso interesse aqui não é o estudo de uma doença em particular, sua etiologia ou mesmo os recursos medicinais utilizados para a cura de uma determinada doença.

Doença e cura, aqui, serão abordadas sob seu aspecto social e religioso. Para nós não importa identificar, à luz da medicina atual e com a precisão de um especialista, que doença acometeu o homem mesopotâmico ou o homem bíblico, mas sim, analisar como esta doença foi percebida por ele e pela sociedade e quais as consequências sociais, históricas e religiosas do estar doente e quais os elementos envolvidos no processo de cura.

¹ Avalos, Hector. *Illness And Health Care In The Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Scholar Press, 1995:6-21

² van der Toorn, K. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*. Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1985

³ Biggs, R *Recent Advances in Study of Assyriann and Babylonian Medicine*. University of Chicago no link www.jaas.org/edocs/v19n1/Biggs-Recent%20Advance.pdf

Nossa análise será guiada pela crença mesopotâmica e bíblica da existência do mal e, principalmente, de que este mal pode ser visto como um instrumento de controle religioso e político e, como tal, um instrumento de punição divina por causa de transgressões da vontade soberana da divindade expressa nos tratados e na aliança.

Os códigos legais e as restrições sociais veiculadas por leis outorgadas ao povo, representam, segundo os autores mesopotâmico e bíblico, os desejos explícitos das divindades. O desejo divino se materializa e se transmite, na vida social, através da casa real. Na Mesopotâmia a casa real é justificada ideologicamente nos textos como imagem e reflexo da organização do panteão dos deuses e, desta forma, como a portadora legítima (e legitimada pelos textos) da vontade divina⁴. Assim, toda a nossa análise será baseada no entendimento de que os aspectos religiosos (ou melhor dizendo mágico-religiosos) permeiam todas as esferas - pública ou privada - da vida social.

Para o estudo do tema da doença e da cura na Mesopotâmia, encontram-se disponíveis os textos médicos e terapêuticos que descrevem sintomas, fornecem diagnósticos e prognósticos além de prescrever tratamentos⁵. De fundamental importância é o manual denominado SA.GIG utilizado pelos profissionais da cura⁶: o *ashipu* que pode ser traduzido por médico exorcista e o *asû*, o herborista. Informações sobre a relação entre o médico-exorcista e seu paciente, sobre a situação social do doente e sobre os elementos contidos no processo de cura podem ser obtidas em textos não médicos tais como correspondência oficial, códigos legais e textos literários⁷.

Oppenheim, em seu clássico trabalho *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, divide os textos médicos assírios e babilônicos em duas categorias – os pragmáticos e os científicos. Já Biggs refere-se a estas mesmas categorias como textos terapêuticos e diagnósticos respectivamente.⁸ Na categoria dos textos científicos ou diagnósticos Oppenheim inclui o manual SA.GIG citado acima.

⁴ Bottéro, J. *Everyday Life in Ancient Mesopotamia*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992: 212-4

⁵ Estes textos encontram-se disponíveis e traduzidos em dois trabalhos de JoAnn Scurlock: *Magico-medical means of treating ghost-induced illness in ancient Mesopotamia* e *Diagnosis in Assyrian and Babylonian medicine*. Chicago: Illinois, 2005.

⁶ Oppenheim, A. L., *Ancient Mesopotamia Portrait of a Dead Civilization*. Chicago Press, Chicago: 1964, 1977 : 291

⁷ Para a correspondência oficial utilizaremos principalmente *ANET* e Parpola; para os códigos legais consultamos Martha Roth; para o Código de Hammurabi utilizamos o texto de Emanuel Bouzon e para os textos literários *COS*, todos na bibliografia.

⁸ Biggs, R. "Medicine in Ancient Mesopotamia." *History of Science* 4 (1969): 103.

Analisaremos alguns textos publicados nas duas obras de Scurlock.

Dentre os códigos legais, analisaremos principalmente os artigos 206, 215-223 do Código de Hamurabi por estarem diretamente relacionados ao tema da doença e da cura e por se referirem à atividade médica.⁹

Os textos não médicos, como correspondência, códigos legais e textos literários serão consultados para podermos complementar nossa análise de como o autor mesopotâmico e bíblico concebe a função e a posição social e religiosa do “médico” e do paciente na sociedade e, ainda, para descrevermos como este mesmo autor retrata a crença no envolvimento direto e pessoal de deuses, tanto no mundo físico-natural como no mundo humano-social. Analisaremos os textos traduzidos e disponíveis nos autores Parpola, Hallo e Pritchard¹⁰.

Várias profissões ligadas ao templo, que são atestadas na listas lexicais mesopotâmicas¹¹, estão relacionadas de forma direta ao processo divinatório. Entre estas profissões encontra-se a do *ashipu*, termo que pode ser entendido como “mágico-exorcista”¹² e que é traduzido, em diversos textos, pelo termo “médico”, e nas listas lexicais, aparece ao lado de outras profissões como *tupsharru* (escriba-adevinho), *tupshar Enuma Anu Enlil* (adevinho celestial), *sha'ilu* (intérprete de sonhos), *barû* (intérprete de entranhas)¹³ o que já nos indicaria um possível caminho de como devemos guiar nossa análise a respeito dos papéis e das funções exercidas por este profissional da cura.

De acordo com os textos médicos da Mesopotâmia, as doenças eram vistas como efeito do contato físico direto de uma pessoa com demônios, fantasmas, maus espíritos, como consequência de bruxaria ou ainda, simplesmente a doença seria causada pela ira de uma divindade. Cabia ao *ashipu* observar o paciente e fazer o

⁹ Utilizaremos o texto de Roth, M. *Law Collections from Mesopotamia e Asia Minor*. Atlanta : Society of Biblical Literature, 1997.

¹⁰ Parpola, Simo. *Letters from Assyrian Scholars to The Kings Esarhaddon and Assurbanipal* Winona Lake, Eisenbrauns, 2007; Hallo, William W. and K. Lawson Younger, Jr. (eds.). *The Context of Scripture*. Volume 1. *Canonical Compositions from the Biblical World*. Brill, 1997. Volume 2. *Monumental Inscriptions from the Biblical World*. Brill, 2000. Volume 3. *Archival Documents from the Biblical World*. Brill, 2002 e Pritchard, J.B. (ed.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3rd. ed. Princeton University Press, 1969.

¹¹ Civil, Miguel "Ancient Mesopotamian Lexicography." In Jack M. Sasson, ed. *Civilizations of the Ancient Near East*. Pp. 2305-14. New York: Charles Scribner's Sons.

¹² Rochberg, Francesca. *The heavenly Writing. Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*. Cambridge, New York, 2004 : 45

¹³ Idem. P.45

diagnóstico utilizando-se do manual conhecido por seu nome sumeriano SA.GIG (sintomas), ou conhecido também por suas primeiras palavras - “*enuma ana bit marsi ashipu illiku*” cuja tradução pode ser “quando um *ashipu* vai até a casa de uma pessoa doente...”¹⁴.

Os remédios eram aplicados nos pacientes juntamente com a recitação de encantamentos e com a prática de vários rituais mágicos com a finalidade de afastar os demônios e os espíritos causadores dos distúrbios¹⁵. O tratamento e a cura efetiva de determinada dependiam de duas ações – magia e medicação- que, de forma conjunta e simultânea, possuíam maior eficácia. Os dois agentes profissionais da cura, o especialista em ervas (*asu*) e o “médico-exorcista” (*ashipu*), que os estudiosos acreditavam que atuavam de forma separada e independente¹⁶, são, na realidade, profissionais que se complementam¹⁷ como demonstram os estudos mais recentes¹⁸.

Como explica Oppenheim, a *materia medica* utilizada na Mesopotâmia consistia principalmente de vários tipos de ervas, de produtos de origem animal como gordura, sangue, ossos, leite, sêmen.

As ervas eram extraídas das raízes, do caule, frutas, folhas e podiam ser utilizadas na forma fresca ou desidratadas e ainda podiam ser moídas, fervidas ou colocadas em imersão¹⁹. Eram aplicadas no paciente na forma de supositórios ou enemas, ou ainda na forma de loções ou pomadas. Serviam como laxativos, para curar febres, ou possuíam efeitos diuréticos.

¹⁴ conforme tradução de Oppenheim, A. L., *Ancient Mesopotamia Portrait of a Dead Civilization*. Chicago Press, Chicago: 1964, 1977:290

¹⁵ Ankarloo, B. and Clark, S. *Witchcraft and Magic in Europe: Biblical and Pagan Societies*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001:70-1

¹⁶ Como observa Abush in Johnston (2004), pgs 456-459, a análise dos texto médicos mesopotâmicos feita por E.Ritter em seu artigo « *Magical-Expert and Physician : Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine* » e que se tornou referência para estudos posteriores, propõe a divisão nítida de funções desses dois profissionais : o *asû* é o especialista em ervas e o *ashipu* é o « médico ». Como veremos, atualmente os estudiosos entendem essas duas profissões como complementares.

¹⁷ Biggs, Robert D. “Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia. in *Civilizations of the Ancient Near East*. Ed. J.M. Sasson. 4 vols. New York: Charles Scribner’s Sons. 1993. 1911-1924.

¹⁸ Avalos, Hector. *Illness And Health Care In The Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Scholar Press, 1995: 142-167

¹⁹ Oppenheim, A. L., *Ancient Mesopotamia Portrait of a Dead Civilization*. Chicago Press, Chicago: 1964, 1977: 292

Nossa análise da doença e da cura na Bíblia Hebraica será restrita ao Pentateuco e aos Livros Históricos que são conhecidos no *cânon* hebraico como Profetas anteriores. (Js-Rs).

Na concepção do autor bíblico, doença e morte eram vistas como punição divina por causa da transgressão ou da desobediência à vontade da divindade. Assim como a doença era vista como consequência direta de um ato punitivo da divindade, também a cura, para os que realmente se arrependessem de suas transgressões e desvios de conduta, era vista como vinda diretamente da divindade. Esta concepção é expressa logo após o momento da libertação do Egito, quando a divindade declara que Israel não será afetada com as mesmas pragas que foram os egípcios, se houver obediência às leis e preceitos, pois a divindade declara: “... *eu sou o Senhor, que te curo*”.²⁰

Estar bem, no sentido mais amplo, o que inclui saúde, é expresso pelo termo *shalom*, cuja raiz (*slm*) denota completude, satisfação, totalidade²¹. A saúde é expressa também em termos de fertilidade, longevidade²², força física entre outros aspectos.

A vida longa e uma velhice feliz é prometida a Abraão em Gn 15: 15: “E tu irás para os teus pais em paz; serás sepultado em ditosa velhice”²³ e é associada à paz (*slm*).

A longevidade é prometida a todos que obedecerem as leis divinas como em “Honra teu pai e tua mãe, para que se prolonguem os teus dias na terra que o SENHOR, teu Deus, te dá.” E honra a teu pai e a tua mãe, como o SENHOR, teu Deus, te ordenou, para que se prolonguem os teus dias e para que te vá bem na terra que o SENHOR, teu Deus, te dá.”²⁴

A fertilidade, assim como a longevidade, também é prometida aos que obedecerem aos mandamentos divinos²⁵ como é expresso em Dt 7:12-14: “Será, pois, que, se, ouvindo estes juízos, os guardares e cumprires, o SENHOR, teu Deus, te

²⁰ Ex 15 :26

²¹ Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon of the Old Testament; Baker Books, Grand Rapids, MI, 1979.

²² Wilkinson, John. *The Bible and Healing: a medical and theological commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998: 11

²³ וְאַתָּה תָּבוֹא אֶל־אֲבֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם תִּקָּבֵר
בְּשִׁיבָה טוֹבָה:

²⁴ Cf Ex 20 :12 ; Dt 5:16

²⁵ Ex 13 :26 ; Dt 7 :12-14

guardará a aliança e a misericórdia prometida sob juramento a teus pais; ele te amará, e te abençoará, e te fará multiplicar; também abençoará os teus filhos, e o fruto da tua terra, e o teu cereal, e o teu vinho, e o teu azeite, e as crias das tuas vacas e das tuas ovelhas, na terra que, sob juramento a teus pais, prometeu dar-te. Bendito serás mais do que todos os povos; não haverá entre ti nem homem, nem mulher estéril, nem entre os teus animais.”

Há, ainda, numerosas referências em Gênesis à fertilidade como benção divina²⁶ e a ausência de descendentes leva Raquel ao desespero a ponto de declarar: “... Dá-me filhos, ou eu morro!”²⁷

O radical *rp'* é o mais freqüente na Bíblia Hebraica para denotar cura, ocorrendo mais de sessenta vezes em várias formas verbais e nominais. Possui, em grande parte de suas ocorrências, sentido metafórico²⁸. Esta raiz é originariamente hebraica e, poucas formas posteriores, foram atestadas em dialetos afro-semíticos como, por exemplo, o verbo fenício *rpl* que possui basicamente o mesmo significado, ou seja, o de curar, de trazer de volta a saúde. Segundo Brown²⁹ esta raiz é central na linguagem da cura na Bíblia Hebraica. Seu significado primário é o de restaurar, tornar completo, inteiro, o que explicaria o uso desta raiz significando, por exemplo, o conserto de objetos quebrados como observamos em “Então, Elias disse a todo o povo: Chegai-vos a mim. E todo o povo se chegou a ele; Elias restaurou o altar do SENHOR, que estava em ruínas.” E em “e lhes dirás: Assim diz o SENHOR dos Exércitos: Deste modo quebrarei eu este povo e esta cidade, como se quebra o vaso do oleiro, que não pode mais refazer-se, e os enterrarão em Tofete, porque não haverá outro lugar para os enterrar.”³⁰ A raiz *rp'* pode significar também purificação de água como atestamos em “Ficaram, pois, saudáveis aquelas águas, até ao dia de hoje, segundo a palavra que Eliseu tinha dito.” E em “Então me disse: Estas águas saem para a região oriental, e descem à campina, e entram no mar Morto, cujas águas ficarão saudáveis. ⁹ Toda criatura vivente que vive em enxames viverá por onde quer que passe este rio, e haverá

²⁶ Gn 12 :2 ; 17 :16 ; 22 :17 ; 26 :4 ; 28 :3 ; 48 :3

²⁷ Gn 30 :1

²⁸ Harris, R L .*Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo : Edições Vida Nova, 1998.

²⁹ Brown, Michael L. *Israel's Divine Healer*. Michigan: Zondervan, 1995: 28-31

³⁰ 1Rs 18:30 e Jr 19:11

muitíssimo peixe, e, aonde chegarem estas águas, tornarão saudáveis as do mar, e tudo viverá por onde quer que passe este rio.”³¹

Nestes casos, como nos casos de cura de uma pessoa, o que se tem, em última instância, é a restauração, o retorno a um estado original.

Na Bíblia Hebraica a cura provém diretamente da divindade, seja de forma direta, como nos casos de infertilidade da Sara, Rebeca ou Raquel³², ou de forma indireta, como a cura de Naaman por interferência do profeta Eliseu³³ ou, ainda, a cura do Rei Ezequias, por intermédio do profeta Isaías³⁴.

Procuraremos demonstrar, com o apoio da leitura minuciosa da Bíblia Hebraica, que doença e cura são vistas pelo redator, como um instrumento da divindade. A punição e a benção estão condicionadas a um comportamento ético-moral, ou seja, à obediência ou não às leis e aos estatutos. Neste aspecto possui semelhanças com a visão mesopotâmica, pois também nesta cultura predomina a idéia de que as transgressões e a desobediência às leis devem ser punidas com doenças, infertilidade, ruína social, entre outros castigos.

Ao longo de nosso trabalho apontaremos, além de semelhanças como as mencionadas acima, as principais diferenças entre a visão da Bíblia Hebraica e a mesopotâmica. A diferença mais evidente é, ao nosso ver, que na Mesopotâmia possuímos agentes da doença e da cura diferentes e distintos: os causadores de as doenças como os espíritos malignos e os que se envolvem no processo de cura como o *ashipu* e o *asu*. Na Bíblia hebraica, o agente é o mesmo, a divindade de Israel, como podemos atestar em “Vede, agora, que Eu Sou, Eu somente, e mais nenhum deus além de mim; eu mato e eu faço viver; eu firo e eu saro; e não há quem possa livrar alguém da minha mão.”³⁵

Se na Mesopotâmia os “médicos” podiam ser sacerdotes que atuavam diretamente no processo de cura através de rituais elaborados, em Israel, os sacerdotes não são médicos, são simplesmente intermediários entre o humano e o divino. A cura provém

³¹ 2Rs 2:22 e Ez 47:8-9

³² Gn 18 : 11-13 ; 25 :21 ; 30 :22-23

³³ 2Rs 5 :1-14

³⁴ 2Rs 20 :7

³⁵ Dt32 :39.

diretamente da divindade e, cabe aos sacerdotes eventualmente uma função higiênica e observar o paciente para declara-lo puro ou impuro, mas não tratar o doente³⁶.

³⁶ Lv 13-14.

Capítulo 1 – Doença e cura na Mesopotâmia

1. Introdução

Mesopotâmia, a terra entre os rios Eufrates e Tigre, é considerada o berço da civilização. Há aproximadamente 5200 anos a escrita foi inventada para suprir necessidades administrativas dentro da realidade política e econômica que crescia e se expandia.

A escrita cuneiforme foi utilizada primeiramente na Suméria onde havia um núcleo populacional não semita que ocupava o território formando o primeiro estado político por volta de 3000 a.e.c.³⁷. A escrita cuneiforme foi adotada pelos acadianos que eram uma população semítica que abraçou todo o sistema cultural dos sumerianos. A língua sumeriana continuou a existir mesmo após o estabelecimento dos acadianos e era utilizada como a língua literária, a língua do aprendizado e da tradição. Assim, a escrita cuneiforme foi utilizada por quase 3000 anos, até ser substituída pelo sistema de escrita alfabética.

As fontes para o estudo da doença e da cura na Mesopotâmia³⁸ são textos médicos do período de Ur III (2112-2004 a.e.c.)³⁹ e, principalmente, do período Neo-assírio (934-610 a.e.c.) e Neobabilônico (626-539 a.e.c.)⁴⁰. Entre estes dois períodos, salvo melhor juízo, as fontes parecem ser silentes no que se refere ao tema em questão.

Há também referências em textos literários, códigos de leis, correspondências que complementam os dados necessários para o desenvolvimento do tema. Dentre esses

³⁷ Crawford, H. 1991 :151 ss

³⁸ Biggs, Robert D. "Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia. *in Civilizations of the Ancient Near East*. Ed. J.M. Sasson. 4 vols. New York: Charles Scribner's Sons. 1993. 1911-1924.

³⁹ Kuhrt, Amélie. *The Ancient Near East c.3000-330 B.C.* 2 Vols. Routledge, New York: 1995: 56

⁴⁰ Idem pp. 473 ; 589

textos não podemos deixar de citar o Código de Hamurabi que dedica os artigos 215-223 à regulamentação da atividade dos médicos⁴¹.

O manuscrito médico mesopotâmico mais antigo que se conhece é um manual terapêutico escrito em sumeriano, a língua literária da época, que data do período Ur III (2112-2004 a.e.c.). Este manual contém instruções para o tratamento de pacientes e era utilizado por um especialista denominado *azu* que, segundo Scurlock⁴², era o precursor do *asu*, o agente da cura que lidava com a *materia medica*. Um texto de Ebla, do terceiro milênio a.e.c., trata sobre os instrumentos utilizados pelo *azu*, entre os quais, uma espécie de fórceps e uma lente feita de cristal polido, provavelmente utilizado para um exame mais detalhado de afecções cutâneas⁴³.

No período Babilônico Antigo (1894-1595 a.e.c.) os textos médicos começaram a incluir descrições mais detalhadas de sintomas e diagnósticos juntamente com as instruções para a preparação e administração de medicamentos e, no período Assírio e Babilônico Intermediário ((ca.1430-1050 a.e.c.), começa a elaboração de manuais distintos para a diagnose e a prognose e verifica-se uma especialização e diferenciação dos dois agentes de cura, o *ashipu* e o *asu*⁴⁴.

Entre os anos de 1068-1047 a.e.c. o escriba Esagil-kin-apli copiou e editou um manual de diagnósticos e prognósticos que consistia em quarenta tabuinhas. Essas tabuinhas eram divididas em séries. Por exemplo, as tabuinhas 3-14 descreviam as doenças seguindo a ordem do corpo, começando pela cabeça e terminando nos dedos do pé⁴⁵. A série que consistia das tabuinhas 17-25 tratava especificamente das doenças infecciosas.

Após esse período, aproximadamente até os anos 700 a.e.c., há um silêncio nas fontes com relação ao nosso tema. Somente em torno dos anos 600 a.e.c. voltamos a dispor de um material expressivo, principalmente as correspondências que o rei

⁴¹ Roth, Martha T. *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Atlanta, Scholar Press, 1997: 109 ; 122-3.

⁴² Scurlock, and Andersen, Burton R. *Diagnosis in Assyrian and Babylonian Medicine*. Chicago: Illinois, 2005 : 6-7

⁴³ Idem p. 6

⁴⁴ Ibidem pp. 7-8

⁴⁵ Snell, Daniel C. *A Companion to the Ancient Near East*. Blackwell, Malden, 2005, 2007:236-237.

Esarhaddon (680-669 a.e.c.)⁴⁶ manteve com diversos sábios, entre eles, que nos interessa aqui, com médicos da corte.⁴⁷

Em Nínive, devido ao interesse do rei Assurbanipal (668-627 a.e.c.) em preservar o conhecimento da época, uma grande coleção de textos terapêuticos⁴⁸, entre outros, foi preservada, entre eles um manual sobre ervas onde encontra-se descrição detalhada de plantas, formas de preparo e a aplicação terapêutica.

Outro importante texto, também do período Neo-Assírio, foi encontrado numa residência particular na cidade de Assur. Este texto descreve, em seu colofão, as atividades de dois *ashipu* ligados ao templo de Assur.

Desde a publicação do clássico trabalho de Erika Ritter⁴⁹ sobre a medicina mesopotâmica, a divisão da prática médica entre dois agentes diferentes e antagônicos – o *asû* e o *ashipu*⁵⁰ – tornou-se amplamente aceita entre os assiriologistas. Segundo a autora, o *asû* analisa as causas naturais das doenças e as trata de forma racional, com a aplicação de vários tipos de medicamentos (*bultu* que é traduzido por “aquele que restaura a vida⁵¹”) compostos principalmente por ervas.

O outro agente da cura estudado pela autora citada, o *ashipu*, atribui às doenças, causas sobrenaturais tais como a ação de demônios, de espíritos, a “mão da divindade”, entre outras. Para identificar corretamente o agente causador da doença era de fundamental importância o conhecimento dos sintomas do paciente. A cada sintoma ou grupo de sintomas correspondia a um espírito maligno determinado.

O tratamento aplicado pelo *ashipu* consistia em práticas mágicas, rituais de encantamento, recitações entre outros. Como veremos, esta divisão rígida e dicotômica das funções entre os dois agentes atualmente não mais se sustenta.

⁴⁶ Mieroop, Marc V. *A History of The Ancient Near East c.3000-323 BC*. Blackwell, Malden: 2004, 2007:313

⁴⁷ Parpola, Simo. *Letters from Assyrian Scholars to The Kings Esarhaddon and Assurbanipal* Winona Lake, .Eisenbrauns , 2007.

⁴⁸ and Andersen, Burton R. *Diagnosis in Assyrian and Babylonian Medicine*. Chicago: Illinois, 2005:5-7

⁴⁹ Ritter, E. K . Magical-Expert (=asipu) and Phiysician (=asû). Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine, in H.G. Güterbock e Th. Jacobsen, *Studies in Honor of Brenno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday*, Assyriological Studies 16, Chicago, 299-321, 1965

⁵⁰ Como veremos o *asu* é um farmacêutico, é o profissional que manipula remédios ; o *ashipu* é o profissional que diagnostica e que conduz os rituais de cura.

⁵¹ Bottéro, J. *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*. Trad. Bahrani, Z. e Van de Mieropop. Chicago: University of Chicago, 1992: 163

Neste capítulo analisaremos os agentes da doença e da cura na Mesopotâmia para, posteriormente, nos capítulos 2 e 3, quando tratarmos da doença e da cura na Bíblia Hebraica, fazermos uma análise comparativa entre a Mesopotâmia e Israel.

2. Os agentes causadores da doença

Na Mesopotâmia, ter filhos, ter uma boa saúde e uma longa vida, é percebido como um sinal favorável dos deuses para com os seres humanos. O relato atribuído à Adad-guppi, mãe do Rei Nabonidus, da Babilônia, ilustra bem esse ponto:

*He (the moon-god) added many days and years of happiness (to my life) and kept me alive . . . one hundred and four happy years. . . . My eyesight was good (to the end), my hearing excellent, my hands and feet were sound, my words well chosen, food and drink agreed with me, my health was fine and my mind happy. I saw my great-great grandchildren, up to the fourth generation, in good health and (thus) had my fill of old age*⁵².

A causa da doença é vista como resultado da ação de agentes sobrenaturais tais como, espíritos malignos e os próprios deuses. Seguindo van der Toorn, a lepra (*saharshubbû*) é uma das doenças vistas como manifestações da “punição divina” (NIR.DA DINGIR)⁵³. Van der Toorn observa que o termo *saharshubbû*, que aparecem nos textos mesopotâmicos, freqüentemente é intercambiável com expressão “a grande punição” (*shertum rabitum*) ou com a expressão “a grande maldição” (*erretum rabitum*). *Saharshubbû* é uma das maldições mais invocadas para os transgressores de tratados em diversos contextos. Nessas maldições uma das ameaças é a de cobrir o corpo do transgressor de lepra⁵⁴ (*saharshubbû*) como “um manto”.⁵⁵ As doenças de

⁵² Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 1969, p. 561.

⁵³ van der Toorn, K. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*. Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1985: 67

⁵⁴ O termo lepra é problemático. Como observa Milgrom (1991 :775) a lepra não é atestada no Oriente Médio Antigo até o período helenístico. Este termo, assim como *Şara'at*, sugere uma doença de pele repulsiva.

pele eram temidas, pois acreditava-se que eram incuráveis e, desta forma, tornavam-se uma ameaça a toda a comunidade que poderia ser contaminada. O doente era considerado impuro devendo, portanto, ser afastado da comunidade, como podemos atestar em um texto babilônico antigo:

*“ that man has been rejected by his god and by mankind”*⁵⁶

Uma série de textos de diagnósticos conhecidos por SA.GIG (sintomas⁵⁷), revelam a relação entre doença e vontade divina⁵⁸. O conhecimento do agente causador de uma determinada doença torna-se, no entender do homem mesopotâmico, a chave essencial para a cura desta doença. Os espíritos malignos, fantasmas e divindades são freqüentemente mencionados nestes textos como as causas diretas de doenças⁵⁹ e, sem identificá-los corretamente, o processo de cura torna-se impossível⁶⁰. Vários textos médicos prescrevem terapias contra os sintomas causados por determinados espíritos. No caso específico dos espíritos de pessoas, aquele que ataca é, geralmente, o de uma pessoa que morreu em acidente e que, portanto, interrompeu de forma abrupta o curso natural de sua vida, ou ainda a pessoa que morreu de forma violenta, ou que não teve seus funerais realizados de maneira adequada, impedindo que se faça seus funerais. Seu espírito permanece vagando e causando doenças nos vivos que tiverem contato com estes espíritos.

A doença era causada pelo contato físico entre um espírito aflito e sua vítima. Essa é a razão da expressão “a mão do deus ou deusa”, como por exemplo, a “mão de Ishtar”, a deusa do amor e da guerra, para referir-se a doenças sexualmente

⁵⁵ van der Toorn, K. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*. Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1985:73

⁵⁶ Idem p. 73

⁵⁷ Segundo Rochberg, (2004 :93) o termo SA.GIG pode, em alguns contextos, ser traduzido por sintomas como numa carta do *ashipu* chefe da corte de Urad-Nanaia : “*The king, my lord, keeps on saying to me: Why do you not diagnose the nature of this illness of mine and bring about its cure?-formerly I spoke to the king at the audience and could not clarify his symptoms.*”(Parpola, LABS n.315)

⁵⁸ Scurlock and Andersen, Burton R. *Diagnosis in Assyrian and Babylonian Medicine*. Chicago: Illinois, 2005

⁵⁹ Ankarloo, B. and Clark, S. *Witchcraft and Magic in Europe: Biblical and Pagan Societies*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001: 79

⁶⁰ Avalos, Hector. *Illness And Health Care In The Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Scholar Press, 199:137

transmissíveis, ou ainda “a mão de Shamash”, deus do sol e da justiça, para distúrbios mentais⁶¹.

Espíritos malignos são descritos, principalmente no período Ur III (ca. 2112–c. 2004 a.e.c), e em tradições posteriores, como tendo uma grande autonomia de ação contra os seres humanos. A cada espírito é associada uma ou mais doenças. Vários são os sintomas associados aos ataques de espíritos. Alguns são de ordem física, outros referem-se a distúrbios emocionais e mentais. Para ilustrar como a ação de demônios é retratada, exemplificaremos com os textos que mencionam os espíritos malignos *lilû*, *lilitu* e *ardat lilî* que são agentes causadores de histeria, insanidade, distúrbios da fala e, também, morte em jovens pouco antes ou logo após o casamento:

*“If woman is ill and her affliction always afflicts her in the evening and she continually takes her clothes off, it is naaffliction of lilû”*⁶².

Shulak é o demônio causador de uma espécie de paralisia do lado direito do corpo que pode levar o doente a ter dificuldades para falar como aponta o seguinte texto:

*“If the entire [right side] of his body is tense (and) his is not able to talk....hand of shulak ...the ashipu should not make a [prognosis as to his recovery]”*⁶³.

Ereshkigal é a rainha do submundo e consorte de Nergal, o deus da guerra e da peste. Ambos são causadores de traumas fatais como, por exemplo, quebra dos ossos das costelas, da face ou feridas abdominais.⁶⁴ Os traumas causados por Nergal sempre são acompanhados de grande perda de sangue:

⁶¹ Scurlock, and Andersen, Burton R. *Diagnosis in Assyrian and Babylonian Medicine*. Chicago: Illinois, 2005 :431

⁶² Idem pp.434-5

⁶³ Ibidem p. 450

⁶⁴ Ibidem p. 472

“...and he was wounded on his breast and, as a consequence, he continually pours out blood...hand of Nergal”.

O demônio mais amplamente atestado em textos e na iconografia mesopotâmica é *lamashtu*, raptor de bebês e que também ataca mulheres grávidas ou em trabalho de parto.⁶⁵ *Lamashtu* é descrita em textos encantatórios e amuletos como uma figura com cara de besta, orelhas de burro e garras de aves de rapina e, ainda, que amamenta cães ou porcos. Esses textos atestam também que este demônio nunca experimentará a maternidade e que, por isso, atormenta as futuras parturientes ou envenena a criança com leite deteriorado⁶⁶.

Espíritos malignos são mencionados em mitos e epopéias como, por exemplo, Namtar em “A descida de Inana ao submundo”⁶⁷. Como veremos, uma das atribuições do *ashipu* é a de exorcizar as causas das doenças provocadas por esses demônios.

Os espíritos possuem algumas características constantes e recorrentes como violência e agressividade. São descritos como sendo ferozes, matam sem piedade e sem atender aos apelos da vítima. São também seres comparáveis a animais, pois vivem em lugares abandonados, em ruínas, montanhas ou desertos, ou seja, vivem fora da ordem constituída, fora do mundo civilizado e urbano. São também relacionados ao submundo e, de acordo com alguns mitos, são servidores de divindades ctônicas⁶⁸.

A partir do segundo milênio a.e.c., os textos nos indicam que a autonomia dos demônios diminui significativamente e apontam que as divindades domésticas assumem um papel preponderante como agentes causadores de doenças.⁶⁹

O deus ou deusa pessoal, no contexto politeísta da Mesopotâmia, desempenha o papel de figura protetora como podemos observar no poema *Enuma Elish*⁷⁰ ou na Epopéia da Criação. A relação entre a divindade e o homem pode ser descrita como paternalista: o homem obedece às prescrições morais e religiosas determinadas pelas

⁶⁵ Couto-Ferreira, E. *Aetiology of Illness in Ancient Mesopotamia : on Supernatural causes*. Universitat Pompeu Fabra. S/d

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ COS I :381

⁶⁸ Couto-Ferreira, E. *Aetiology of Illness in Ancient Mesopotamia :on Supernatural causes*. .Universitat Pompeu Fabra.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ COS I : 111 especialmente tabuinhas IV e VI

divindades e estas, em contrapartida, serão favoráveis aos homens. Como recompensa não faltará o alimento, não haverá infertilidade e não haverá doença. O pecado e a transgressão são punidos. É neste contexto que a doença é vista como retribuição de ofensas como, por exemplo, o consumo de alimento consagrado, a violação do espaço sagrado, quebra de promessas, relações sexuais ilícitas, contato com pessoas amaldiçoadas, falta de respeito a um dos membros familiares. Um exemplo retirado de Avalos ilustra esta visão:

“The sin of my father, my grandfather, my mother, my

Grandmother,

The sin of my elder brother, my elder sister

The sin of family, clan and kin

Which has been placed upon me because of the fury of

The anger of my god and goddess⁷¹.”

Os deuses podem punir o homem de duas formas: abandonando-o ou castigando-o diretamente. A falta de proteção significa que o homem torna-se vulnerável ao ataque de qualquer ser sobrenatural⁷².

“ My own god threw me over(?) and disap[peared]

My goddess broke ranke and vanished.

He cut off the benevolent angel who (walked) beside [me],

My protecting spirit was frightened off, to seek out someone else.

My vigor was taken away,...”

⁷¹ Avalos, Hector. *Illness And Health Care In The Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Scholar Press, 1995: 140

⁷² COS 1.153

Geralmente, quando a divindade age de forma ativa, punindo diretamente o transgressor, envia pragas individuais ou uma violenta doença que afeta toda a comunidade. O longo Poema de Erra⁷³, este sendo divindade acadiana da violência e da pestilência, por exemplo, narra como a divindade enviou a terrível praga da guerra para toda a população por causa de suas faltas:

“ ... I shall let wild beasts of the mountains go down (into the cities).

I shall devastate public places, wherever people tread.

I shall let wild beasts of the contryside which are not... come into the public square.

I shall let a bad omen occur to devastate a city. I shall let the demon ‘Supporter of Evil’ enter the gods [inaccessible] dwelling.

*I shall devastate the royal palace and make it into a ruin... ”*⁷⁴

Para as doenças mentais Ishtar e Shamash são as divindades responsáveis:

*“If his mentation continually alters, hand of Shamash; he has violated a taboo”*⁷⁵

Como observa Scurlock, Shamash é o deus do sol, mas também o deus da justiça, por esse motivo parece ser a divindade apropriada para punir os desvios de conduta. Já Ishtar, conhecida principalmente por ser a deusa do amor e da guerra, é a divindade que resguarda as fronteiras e, conseqüentemente, pune as transgressões das violações de fronteiras:

*“... Ishtar constinually pursues him because (he built) a house at the crossroads”.*⁷⁶

⁷³ COS I.113

⁷⁴ Couto-Ferreira, Erica. *Aetiology of Illness in Ancient Mesopotamia :on Supernatural causes.* Universitat Pompeu Fabra

⁷⁵ Scurlock and Andersen, Burton R. *Diagnosis in Assyrian and Babylonian Medicine.* Chicago: Illinois , 2005 : 431

⁷⁶ Idem p. 432

Várias outras doenças e síndromes, entre elas, febres, problemas de pele e doenças sexualmente transmissíveis são atribuídas a ela devido, segundo Scurlock, à sua multifacetada personalidade e funções⁷⁷.

Os deuses causadores de problemas cardíacos são Marduk assim como a divindade pessoal-doméstica de cada indivíduo:

*“If a person’s heart continually crushes him (and) shudders incessantly, the anger of god or goddess is upon him, **his** god is angry with him”*⁷⁸.

Os deuses infligem também vários tipos de sofrimento de ordem material e social como ruína econômica, separação da família e amigos, desrespeito social, entre outros. Como exemplo de um problema de ordem social podemos citar a Teodicéia Babilônica⁷⁹ que descreve o sofrimento de um órfão empobrecido.

Outros setores da vida pessoal e íntima, como as questões da fertilidade e da procriação também eram passíveis de maldição ou benção divina. Um provérbio sumeriano diz “casar-se com várias mulheres é humano; ter alguns filhos é divino” (tradução minha).⁸⁰ Uma casa sem filhos, ao contrário, era tida como castigo divino⁸¹.

3- Os agentes da cura: *ashipu* e *asû*

Como apontamos na introdução deste capítulo, fontes escritas, principalmente os textos médicos e mágicos, atestam dois tipos de agentes ligados ao processo de cura: o *ashipu* e o *asû*. Com base nesses textos, Erika K. Ritter, em um artigo de 1965,

⁷⁷ Ibidem p. 523

⁷⁸ Ibidem p. 458, grifo nosso.

⁷⁹ COS 1.154

⁸⁰ van der Toorn, K. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*. Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1985:85

⁸¹ Cf. SI 127

que tornou-se referência no tema tratado, fez uma clara distinção entre as funções do *ashipu* e do *asu*⁸².

Erika Ritter compara os dois profissionais tomando por base elementos como os papéis de cada um no prognóstico, no estabelecimento das causas da doença, e nos procedimentos de cura tais como encantamentos, rituais, aplicação de medicamento, etc. A grande conclusão de Ritter é que ao *ashipu* cabe, a partir de certos sinais do paciente, revelar as causas sobrenaturais da doença, formar um diagnóstico e curar o paciente através dos poderes que a divindade da magia lhe deu, ou seja, através de encantamentos, amuletos e rituais. Quanto ao *asu*, Ritter afirma que a ele é reservado um papel mais intuitivo, mais racional e pragmático, como por exemplo, a preparação de remédios a partir de plantas⁸³. Scurlock⁸⁴ observa que Ritter contrapõe uma prática “médico-mágica” do *ashipu* a uma prática “racional” do *asu*, o que, na visão dele, não se sustenta com uma análise mais minuciosa do mesmo *corpus* utilizado por Ritter. Para Scurlock, os dois agentes se complementam e, não raro, exercem funções similares e intercambiáveis. Analisaremos cada desses agentes de cura de forma separada, ressaltando suas principais funções no processo terapêutico.

O *ashipu*, ou *mashmashu* em acadiano, ou ainda *lumashmash* em sumeriano, freqüentemente traduzido por exorcista, possuía várias funções, entre as quais a de purificar o templo antes das cerimônias, a de realizar o diagnóstico determinando qual ou quais deuses ou demônios causavam a doença no paciente. Os sintomas eram vistos pelo *ashipu* como sinais ominosos que informavam a causa divina ou demônica de uma doença, e que, por esse motivo, era objeto de adivinhação. O paciente era descrito como tendo sido “dominado, tocado ou golpeado” pela “mão” de um determinado agente (divindades, fantasmas, espíritos, demônios)⁸⁵ e, muitas vezes, o *ashipu* era

⁸² Ritter, E. K. . Magical-Expert (= *asipu*) and Physician (= *asû*). Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine, in H.G. Güterbock e Th. Jacobsen, *Studies in Honor of Brenno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday – April 21, 1965*, Assyriological Studies 16, Chicago, 299-321.

⁸³ Idem, 1965 :317-321

⁸⁴ Scurlock, JoAnn. *Magico-Medical Means of Treating Ghost-induced Illnesses In Ancient Mesopotamia*. Leiden: Brill, 2006:69-79

⁸⁵ Como exemplo daremos o seguinte texto extraído de Biggs, 1995 :

If a man has been “seized” by a ghost and the āšipu is unable to get it to withdraw, you crush together the following [a list of unidentifiable plants follows], you rub him with oil, you wrap up (the herbal mixture) in a piece of leather and put it around his neck.

If “hand of a ghost” is persistent in a man’s body and cannot be gotten rid of, to expel it you take (various minerals) and carob seeds, you char

alertado pelo manual SA.GIG para não se aproximar de um homem considerado que tinha sido dominado por espíritos perigosos.⁸⁶ Como exemplo podemos citar “a mão de Shamash”.

O *ashipu* recebia parte da comida oferecida aos deuses o que indica que seriam da classe sacerdotal ou funcionários do templo⁸⁷. Além das funções citadas acima, o *ashipu* é um especialista em magia, e definido como um “intermediário entre os deuses e os pacientes” além de ser literato e um *expert* capaz de ler e consultar fontes escritas. A atividade de copista é atestada em vários colofões que mostram que o *ashipu* copiava textos médicos bem como textos de variados temas⁸⁸. A associação do *ashipu* com a adivinhação e com trabalho médico de cura através de encantamento e rituais mágicos é atestada na correspondência dos sábios neo-Assírios⁸⁹, particularmente na correspondência entre os sábios assírios e babilônicos com o rei Esarhaddon⁹⁰. Um texto dirigido ao deus Shamash diz:

*“without you, the diviner (Lú.Hal/barû) cannot make the proper arrangements, without you, the exorcist, the ecstatic, the sanke charmer cannot go about the streets(to their work)”*⁹¹

Existiam diversas condições necessárias para que o *ashipu* pudesse exercer sua profissão: ascendência, perfeição física e longo treinamento. O *ashipu* reunia-se em grupos profissionais⁹² que garantiam o treinamento das novas gerações.

O *ashipu* realizava rituais apotropaicos bem como recitava encantamentos. Para a realização dos diagnósticos, consultava uma série de textos

them over coals, you pulverize them, you mix with cedar resin; you recite (the following) incantation seven times.
(Köcher, *Babylonisch-assyrische Medizin*, no. 221. iii. 14-24)

⁸⁶ Rochberg, Francesca. *The heavenly Writing. Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*. Cambridge, New York, 2004: 96

⁸⁷ Walton, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*. Baker Academic, Michigan: 2006: 266

⁸⁸ Parpola, Simo. *Letters from Assyrian Scholars to The Kings Esarhaddon and Assurbanipal* Winona Lake, .Eisenbrauns, 2007: 194

⁸⁹ Rochberg, Francesca. *The heavenly Writing. Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*. Cambridge, New York, 2004: 94

⁹⁰ Parpola, Simo. *Letters from Assyrian Scholars to The Kings Esarhaddon and Assurbanipal* Winona Lake, .Eisenbrauns, 2007.

⁹¹ Rochberg, Francesca. *The heavenly Writing. Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*. Cambridge, New York, 2004: 94

⁹² Oppenheim, A. L., *Ancient Mesopotamia Portrait of a Dead Civilization*. Chicago Press, Chicago: 1964, 1977: 294-296

conhecidos por seu título em sumeriano como SA.GIG (sintomas) e em acadiano *sakikkû*, ou ainda por suas primeiras palavras “*enuma ana bit marsi ashipu illiku*” ou seja “quando um *ashipu* vai até a casa de uma pessoa doente...”. Além deste manual existia outro – *Alamdimmu*- uma série de prognósticos baseados na fisionomia e que revelariam características físicas e psicológicas do paciente. Existiam ainda vários outros recursos divinatórios utilizados para auxiliar o diagnóstico tais como observar as entranhas dos animais (lat. *Extispicium*), observar o fígado de animais sacrificados (lat. *haruspex*) e observar a fumaça de incensos⁹³ (ing. *libanomancy*) que, segundo Erica Reiner, foram atestados no período Babilônico Antigo (a.e.c.) sendo que em períodos mais tardios, as referências a estas formas de adivinhação tornam-se mais raras⁹⁴. O exemplo abaixo, que atesta o processo divinatório de observar as entranhas dos animais:

[Esarhaddon, king] of Assyria, who is now [ill] and on whom [the 'hand' of god ...] is being 'placed' in extispicy —....

[if the 'hand' of god] ... is placed on him in extispicy, [is it decreed] and confirmed [in a favorable case, by] the command of your great divinity, [Šamaš, great lord]?

[I ask you, Šamaš, great lord, whether ... the 'hand' of god ... will be placed on him] in exti[spicy] ”⁹⁵

Em relação à prática conhecida por hepatoscopia ou *haruspex* - termo latino que significa analisar o fígado de animais - citaremos o seguinte texto:

⁹³ exemplos retirados de Irving L. Finkel, *AfO* (29-30 (1983-84) pp.50-55:

1. If when you sprinkle the incense, its flame **burns smokily**, your army will defeat an enemy.
2. If when you sprinkle the incense, it **stops short**, and afterwards its flame burns smokily, an enemy will defeat your army.
3. If when you sprinkle the incense, (the smoke) **goes to the right and does not go to its left**, you will prevail over your adversary.
4. If when you sprinkle the incense, (the smoke) **goes to its left and does not go to its right**, your adversary will prevail over you.
5. If when you sprinkle the incense, (the smoke) **goes to the east and does not go towards the crotch of the diviner**, downfall for your adversary.
6. If when you sprinkle the incense, (the smoke) **goes towards the crotch of the diviner and does not go to the east**, your adversary will prevail over you.
7. If when you sprinkle the incense, (the smoke) **goes equally in all directions**: equal weapons.

⁹⁴ Reiner, E. *Fortune-Telling in Mesopotamia*. *Journal of Near Eastern Studies*, V 19, n. 1, 1960, pp 23-35.

⁹⁵ SAA 4,183

[Disregard that the ram (offered) to] your [divinity] for the performance of the extispicy [is deficient or faulty].

[Disregard that he who touches the forehead of the sheep is dressed in his ordinary soiled garments].

[Disregard that I, the haruspex your servant, am dressed in] my ordinary soiled garments”⁹⁶

O *ashipu* normalmente fazia rituais de cura tanto puramente orais como performáticos, sendo que estes envolviam gestos acompanhados de recitações. Durante o ritual o *ashipu* pronunciava uma ou mais falas que podiam ser orações ou encantamentos que tinham por objetivo evocar os poderes divinos, identificar a intenção do ritual e, ainda, especificar os ritos que forem sendo realizados. A cerimônia freqüentemente envolvia rituais de purificação, oferendas de alimentos e bebidas aos deuses e queima de incensos.

Ao *asu*⁹⁷, farmacêutico, herborista que trabalhava juntamente com o *ashipu*, cabia principalmente, mas não exclusivamente, prescrever remédios (*bultû*, lit. aquilo que restaura a vida)⁹⁸ ou ervas que o paciente deveria fazer uso, manipular e tratar ossos quebrados, feridas, furúnculos e fazer cirurgias entre outras práticas médicas. Os ingredientes utilizados consistiam em minerais, animais (sangue, carne, ossos, excrementos)⁹⁹ e, principalmente, substâncias extraídas de plantas. Estas poderiam ser frescas ou secas, inteiras ou trituradas. O *asu* utilizava poção, enemas, bandagens, pomadas, etc.

De acordo com Reiner¹⁰⁰ o manual farmacêutico utilizado pelo *asû* chamava-se DUB.Ú.HI.A, ou “tábua sobre ervas”. Essas tábuas eram divididas em três colunas sendo que a primeira continha o nome da erva em sumeriano ou acadiano, a segunda

⁹⁶ SAA 4, 184

⁹⁷ A etimologia do termo *asû*, segundo Biggs, seria do sumeriano A, água e ZU, saber, portanto aquele que conhece a água, ou por dedução, líquidos no tratamento de doenças.

⁹⁸ Bottéro, J. *Everyday Life in Ancient Mesopotamia*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992: 163

⁹⁹ Idem p. 163

¹⁰⁰ Reiner, E. *Fortune-Telling in Mesopotamia*. *Journal of Near Eastern Studies*, V 19, n. 1, 1960, pp 23-35

coluna indicava os sintomas ou nome da doença, e a terceira coluna a forma de aplicação. Além do conhecimento das ervas, o asû deveria conhecer o momento astrológico propício para a aplicação de um medicamento. Tanto a produção, como a aplicação do medicamento era acompanhada por uma série de rituais e recitação de encantamento¹⁰¹. Alguns encantamentos sumerianos contra demônios descrevem como um animal, geralmente um bode ou um porco, era oferecido como substituto para uma pessoa doente. O objetivo do ritual era transferir a doença do homem para o animal que, posteriormente, era cortado em pedaços e cada parte era declarada como sendo da pessoa doente e o demônio era, dessa forma, esconjurado¹⁰².

4- A divindade da cura: Gula

Segundo Avalos¹⁰³, o principal local de tratamento do paciente era sua própria residência. Era para lá que se dirigiam o *ashipu* e o *asu*. No entanto havia outra alternativa para o tratamento de uma doença: dirigir-se aos Templos dedicados a Gula, (também chamada de Ninisina, Ninkarrak, Nintinugga e Bau) divindade da cura, para se fazer o diagnóstico e para praticar os rituais terapêuticos. Gula, “a grande” ou Ninisina”, senhora de Isin”, consorte de Ninurta, é a divindade da cura por excelência e divindade protetora dos *ashipu*.

Há vários Templos dedicados a esta divindade, sendo que muitos deles funcionavam também como verdadeiras bibliotecas onde se guardavam os textos médicos. A cidade de Isin era um desses centros onde treinava e formava renomados médicos que eram conhecidos em toda a região.

¹⁰¹ Ankarloo, B. and Clark, S. *Witchcraft and Magic in Europe: Biblical and Pagan Societies*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001: 70-71. Segundo Biggs (1995), há uma série de cartas de *asûs* que datam da época do Rei Esarhaddon. Nessas cartas evidencia-se o uso não só de medicamentos à base de ervas como também uma série de tratamentos mágicos.

¹⁰² Ankarloo, B. and Clark, S. *Witchcraft and Magic in Europe: Biblical and Pagan Societies*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001: 72

¹⁰³ Avalos, H. 1995

Segundo Scurlock há vinte e seis textos médicos que fazem referência a Gula e que relatam como pacientes foram curados pela intercessão direta desta divindade. Além dos textos médicos propriamente ditos, temos registros de inscrições votivas, orações, rituais e textos econômicos, de diferentes épocas que nos dão mais elementos sobre as funções exercidas por Gula.

Os templos dedicados a Gula podiam ser o local de aplicação da *materia medica*, do exorcismo e de outros rituais. Além das funções normais reservadas aos templos, os que eram dedicados às Gula possuíam também uma função terapêutica¹⁰⁴. Locais de culto à Gula, além de Isin, são, Larsa, Ashur e Babilônia.¹⁰⁵

O templo de Isin era um centro formador de novas gerações de ashipu e um guardião de vários textos médicos. Em escavações arqueológicas foram encontradas trinta e três sepulturas de cães e, em algumas inscrições, esse templo é denominado “a casa do cão”, como atesta um texto comemorativo em que Enlilbani registra a construção que fez em homenagem a Gula¹⁰⁶ e onde foram encontradas também estatuetas de cães. A relação da imagem de Gula com o cão é, segundo Hector Avalos, antiga. Já no Séc. XIX a.e.c. foi encontrada uma menção à construção da “casa do cão”, uma referência ao Templo de Gula em Isin. Jacobsen sugere que o nome Bau, outro nome de Gula utilizado na região de Lagash, evoca o latido de cães.

Cães eram vistos presságios do mal ou de ações punitivas por parte das divindades. Rituais para afastar o mal consistiam na confecção de estatuetas de cães, posterior procissão até o rio e súplicas para que as águas do rio carreguem o mal trazido pelo cão.

¹⁰⁴ Avalos, Hector. *Illness And Health Care In The Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Scholar Press, 1995: 196-197

¹⁰⁵ Idem pp. 104ss

¹⁰⁶ Shaffer, Aaron. *Enlilbani and the « Dog House » in Isin* in Journal of Cuneiform Studies, Vol 26, No 4, 252-255. Nesse artigo o autor traz a seguinte tradução do texto Enlilbani No. 5 :
For Ninisina, his lady: Enlilbani-the shepherd who makes all things abundant in Nippur, the farmer who brings fine grain to Ur, who keeps sacred the rites of Eridu, the beloved *en* of Uruk, the mighty king, the king of Isin, the king of Sumer and Akkad, the spouse of Inanna, chosen in (her) heart-has built the Temple of the Dog for her.

O papel de Gula como a divindade que cura é evidenciado também por seus epítetos¹⁰⁷: *azugallatu*, *azu kalam-ma* e *azu galkalam-ma*, que significam, respectivamente, “a grande curadora”, “a curadora do campo”, e “a grande curadora do campo”¹⁰⁸. Outro epíteto - *shim-mú* (cultivadora de ervas)- revelaria seu envolvimento com plantas medicinais.

Muitas vezes, no entanto, Gula é descrita em um papel totalmente oposto ao da cura. Ela é um agente que inflige a doença e a desgraça. Os textos em que a doença aparece como resultado da “mão de Gula” referem-se, em sua maioria, a doenças que acometem crianças:

If na infant is repeatedly (and) continually sick, “hand” of [Gula].

If an infant turns white and turns black, “hand” of Gula

If an infant has a fever and his insides are cramped, “hand” of [Gula]¹⁰⁹.

5. Conclusão

Vimos que para o estudo da doença e da cura na Mesopotâmia as fontes utilizadas pelos estudiosos são os textos médicos. São utilizadas também composições literárias, tratados onde há maldições dirigidas àqueles que desrespeitarem seus termos, correspondências onde podem aparecer o relato de uma doença de um rei ou ainda a solicitação de um tratamento apropriado para um membro da casa real.

Os procedimentos de cura incluem vários rituais além da aplicação de terapias com remédios de origem animal, vegetal ou mineral. Vimos que de acordo com Erica Ritter o ritual mágico-terapêutico e a aplicação de medicação são procedimentos realizados por dois profissionais distintos, o *ashipu*, “médico” e o *asu*, “farmacêutico”

¹⁰⁷ Avalos, Hector. *Illness And Health Care In The Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Scholar Press, 1995:101-107

¹⁰⁸ Healer em inglês foi traduzido aqui por « curadora », pela falta de um termo melhor.

¹⁰⁹ Scurlock and Andersen, Burton R. *Diagnosis in Assyrian and Babylonian Medicine*. Chicago: Illinois, 2005:510-511

O *ashipu* é um especialista em lidar com as causas sobrenaturais da doença como, por exemplo, o ataque de um espírito maligno. Há indícios de que era um sacerdote ou um funcionário do templo. Além de sua atividade como profissional da cura, também possuía funções no culto e nas práticas religiosas.

Para o processo de cura o *ashipu* se utilizava de rituais orais e manuais. Recitava um ou mais encantamentos ou orações dirigida aos deuses para que auxiliassem no procedimento de cura, ou ao próprio espírito maligno causador da doença:

... "You are angry, you are fuming, you are terrifying, you are raging, you are mighty, you are strong, you are difficult, you are evil, you are hostile.

If not Ea, who can quiet you?

If not Asalluhi, who can pacify you?

May Ea quiet you.

May Asalluhi pacify you"

You recite this recitation seven times over the salve and then (if) you rub it on wherever it <continually> hurts him intensily, he will find relief.¹¹⁰

O local em que esses rituais eram realizados raramente são indicados nos textos. Em um dos textos encontramos a seguinte indicação:

*... In the morning, you sweep the ground at the canal [bank]. You sprinkle purê water. You set up a censer (burning)...*¹¹¹

O teto de uma casa era considerado um bom local para rituais muito longos, pois desta forma havia a garantia de que não haveria interrupção do processo de cura:

You stand it up on the roof of the patient's house and then you stir flour made from roasted grain into water and beer and then you pour out alibation for it¹¹².

Quando o texto não indica o local, presume-se que o ritual de cura ocorra na casa do paciente, pois o manual do *ashipu* determina que ele deva ir visitar o doente

¹¹⁰ Scurlock, JoAnn. *Magico-Medical Means of Treating Ghost-induced Illnesses In Ancient Mesopotamia*. Leiden: Brill, 2006:446

¹¹¹ Idem p. 189.

¹¹² Ibidem p. 534.

conforme as primeiras palavras do manual que diz: “ quando o *ashipu* dirige-se à casa da pessoa doente...”¹¹³

O *asu* é retratado como o profissional que prepara os remédios a partir de várias matérias primas, mas principalmente de plantas. Este profissional aplicava no paciente loções, unções, bandagens, supositórios, entre outros. Ocasionalmente o *asu* podia recitar encantamentos ou orações.

Encontram-se nos textos instruções para a confecção de amuletos, braceletes que possuem alguns dos mesmos elementos, para a sua feitura, que também são utilizados na fabricação de bandagens utilizadas para combater a dor de cabeça, ou inchaço nos olhos, por exemplo:

*...Total of eleven stones and plants. These you pour into water. You put (it) out overnight under the sarts[...]. You pour (it) down into oil. You rub (it) on his eyes...*¹¹⁴

As bandagens eram confeccionadas moendo e misturando vários ingredientes mergulhando-os em cerveja, vinho, leite, vinagre para a extração da essência. Estas misturas poderiam ser aplicadas quente ou frias. Exemplificamos com texto em que a bandagem é utilizada para combater a dor de cabeça:

*... seven plants: a bandage for “hand” of ghost. You bandage his templos (with it).*¹¹⁵

Para o preparo de poção, os ingredientes são geralmente dissolvidos em cerveja:

...(and) urnû. (if) he drinks these seven plants in beer without having eaten, he will not see (any more ghosts).

Os supositórios eram feitos de ingrediente triturados ou amassados que eram revestidos com um chumaço de lã ou misturados à gordura de carneiro e formatados em forma de um dedo. Exemplificaremos com o seguinte texto:

¹¹³ Ibidem p. 107.

¹¹⁴ Scurlock, JoAnn. *Magico-Medical Means of Treating Ghost-induced Illnesses In Ancient Mesopotamia*. Leiden: Brill, 2006:60

¹¹⁵ Idem p. 278

*...You crush (them) together. You sift (them). You mix (them) with sheep fat.
You make a suppository...*

Capítulo 2 – Doença e cura na Pentateuco

1 - Introdução

Nesse capítulo analisaremos as principais ocorrências das raízes *hlh* e *rp'* – doença e cura respectivamente – além das raízes *dwh* e *nhk* para, a partir do levantamento dessas ocorrências, analisarmos como se manifesta a idéia de doença e cura na Pentateuco, procurando ressaltar as semelhanças e as diferenças em relação à Mesopotâmia. Analisaremos elementos envolvidos no processo de cura como os agentes causadores da doença e da cura, o paciente, o *locus* do processo terapêutico e a administração ou não de remédios.

Analisaremos ainda dois textos - Dt 28 e Ex 15 - que, ao nosso ver, revelam os elementos fundamentais da ideologia da Bíblia Hebraica sobre a doença e cura respectivamente para, em seguida, abordarmos outros temas como esterilidade/fertilidade, a cura como reversão da esterilidade, a doença incurável e vida longa pessoal/nacional.

Para os autores bíblicos, a doença é, antes de tudo, uma punição divina pelas transgressões aos preceitos da Aliança. A divindade de Israel, assim como *Reshef*¹¹⁶, divindade canaanita, aparecem como agentes tanto da doença como da cura. Frank Cross¹¹⁷ aponta para a possibilidade de a divindade de Israel ter herdado algumas características e funções de divindades canaanitas, entre as quais, as relacionadas à cura. El, como exemplifica Cross, é uma divindade ligada à cura, em particular a cura da infertilidade. Na epopéia ugarítica de Kirta, a doença deste rei é descrita como um tipo de espírito maligno que deve ser expulso. El procura alguma divindade que possa curar Kirta e como não encontra, ele próprio recita um encantamento indicando *Shataqat* como aquele que irá expulsar a doença de Kirta¹¹⁸.

¹¹⁶ Cross, F. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge: Harvard, 1973:102-3

¹¹⁷ Idem 147ss

¹¹⁸ Parker, S. B *Ugaritic Narrative Poetry*. Society of Biblical Literature, 1997:38-39

Após o povo de Israel atravessar o Mar dos Juncos e penetrar no deserto, a divindade de Israel emprega, pela primeira vez, os termos lei e estatuto em um mesmo versículo, assegurando que irá curar todas as doenças que enviou aos egípcios declarando que é somente ela aquela que cura¹¹⁹:

“E ele clamou ao SENHOR, e o SENHOR lhe indicou uma espécie de árvore. Ele jogou um ramo na água e a água tornou-se doce. Foi aí que lhes fixou leis e costumes. Foi aí que os pôs à prova.”

“Ele disse: “Se ouvires atentamente a voz do SENHOR, teu Deus, se fizeres o que é direito aos seus olhos, se prestares atenção aos seus mandamentos, se guardares todos os seus decretos, não te infligirei nenhuma das moléstias que infligi ao Egito, pois eu sou o SENHOR, que te curo”.”

O médico, *rofe*’ em hebraico, não constitui uma opção legítima para a cura no Israel bíblico, uma vez que a Bíblia hebraica expressa claramente a idéia de que a cura provém somente da divindade.^{120 121}

2 – Os radicais hebraicos *hlh*, *dwh*, *nkh* e *rp*’.

2.1 O radical hebraico *hlh*

Na Bíblia Hebraica o uso da radical *hlh*¹²² faz referência à doença e à fraqueza do corpo contrapondo-se ao estado normal de saúde, que pode ser expresso pelo termo

¹¹⁹ Ex 15:25-26. Todas as citações bíblicas em português deste capítulo e do capítulo 3 serão retiradas da Bíblia : *TEB* - Tradução Ecumênica. São Paulo : Loyola, 1994

¹²⁰ Somente no período pós-exílico, os profissionais da cura, os médicos, tornaram-se respeitados. Já por volta do séc. II a.e.c. temos registros de que o médico é o principal agente de cura.

¹²¹ Cf. Sir 38:1-2

¹²² Schökel, L.A. 1997 e Harris R.L, Archer G.L e Waltke B. K, 1998.

shalom que também significa paz, prosperidade, inteireza¹²³. O radical antônimo de *hlh* é *rp'*.

O radical *hlh* tanto em sua forma verbal como nominal - *holi*- expressa um estado de doença ou de fraqueza no homem, assim como no animal, sendo que este torna-se impróprio para o sacrifício. No livro de Ezequiel há uma referência às ovelhas doentes:

“Não fortaleceste os animais fracos, não curastes o doente, não trataste o que quebrou a pata, não reconduziste o que se desgarrou, não procuraste o que se perdeu, mas exercestes a vossa autoridade pela violência e a opressão.” (Ez 34:4)

Em Os 5:13:

Os 5:13 וַיֵּרָא אֶפְרַיִם אֶת-חֲלָיו וַיְהוּדָה אֶת-מִזְרוֹ וַיֵּלֶךְ
אֶפְרַיִם אֶל-אַשּׁוּר וַיִּשְׁלַח אֶל-מֶלֶךְ יָרָב וְהוּא לֹא יוֹכֵל
לְרַפֵּא לָכֶם וְלֹא-יִגְדֶּה מִכֶּם מְזֹר:

“Efraim viu sua doença, e Judá, a sua úlcera; Efraim foi à Assíria e enviou mensageiros ao grande rei, mas este não vos pode curar nem vos livrar da vossa ferida.”

Nesta passagem o termo *holi* tem uma acepção genérica, significando doença, enquanto que *mazor* é mais específico, indicando uma úlcera ou ferida¹²⁴. Tanto Judá como Efraim recorrem ao rei da Assíria, mas o rei da Assíria não tem o poder de curar as doenças, somente, como é dito em seguida, em 6:1, a divindade de Israel poderá curar:

¹²³ Harris, R L. *Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo : Edições Vida Nova, 1998:1573

¹²⁴ Idem p.385.

Os 6:1 לְכוּ וְנָשׁוּבָה אֶל־יְהוָה כִּי הוּא טָרַף וַיִּרְפָּאנוּ יָדַי

וַיַּחֲבֹשֵׁנוּ

“Vinde, voltemos ao SENHOR. Foi ele quem dilacerou; ele é quem nos curará. Ele feriu, ele tratará a ferida.”

O “estar doente” ocorre por diversos fatores, entre os quais, ferimentos acidentais ou provocados, queda como lemos em 2 Rs 1:2:

2 Rs 1:2 וַיִּפֹּל אַחֲזִיָּה בְּעַד הַשִּׁבְכָה בְּעֲלִיתוֹ אֲשֶׁר

בְּשִׁמְרוֹן וַיַּחֲל וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם לְכוּ דַרְשׁוּ

בְּבַעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן אִם־אֲחִיָּה מִחֲלִי זֶה: ס

“Acazias, tendo caído da sacada de seu quarto-de-cima em Samaria, ficou gravemente ferido. Enviou, então, mensageiros, dizendo-lhes: “Ide consultar Baal-Zebub, deus de Ebron, para saber se ficarei curado de minhas feridas!”

O radical *hlh* pode referir-se, ainda, a uma doença qualquer independente de causa, que pode provocar a morte, como lemos em 2Rs 20:1:

2 Rs20:1 חֲלָהּ בֵּינָם הָיָה חֲזַקְיָהוּ לְמוֹת וַיָּבֹא אֵלָיו

יִשְׁעִיָּהוּ בֶן־אֲמוּץ הַנָּבִיא וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה־אָמַר יְהוָה צִוְּ

לְבֵיתְךָ כִּי מֵת אַתָּה וְלֹא תִחְיֶה:

“Naqueles dias, Ezequias foi atingido por enfermidade mortal. O profeta Isaías, filho de Amos, foi ter com ele e lhe disse: “Assim fala o SENHOR: Dá ordens à tua casa, pois vais morrer e não escaparás!”

O radical pode ser utilizado também em referência a uma doença em particular como no caso dos pés de Asa:

1Rs 15:23 וַיֵּתֶר כָּל־דְּבָרֵי־אָסָא וְכָל־גְּבוּרָתוֹ וְכָל־אֲשֶׁר
עָשָׂה וְהָעָרִים אֲשֶׁר בָּנָה הִלֵּא־הֶמָּה כְּתוּבִים עַל־סֵפֶר דְּבָרֵי
הַיָּמִים לְמֶלֶכִּי יְהוּדָה רַק לֹעַת זִקְנָתוֹ חָלָה אֶת־רַגְלָיו:

“ Todos os demais atos de Asá, todos os seus grandes feitos, e tudo o que fez, as cidades que construiu, tudo isso não está escrito nos anais dos reis de Judá, salvo que em sua velhice foi acometido de uma doença nos pés?”

No modo nifal o radical *hlh* faz referência, geralmente, a um estado doentio, não físico, que pode ser uma aflição ou a um cansaço. Exemplificaremos com o livro de Isaías¹²⁵:

Is 17:11 בַּיּוֹם נִטְעַן תִּשְׁגִּישְׁנִי וּבִבְקָר זֶרַעַךְ תִּפְרִיחֵי נֹד
קִצִּיר בַּיּוֹם נִחְלָה וּכְאֵב אָנוּשׁ:

“ No dia em que os plantares, tu os verá crescer; desde a manhã, vês germinar tua semente, mas, no momento do proveito, a colheita some, e fica a dor sem remédio.”

¹²⁵ Cf. também Am 6:6; Jr 12:13.

No modo hifil o radical é empregado com o significado de “tornar doente, fazer adoecer” Exemplificaremos com Is 53:10:

Is 53:10 וַיְהִיָּה חֶפְצָן דָּכָאוֹ הַחֲלִי אִם-תָּשִׁים אֲשָׁם נַפְשׁוֹ

יִרְאֶה זֶרַע יֶאֱרִיךְ יָמִים וְחֶפְצָן יִהְיֶה בְּיָדוֹ יִצְלַח:

“ O SENHOR quis tritirá-lo pelo sofrimento. Se estabeleceres sua vida em sacrifício de reparação, ele verá uma descendência, prolongará os seus dias e o beneplácito do SENHOR terá êxito.”

No modo hofal possui o sentido de “estar ferido”. Este modo é empregado em 1Rs 22:34 além de outras passagens¹²⁶:

1 Rs 22:34 וְאִישׁ מִשָּׁד בִּקְשָׁתָּ לְתַמּוֹ וַיִּכֶּה אֶת-מֶלֶךְ

יִשְׂרָאֵל בֵּין הַדְּבָקִים וּבֵין הַשָּׂרִיזִין וַיֹּאמֶר לְרַכְּבוֹ הִפֹּךְ יָדָךְ

וְהוֹצִיאֲנִי מִן-הַמַּחֲנֶה כִּי הִחֲלִיתִי:

“ Mas um homem, retesando o seu arco ao acaso, feriu o rei de Israel entre as peças da couraça. O rei disse ao condutor de seu carro: “Volta a rédea e leva-me para fora do campo de batalha, porque estou ferido ”

O modo hitpael é utilizado três vezes, todas com relação a Amnon e com o sentido de “se fazer adoecer” ou de “fingir-se doente”, pois ele fingiu a doença como artifício para atrair sua meia irmã pela qual nutria um desejo incontrolável: ¹²⁷.

¹²⁶ Cf. 2Cr 18:33 e 2 Cr 35:23, aqui, gravemente ferido.

¹²⁷ Cf. 2Sm 13:2, 5 e 6.

2 Sm 13:5 וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוֹנָדָב שֹׁכֵב עַל־מִשְׁכַּבְּךָ וְהִתְחַל

וּבֹא אֲבִיךָ לִרְאוֹתְךָ וְאָמַרְתָּ אֵלָיו תָּבֹא נָא תִּמְרֵי אֲחוֹתִי
וְתִבְרַנִּי לֶחֶם וְעָשְׂתָה לְעֵינַי אֶת־הַבְּרִיָּה לְמַעַן אֲשֶׁר אֶרְאֶה
וְאֶכְלֶתִּי מִיָּדָה:

“Ionadab lhe disse: “ Deita-te em tua cama e finge-te doente. Quando teu pai vier te ver, tu lhe dirás: “Permite que minha irmã, Tamar, venha me dar de comer. Que ela prepare o alimento à minha vista, para que eu veja; que ela mesma me sirva, e eu comerei” ”

2 Sm 13:6 וַיִּשְׁכַּב אֲמֹנֹן וַיִּתְחַל וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ לִרְאוֹתוֹ

וַיֹּאמֶר אֲמֹנֹן אֶל־הַמֶּלֶךְ תָּבֹא־נָא תִּמְרֵי אֲחוֹתִי וְתִלְבֵּב לְעֵינַי
שְׁתֵּי לִבְבוֹת וְאֶכְרֶה מִיָּדָה:

“Amnon se deitou e fingiu-se doente. O rei veio vê-lo e Amnon disse ao rei: “Permite que minha irmã,Tamar venha preparar à minha vista duas tortas; que ela me sirva, e eu comerei” ”.

Finalmente, o modo pual é utilizado uma única vez em Is 14:10 com o sentido de “estar consumido”:

Is 14:10 כָּל־כֶּסֶף יִעָנֹן וַיֹּאמְרוּ אֵלָיךְ גַּם־אֶתָּה חֲלִיתָ כְּמוֹנוֹ

אֵלֵינוּ נִמְשָׁלָתָ:

“Todos eles se põe a falar e te dizem: “Tu também, aí estás agora sem força, como nós, tu te tornastes semelhante a nós.””

Passaremos agora a analisar as principais ocorrências do radical *hlh* no Pentateuco:

Gn 48:1 וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֹּאמֶר לְיוֹסֵף
הִנֵּה אָבִיךָ חָלָה וַיִּקַּח אֶת־שְׁנֵי בָנָיו עִמּוֹ אֶת־מְנַשֶּׁה
וְאֶת־אֶפְרַיִם:

“Ora, depois destes acontecimentos, disseram a José: “Teu pai está doente.” Ele tomou consigo seus dois filhos, Manasses e Efraim.”

Sabemos pelos versículos anteriores (Gn47:29 e 47:31) que Jacó encontra-se muito velho e, provavelmente acamado. Hamilton¹²⁸, em seu comentário ao livro de Gênesis, observa que *hala* não significa necessariamente uma doença terminal, como indica a expressão חָלָה לָמוּת - *halah lamut* “doente para morrer”¹²⁹ mas, neste contexto, deve ser grave o suficiente para ter sido comunicada a José.

Em Ex 23:25:

Ex 23:25 וְעַבְדְּתֶם אֶת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וּבִרְךְ אֶת־לַחְמְךָ

¹²⁸ Hamilton, Victor. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*. NICOT. Eerdmans 1995:627

¹²⁹ cf. 2Rs 20:1

וְאֶת־מִימֶיךָ וְהִסְרֹתִי מִחֲלָה מִקִּרְבְּךָ:

“Se servides ao SENHOR, vosso Deus, ele abençoará teu pão e tua água. E afastarei de ti a doença.”

Este versículo encontra-se localizado logo após o Código da Aliança e faz parte de uma série de bênçãos condicionadas à obediência aos estatutos e às leis. Dentre as bênçãos estão elencadas a saúde e o sucesso na procriação, uma vez que o adoecer será erradicado de Israel. Temos, ainda, os temas fertilidade/esterilidade e saúde/doença que figuram no contexto da Aliança, como pudemos constatar no versículo anterior.

Jeffrey Tigay observa que o capítulo 28 do livro de Deuteronômio expõe, numa série de bênçãos e maldições, que incidirão sobre Israel se este obedecer ou não as estipulações da Aliança lembradas por Moisés nos capítulos 5-26¹³⁰. Nos vv 1-14 estão contidas as bênçãos enquanto que nos vv. 15-68 encontram-se as maldições que elencam uma série de desgraças que acontecerão aos que não obedecerem às leis estipuladas. Dentre as desgraças, figuram a seca, a doença e a fome.

Tigay ressalta também que, na Mesopotâmia, existem textos nos quais aparecem bênçãos e maldições similares às de Dt 28. Como exemplo, ele cita o Código de Hamurabi e os tratados do rei da Assíria, Esarhaddon¹³¹. Uma análise mais detalhada de Dt 28, e seus paralelos extrabíblicos, encontra-se no item 3 deste capítulo.

A seguir destacamos dois versículos de Dt 28 em que aparece o radical em estudo:

Dt 28:59 וְהִפְלֵא יְהוָה אֶת־מַכַּתְךָ וְאֵת מָוֶת

זֶרַעְךָ מִכּוֹת גְּדִלּוֹת וְנֹאֲמָנוֹת וְחָלִים רָעִים וְנֹאֲמָנִים:

¹³⁰ Tigay, Jeffrey H. *Deuteronomy*. The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1996:257

¹³¹ *ANET* 177-180 E 534-541.

“então, o SENHOR te ferirá excessivamente, a ti e à tua descendência, com chagas graves e tenazes, doenças malignas e tenazes.”

Dt 28:61 גַּם כָּל-חֲלִי וְכָל-מָכָה אֲשֶׁר לֹא כָתוּב

בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֹּאת יֵעָלֶם יְהוָה עָלֶיךָ עַד הַשְׁמִדָּךְ:

“E mesmo todas as doenças e todas as chagas que não são mencionadas neste livro da Lei, o SENHOR as desencadeará contra ti, até que sejas exterminado.”

Em Dt 29:21:

Dt 29:21 וְאָמַר הַדּוֹר הָאַחֲרוֹן בְּנֵיכֶם אֲשֶׁר

יָקוּמוּ מֵאַחֲרֵיכֶם וְהִנָּכְרִי אֲשֶׁר יָבֹא מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה וְרָאוּ

אֶת-מַכּוֹת הָאָרֶץ הַהוּא וְאֶת-תַּחֲלָאִיהָ אֲשֶׁר-חָלָה יְהוָה בָּהּ:

“E eis o que dirá a geração que vem, vossos filhos que surgirão depois de vós, e o estrangeiro que virá de uma terra distante, quando virem as chagas desta terra e as doenças com que o SENHOR o tiver ferido.”

Aqui observamos a descrição de como a terra será atingida por pragas e doenças enviadas pela divindade como punição pelas transgressões cometidas. A devastação deve-se ao fato de o povo de Israel ter abandonado a Aliança travada com a divindade, primeiramente no Sinai e renovada posteriormente em Moab. Israel serviu a outras divindades “e se foram, e serviram a outros deuses, e os adoraram; deuses que não conheceram e que ele não lhes havia designado.”(v.25)

2.2 – Os radicais hebraicos *dwh* e *nh*

Além de *hlh*, outros radicais assumem o significado de doença ou estar doente ou ferido. São eles: *dwh* que faz referência à menstruação e, por esta razão a maior parte das ocorrências encontra-se nos capítulos 12 e 15 do livro de Levítico, que tratam do processo de purificação da parturiente e tratam das impurezas sexuais da mulher. Os cognatos acadianos *dawû*, “estar doente, com tontura” e ugarítico *dwy* “doença” corroboram a idéia encontrada no livro de Levítico, de que a menstruação pode estar associada à doença. Há um outro termo para menstruação - *niddah*, que significa impureza menstrual como também mulher menstruada. O outro radical é *nh* que significa bater e ferir¹³².

Seguem alguns exemplos relevantes de passagens onde ocorre o radical *dwh*:

Em Lv 12:2

Lv 12:2 דָּבַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי

תִּזְרִיעַ וַיִּלְדָּה זָכָר וְטִמְאָה שְׁבַע יָמִים כִּי־מִי נִדָּת דִּוְתָהּ

טִמְאָה:

¹³² Harris, R L. *Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo : Edições Vida Nova, 1998:963.

“ Fala aos filhos de Israel: “Se uma mulher grávida der à luz um menino, é impura durante sete dias, o mesmo período que por ocasião da sua indisposição menstrual.”

Em Lv 15:33, que é a continuação do v. 32 que diz: “Estas são as instruções referentes àquele que é afetado por um corrimento, àquele que expela sêmen, tornando-se impuro,” lemos:

Lv 15:33 וְהָיָה בְּנִדְתָּהּ וְהָיָב אֶת־זִבּוֹ לַזָּכָר

וְלִנְקָבָהּ וְלֵאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם־טִמְאָה:

“àquela que tem a sua indisposição menstrual, em suma, àquele ou àquela que é afetado de corrimento, assim como ao homem que deita com uma mulher impura .”

Em Lv 20:18:

Lv 20:18 וְאִישׁ אֲשֶׁר־יִשְׁכַּב אֶת־אִשָּׁה דָּוָה וְגִלָּהּ

אֶת־עֲרוֹתֶיהָ אֶת־מִקְרָהּ הָעֶרְהָ וְהִיא גִלְתָּהּ אֶת־מִקּוֹר דָּמֶיהָ

וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקֶּרֶב עַמָּם:

“ Quando um homem deita com uma mulher menstruada e descobre a nudez dela, já que ele desnudou a fonte do sangue que ela está perdendo, e ela mesma pôs a descoberto esta fonte, os dois serão cortados do meio do seu povo.”

Como observamos, a mulher que acabou de dar à luz, de acordo com as prescrições de Lv 12:1-5, encontra-se inserida num período de impureza com a duração

de sete dias, se tiver dado à luz um menino e, de 14 dias, se tiver dado à luz uma menina. Ela ainda deve observar um período de mais 33 dias (menino) ou 66 dias (menina), para a purificação do sangue. Durante todo o período de purificação a mulher não pode adentrar o santuário.

Em Dt 7:15 assim como em Dt 28:60, a expressão *madweh mitsraim* – doença dos egípcios, encontra-se num contexto que remete ao caráter repugnante das doenças daquele país:

Dt 7:15 וְהִסִּיר יְהוָה מִמֶּךָּ כָּל-חֲלֵי וְכָל-מַדְוֵי

מִצְרַיִם הָרָעִים אֲשֶׁר יֵדְעַתְּ לֹא יִשְׁיִמּוּ בָּךְ וְנִתְּנָם בְּכָל-שָׁנָאִיךָ:

“O SENHOR afastará de ti todas as doenças e todas as funestas epidemias do Egito, que bem conheces; ele não as infligirá a ti, mas as enviará a todos os que te odeiam.”

Dt 28:60 וְהִשִּׁיב בָּךְ אֶת כָּל-מַדְוֵה מִצְרַיִם אֲשֶׁר

יִגְרֹת מִפְּנֵיהֶם וְדָבְקוּ בָּךְ:

“Fará sobrevirem sobre ti todas as que temestes no Egito, e elas se colarão a ti.”

Em ambos os versículos, a expressão destacada é associada às pragas do Egito. Dt 7:15 explicita que a divindade de Israel não infligirá nenhuma das doenças dos egípcios se o povo obedecer aos mandamentos, leis e costumes impostos pelos mandamentos. A leitura dos vv. 12-14 deixa claro que saúde, prosperidade e fertilidade estão condicionadas à obediência às leis e aos estatutos.

O radical *nh* tem o significado de pancada, ferida, matança¹³³. Sua forma verbal, muitas vezes, é utilizada com o sentido de atingir ou ferir alguém de forma não letal. Aqui nos interessam as ocorrências deste radical, em sua forma verbal, somente quando temos a divindade como sujeito da ação.

Em Ex 3:20 lemos:

Ex 3:20 וְשַׁלַּחְתִּי אֶת־יָדִי וְהִפֵּיתִי אֶת־מִצְרַיִם בְּכֹל
נִפְלְאוֹתַי אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה בְּקִרְבּוֹ וְאַחֲרֵי־כֵן יִשְׁלַח אֶתְכֶם:

“Estenderei, pois, minha mão e golpearei o Egito com todos os milagres que hei de fazer no meio dele. Depois disso, ele vos mandará partir”

Ex 7:17 כֹּה אָמַר יְהוָה בְּזֹאת תֵּדַע כִּי אֲנִי יְהוָה הָנֵה
אֲנֹכִי מִכָּה בַּמַּטֵּה אֲשֶׁר־בְּיָדִי עַל־הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּיָּאֵר וְנִהְפְּכוּ
לְדָם:

“Assim fala o SENHOR: Nisto conhecerás que eu sou o SENHOR: vou ferir as águas do Rio, com o bastão que tenho na mão e elas vão converter-se em sangue.”

Ex 7:25 וַיִּמָּלֵא שְׁבַעַת יָמִים אַחֲרֵי הַכּוֹת־יְהוָה
אֶת־הַיָּאֵר:

¹³³ Harris, R L. *Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo : Edições Vida Nova, 1998:1364.

“Passaram-se sete dias desde que o Senhor golpeará o Rio.”

Em Ex 7:17 e 7:25 figura a imagem da água convertida em sangue pela ação direta dos agentes da divindade, Moisés e Aarão. A água convertida em sangue é a única praga a qual é atribuído um tempo preciso: sete dias. Este tema aparece também em textos egípcios¹³⁴ e em um hino sumeriano que diz

“...*Its rivers ran whith blood because of you, its people had nothing to drink...*”¹³⁵.

Seguem-se três versículos que exemplificam o uso do radical em estudo no contexto da Páscoa e da morte dos primogênitos egípcios.

Ex 12:12 **וְעָבַרְתִּי בָאֶרֶץ-מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהָפִיתִי**

כָּל-בְּכוֹר בָּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד-בְּהֵמָה וּבְכָל-אֱלֹהֵי

מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי יְהוָה:

“Naquela noite passarei pela terra do Egito. Matarei todo o primogênito na terra do Egito, desde os homens até os animais. Farei justiça contra todos os deuses do Egito . Eu sou o SENHOR.”

Ex 12:13 **וְהָיָה הָדָם לָכֶם לְאֹת עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר אֲתֵם**

שָׁם וְרָאִיתִי אֶת-הָדָם וּפָסַחְתִּי עֲלֵכֶם וְלֹא-יָהִיָּה בְכֶם נֶגֶף

לְמִשְׁחִית בְּהַכֹּתִי בָאֶרֶץ מִצְרַיִם:

¹³⁴ COS 1.42

¹³⁵ ANET 580

“O sangue passado nas casas em que estiverdes vos servirá de sinal. Vendo o sangue, passarei sobre vós. Não recebereis nenhum golpe destruidor, quando eu golpear a terra do Egito”.

Aqui, o sangue é empregado para marcar as casas onde a divindade de Israel irá passar (proteger) da praga, que foi infligida por ela mesma, e que matará todos os primogênitos egípcios. Carol Meyers¹³⁶ afirma que o radical *psḥ*, além do significado de ‘passar’, possui o significado de “proteger” que é o mais aceito atualmente e, o sangue, portanto teria incorporado a função apotropeica de proteger contra os maus espíritos.

Em Ex 12:29:

Ex 12:29 וַיְהִי בַחֲצֵי הַלַּיְלָה וַיַּהַרְגֵם ה' כָּל-בְּכוֹרֵי
בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר פַּרְעֹה הַיּוֹשֵׁב עַל-כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשֶּׁבִי
אֲשֶׁר בְּבֵית הַבּוֹר וְכָל בְּכוֹר בְּהֵמָה:

“À meia noite, o SENHOR feriu todos os primogênitos na terra do Egito, desde o primogênito de Faraó, que devia sucedê-lo no trono, até o primogênito do cativo na prisão e o primogênito do gado.”

Em Lv 26:24

Lv 26:24 וְהִלַּכְתִּי אֶת-אֲנִי עִמָּכֶם בְּקָרִי וְהִפֵּיתִי אֶתְכֶם
גַּם-אֲנִי שֶׁבַע עַל-חַטֹּאתֵיכֶם:

¹³⁶ Meyers, C. *Exodus*. Cambridge University Press. New York, 2005:97

“ também eu me oporei a vós , também eu vos golpearei sete vezes pelos vossos pecados.”

Este versículo encontra-se inserido no conjunto das maldições que figuram no capítulo 26. Nos vv. 23- 6, a guerra contra Israel, enviada pela divindade, co é descrita com a metáfora de uma espada que vinga a Aliança. A peste e a fome também são elencadas neste contexto.

Em Nm 3:13:

Nm 3:13 כִּי לִי כָל־בְּכוֹר בְּיוֹם הַפְּתִי כָל־בְּכוֹר
בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הִקְדַּשְׁתִּי לִי כָל־בְּכוֹר בְּיִשְׂרָאֵל מֵאָדָם
עַד־בְּהֵמָה לִי יִהְיוּ אֲנִי יְהוָה:

“ Porque todo primogênito é meu; desde o dia em que feri a todo primogênito na terra do Egito, consagrei para mim todo primogênito em Israel, desde o homem até ao animal; serão meus. Eu sou o SENHOR.”

Em Nm 8:17:

Nm 8:17 כִּי לִי כָל־בְּכוֹר בְּבִנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאָדָם
וּבְבְהֵמָה בְּיוֹם הַפְּתִי כָל־בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הִקְדַּשְׁתִּי אֹתָם
לִי:

Conforme os versículos analisados acima, concluímos que as preocupações básicas da vida humana como alimentação, saúde, longevidade e capacidade reprodutiva são garantidas pela divindade ao povo de Israel se, e somente se, este lhe for integralmente fiel. Examinamos parcialmente dois textos fundamentais para o

conceito doença, Ex 23:20-24 e Dt 7: 1-6,16-26, nos quais encontra-se claramente expressa a relação lealdade/bênçãos e infidelidade/maldições entre estas, a doença. Observaremos, no entanto, que na Mesopotâmia como em Israel, também existe, ainda que de forma mais sutil, uma percepção da doença como resultado de causa natural, embora a relação de causalidade pecado/doença predomine em ambas as culturas.

As bênçãos estão condicionadas também à aniquilação total dos canaanitas da mesma forma que à erradicação seus deuses como atesta a seguinte passagem:

“Quando o meu anjo tiver andado à tua frente e te houver feito entrar no território do emorita, do hetita, do perizita e do kannanita, do hivita e do ieusita e eu os tiver aniquilado, não te prosternarás diante de seus deuses, nem os servirás, fazendo como aqueles costumam fazer. Deverás, porém, abater esses deuses e quebrar as suas estelas. Se servides ao Senhor, vosso Deus, ele abençoará teu pão e tua água. E afastarei de ti a doença.” (Ex 23:23-25)

A infidelidade do povo levará a divindade de Israel a ferí-lo com as úlceras do Egito, com loucura e cegueira entre outras doenças¹³⁷.

Doenças incuráveis são invocadas como penalidade à quebra de contratos, como consequência da desobediência e ofensas à divindade que possui em suas mãos o poder de conferir vida e saúde, morte e doença. Esta relação é evidenciada no epílogo do Código de Hamurabi com a invocação de Ninkarrak (ou Gula) contra qualquer rei que se recusar a aderir aos termos deste código:

*Que Ninkarrak, a filha de Anum, aquela que fala em meu favor na Ekur, lhe faça surgir em seus membros uma doença grave, um asakkum funesto, uma ferida dolorosa que não pode ser curada, cuja natureza o médico não conhece, (...) até que sua vida termine!*¹³⁸

¹³⁷ Dt 28:27-28

¹³⁸ Bouzon, Emanuel. *O Código de Hammurabi*. Petrópolis: Vozes, 1986:226

Em Israel, como na Mesopotâmia, afirma Hector Avalos, a doença é retratada como um instrumento para reforçar o tratado, ou no caso de Israel, a aliança entre as partes¹³⁹. No caso de Israel, a causa da doença é a transgressão à aliança como evidencia Dt 28. Na Mesopotâmia, diferentemente, além da transgressão a um tratado, a doença pode ser causada por outros fatores que dependem diretamente da vontade divina que é percebida pelos seres humanos, como arbitrária e caprichosa. O caráter punitivo, continua Avalos, encontra-se implícito na expressão babilônica utilizada para se denominar uma doença – “*qat N*” – ou seja, a mão de N (N é o nome da divindade). A terminologia médica nos textos acadianos aponta também para a idéia de doença como punição. Termos como *ṣabatu* (agarrar, atacar), *maḥaṣu* (golpear, bater) e *lapatu* (tocar), empregados para descrever o que acontece ao paciente, sugerem que a doença é vista como uma consequência da ação de agentes sobrenaturais, como espíritos malignos. Esta forma de compreensão da doença não exclui, no entanto, como dissemos, a percepção de que a doença possui causas naturais. Como afirma Avalos, o manual de diagnósticos do ashipu ensina que a febre no abdômen e intestino, acompanhada por convulsões e vertigem pode ser resultado da ingestão de água do canal. O mesmo autor cita ainda uma correspondência de Mari onde há preocupação com uma doença que se espalha e com a necessidade de tomar providências no sentido de se fazer isolamento dos doentes¹⁴⁰.

Outro exemplo de uma causa natural de uma doença ou mesmo uma limitação física, pode ser atestada em algumas passagens de Gênesis, onde a idade avançada é, de forma clara, associadas a limitações e doenças:

Em Gn 18:11:

“Abraão e Sara eram velhos, avançados em idade, e a Sara deixara de ter o que acontece às mulheres.”

Em Gn 27:1:

“Isaac envelhecera, seus olhos apagavam-se e não enxergava mais. Chamou Esaú, seu filho primogênito, e disse-lhe” meu filho!” “Aqui estou” respondeu ele.”

Em Gn 48:10:

¹³⁹ Avalos, Hector. *Illness And Health Care In The Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Scholar Press, 1995:242-243

¹⁴⁰ Idem pp.69-70.

“A idade havia tornado pesado o olhar de Israel, ele não enxergava mais. Quando José os fez aproximarem-se, Israel os beijou e os abraçou”.

Outras causas naturais como também são percebidas como causadoras de doenças. Como exemplo temos a exposição ao sol em Is 49:10 : “Não passarão fome nem sede, jamais os abaterão nem o ardor da areia, nem o do sol; pois os que lhe tem ternura os conduzirá, e junto aos mananciais os fará descansar.”

O livro dos Reis retrata, em uma passagem, a preocupação com a qualidade da água e, neste contexto, é expressa claramente a relação de causalidade entre água “estragada” e morte/esterilidade:

“Os habitantes de Jericó disseram a Eliseu: “Como pode ver meu senhor, a estada na cidade é agradável, todavia a água é ruim e a região é estéril.”

“Eliseu encaminhou-se para o lugar onde as águas nasciam e, lançando ali o sal, disse: “Assim fala o Senhor: Eu saneio estas águas e elas não mais causarão morte e esterilidade. (2 Rs 2:19, 21).

2.3 O radical hebraico *rp*’

O radical *rp*’ possui o significado básico de curar¹⁴¹.

Este radical é utilizado em sua forma verbal e nominal. O maior número de ocorrências deste radical encontra-se nos livros proféticos, especialmente em Jeremias.

No Pentateuco e nos Profetas Anteriores, que serão o objeto de nossa análise, o significado mais comum da forma verbal é o de curar¹⁴². No livro de Levítico, o

¹⁴¹ Harris, R L. *Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo : Edições Vida Nova, 1998:1446

¹⁴² Como exemplos na forma qal –curar em Nm 12 : 13; 2 Rs 20 : 5 , 8 ; ser curado, - forma nifal em Dt 28 :27,35 ; curado , no piel em Ex 21 :19 ; se tratar- hitpael em 2Rs 8 :9 ; 9 :15

termo *nirpa'*, em seu sentido estrito, significa estar curado¹⁴³, mas aqui refere-se a estar inteiro, completo, puro, aquele que saiu do estado de impureza.

Michael Brown observa que, em praticamente todas as ocorrências na Bíblia Hebraica, o radical *rp'* é empregado com o significado de restabelecer o doente, restaurar aquilo que encontra-se quebrado, recuperar aquilo que encontra-se deficiente, errado, impróprio ao seu estado original e normal¹⁴⁴. O autor propõe, então, como denominador semântico comum da raiz, o significado de restabelecer, tornar a ser inteiro. Como exemplos arrola as seguintes passagens:

2Rs 20:5 – curar um corpo doente.

2Rs 18:30 – reparar, consertar um altar quebrado.

2Cr 7:14 – sanar a terra, restaurar o país.

2Rs 2:21-22 – tornar a água saudável e potável.

Jr 19:11 – consertar o vaso do oleiro.

Acrescento aos exemplos de Brown, a passagem em Gn 20:17-18, onde o radical possui o significado de reverter o estado de esterilidade de todas as mulheres da casa de Abimelek:

“Abraão intercedeu junto a Deus, e Deus curou Abimélek, sua mulher e suas servas, que ganharam filhos. Com efeito, Deus havia tornado estéreis todas as mulheres da casa de Abimélek por causa de Sara, a mulher de Abrão”.

Nesta passagem é narrada a história do rei Abimeleque que foi punido com a infertilidade de todas as mulheres de sua casa por ter tentado se casar com Sara. No v. 7 Abraão é descrito como profeta, pois, nesta situação ele atua como um intermediário e, embora Abimeleque possa dialogar diretamente com a divindade de Israel (vv. 3-7). Para que o processo de reversão da esterilidade de Abimelek e de sua casa possa

¹⁴³ Lv 13 :18,37 e 14 :3, 48

¹⁴⁴ Brown, M.L. *Israel's Divine Healer*. Michigan: Zondervan 1995:28-31

ocorrer, há um apelo a Abraão, momento em que é chamado de profeta, para que este interceda junto à divindade. A intercessão de profetas em processos de cura ocorre, como veremos, com bastante frequência, nos Livros Históricos.

A seguir, continuaremos a analisar as ocorrências do radical *rp'* no Pentateuco.

Em Gn 50:2:

Gn 50:2 וַיִּצְוֵ יוֹסֵף אֶת־עֲבָדָיו אֶת־הַרְפָּאִים לַחֲנֹט אֶת־אָבִיו וַיַּחֲנוּטוּ

הַרְפָּאִים אֶת־יִשְׂרָאֵל

“Ordenou José a seus servos, aos que eram médicos, que embalsamassem a seu pai; e os médicos embalsamaram a Israel,”

Neste versículo, o radical em estudo ocorre duas vezes com o sentido de médico, referindo-se neste contexto, ao especialista em embalsamar corpos.

A morte de Jacó ocorre em terras egípcias, onde havia médicos, que eram geralmente sacerdotes, especializados no embalsamento¹⁴⁵. A LXX traduz *harop^e im* por *hoi entaphiastai*, ou seja, aquele que embalsama corpos, aquele que prepara para o sepultamento¹⁴⁶. E como observa Hamilton¹⁴⁷ o embalsamador é aquele que prepara o corpo para o enterro e, para esse procedimento, era necessário conhecer e seguir determinadas normas religiosas, o que explicaria que esta função fosse desempenhada principalmente por sacerdotes. Como nota o autor, o termo embalsamar em egípcio (*wt*) possui também o significado de enfaixar um ferimento, fazer bandagem. Por analogia, o termo *rop^e im* em Gn 50:2, poderia significar, então, aquele que faz bandagens. Neste contexto, o significado de *harop^e im*, portanto, difere de todos os outros significados que o radical possui na Bíblia Hebraica.

¹⁴⁵ Westermann, C. *Genesis*. 3 vol. Augsburg, 1984-86:199

¹⁴⁶ Lust, J.; Eynikel, E.; Hauspie, K. *Greek –English Lexicon of the Septuagint*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2003:206.

¹⁴⁷ Hamilton, Victor. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*. NICOT. Eerdmans, 1990 : 691.

Em Ex 15:26:

Ex 15:26: יֹאמַר אֱ-שָׁמוּעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהִישָׁר בְּעֵינָיו

תַּעֲשֶׂה וְהִיאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו וְשָׁמַרְתָּ כָּל-חֻקָּיו כָּל-הַמִּחְלָה

אֲשֶׁר-שָׁמַתִּי בְּמִצְרַיִם לֹא-אֲשִׁים עָלֶיךָ כִּי אֲנִי יְהוָה רַפָּאֵךְ:

“e disse: Se ouvires atento a voz do SENHOR, teu Deus, e fizeres o que é reto diante dos seus olhos, e deres ouvido aos seus mandamentos, e guardares todos os seus estatutos, nenhuma enfermidade virá sobre ti, das que enviei sobre os egípcios; pois eu sou o SENHOR, que te sara”.

Logo após o Cântico da Vitória, Moisés lidera o povo de Israel na caminhada pelo deserto de Shur¹⁴⁸. Após três dias caminhando sem encontrar água, chegaram a Marah, onde a água era amarga¹⁴⁹. Então o povo se revolta com Moisés e, por sua vez, este recorre à divindade que lhe mostra um pedaço de madeira. É neste momento que a divindade fixa um novo estatuto e lei: proteção contra as doenças que acometiam os egípcios, pois, somente ela, a divindade, é a que cura. Este preceito, portanto, resultará em um sistema dicotômico em relação às providências que se pode tomar em relação a uma doença. Teremos opções legítimas e opções ilegítimas de tratamento¹⁵⁰. As legítimas incluem orações, música, parteiras¹⁵¹, profetas. Dentre as ilegítimas temos a consulta a médico, a feiticeiras ou a outros deuses.

Em Ex 21:19:

Ex 21:19 אֱ-יָקוֹם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל-מִשְׁעָנָתוֹ וְנָקָה הַמַּכָּה רֶגֶל

שְׁבִתוֹ יִתֵּן וְרָפָא יִרְפָּא:

¹⁴⁸ Ou deserto de Etam conforme Nm 38:8

¹⁴⁹ Marah, feminino de Mar significa amarga. Cf. Schökel, L.A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997:400.

¹⁵⁰ Avalos, Hector. *Illness And Health Care In The Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Scholar Press, 1995:245-246

¹⁵¹ Cf. Ex 1:5ss; Gn 35:17; 1Sm 4:20.

“se ele tornar a levantar-se e andar fora, apoiado ao seu bordão, então, será absolvido aquele que o feriu; somente lhe pagará o tempo que perdeu e o fará curar-se totalmente”.

William Propp observa que o texto pode dar a entender que o agressor é quem deve cuidar do agredido, fazendo-o sarar, mas que isto não é usual em Israel, uma vez que o povo não possui conhecimentos médicos e, portanto, deve pagar um especialista ou arcar com as despesas do agredido, até que este possa trabalhar e ganhar seu sustento¹⁵². A favor desta última interpretação Propp arrola alguns exemplos extrabíblicos, que podem ser lidos em Martha Roth¹⁵³ : As Leis de Eshnunna : 47-47A e As Leis Hititas : 10,174. Do Código de Hamurabi, Propp cita os artigos 206 a 208 que transcreveremos aqui utilizando a tradução de Bouzon¹⁵⁴:

§ 206 Se *awilum*, em briga, bateu em (outro) *awilum* e lhe infligiu um ferimento, esse *awilum* deverá jurar: “Não bati (nele) deliberadamente”, e pagará o médico.

§ 207 Se ele morreu por causa de sua pancada, deverá jurar e, se foi um *awilum*, pesará a metade de uma mina de prata.

§ 208 Se foi um *muškênum*, pesará 1/3 da mina de prata.

Em Lv 13:18,37:

Lv 13:18, 37: וּבֶשֶׁר כִּי־יְהִיָּה בֹר־בְּעֵרָו שְׁחִין וְנִרְפָּא:

וְאִם־בְּעֵינָיו עֹמֵד הַנֶּחֱק וְשֹׁעַר שָׁחַר צִמַּח־בּוֹ נִרְפָּא הַנֶּחֱק

טָהוֹר הוּא וְטָהְרוּ הַכֹּהֵן: ס

¹⁵² Propp, William H. *Exodus 1-18*. AB. Doubleday, 1998: 217.

¹⁵³ Roth, Martha T. *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Atlanta, Scholar Press, 1997:66,122,218-9,234.

¹⁵⁴ Bouzon, E., *O código de Hammurabi*. Vozes, Petrópolis, 1986:184.

“Quando sarar a carne em cuja pele houver uma úlcera,”

“Mas, se a tinha, a seu ver, parou, e pêlo preto cresceu nela, a tinha está sarada; ele está limpo, e o sacerdote o declarará limpo”.

O radical faz referência, no primeiro versículo, a um furúnculo que foi curado, mas que no mesmo local formou-se um tumor branco e, no segundo versículo, refere-se uma sarna que foi curada. Em ambos os casos, há a intervenção do sacerdote, primeiro como observador e, no segundo caso, para declarar o paciente puro. A importância destes versículos reside no fato de nos indicar qual ou quais são as atribuições, ou pelo menos parte das atribuições, do sacerdote no processo de cura de um doente. Segundo Milgrom, ao contrário do que ocorre na Mesopotâmia, o sacerdote israelita não se envolve no processo de cura de doenças ou epidemias. Em relação às doenças de pele (cf. Dt 24:8) cabe ao sacerdote apenas observar e julgar quais erupções são declaradas pura ou impura, quais devem levar o doente a ser submetido ao isolamento ou não¹⁵⁵.

O sacerdote, além de não participar do processo de cura, realiza rituais somente após o doente estar totalmente curado. Portanto, conclui Milgrom, as funções do sacerdote israelita diferem das do médico-exorcista mesopotâmico, pois os autores bíblicos expõem claramente que tanto a doença como a cura provém da divindade de Israel, não havendo necessidade de um agente de cura.

Em Lv 14: 3, 48:

Lv 14:3, 48 וַיֵּצֵא הַכֹּהֵן אֶל־מַחֲוִיץ לַמַּחֲנֶה וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהֵנָּה נִרְפָּא

נִגַּע־הַצִּרְעָת מִן־הַצִּרְוֹעַ:

אִם־בָּא יָבֹא הַכֹּהֵן וְרָאָה וְהֵנָּה לֹא־פָשָׁה הִנֵּנִי בַּבַּיִת אַחֲרַי

¹⁵⁵ Milgrom, Jacob. *Leviticus 1-16*. AB 3. Doubleday, 1991:887-888.

הַטֵּחַ אֶת־הַבֵּית וְטָהַר הַפֶּהֶן אֶת־הַבֵּית כִּי נִרְפָּא הַנֶּגַע:

“este sairá fora do arraial e o examinará. Se a praga da lepra do leproso está curada,”

“Porém, tornando o sacerdote a entrar, e, examinando, se a praga na casa não se tiver estendido depois que a casa foi rebocada, o sacerdote a declarará limpa, porque a praga está curada.”

Os capítulos 13 e 14 de Levítico, que tratam da *Ṣara'at* (comumente traduzida por lepra) e sua purificação, não associam de forma direta esta doença à transgressão como ocorre com frequência no restante da Bíblia Hebraica¹⁵⁶. Mas, como aponta Milgrom a expressão *nega' Ṣara'at*, que pode ser traduzida por enviar a lepra, ferir de lepra, tocar com lepra, pode sugerir uma leitura diversa¹⁵⁷. Segundo o autor, a divindade de Israel é sempre o sujeito de *nega'*¹⁵⁸, que, etimologicamente significa “toque”, “ser tocado”. Como provavelmente em sua origem, o termo estaria relacionado ao ataque de espírito malignos, mesmo sem uma associação explícita da ocorrência desta doença como punição, nos capítulos citados do livro de Levítico, a *Ṣara'at* pode ser considerada um ato de punição divina como atestam várias outras ocorrências. Como exemplo temos o caso de Miriam¹⁵⁹ que veremos logo abaixo, de Gehazi e seus descendente¹⁶⁰ e de Uzias¹⁶¹.

Em Nm 12:13:

Nm 12:13 וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה לֵאמֹר אֵל נָא רַפָּא נָא לָהּ:

“Moisés clamou ao SENHOR, dizendo: Ó Deus, rogo-te que a cures.”

¹⁵⁶ Cf. Gn 12:17 “Porém o SENHOR puniu Faraó e a sua casa com grandes pragas, por causa de Sarai, mulher de Abrão”; Ex 11:1 “Disse o SENHOR a Moisés: Ainda mais uma praga trarei sobre Faraó e sobre o Egito. Então, vos deixará ir daqui; quando vos deixar, é certo que vos expulsará totalmente.”

¹⁵⁷ Milgrom, Jacob. *Leviticus 1-16*. AB 3. Doubleday, 1991:773-775

¹⁵⁸ Cf. Lv 14:34

¹⁵⁹ Cf. Nm 12:10-15

¹⁶⁰ Cf. 2Rs 5:27

¹⁶¹ Cf. 2 Rs 15:5

O radical aparece num apelo de Moisés à divindade de Israel pela cura de sua irmã Miriam que estava com doença de pele por ter criticado Moisés, que neste contexto, é chamado de profeta. A divindade não cura Miriam de forma imediata, mas exige um isolamento de sete dias conforme lemos na a legislação de Levítico 13:4:

“Se se tratar de uma mancha lustrosa e branca na pele, e os pelos não se tiverem tornados brancos, o sacerdote deixa o doente em isolamento durante sete dias”.

Em Dt 28: 27, 35:

Dt 28: 27 יִכָּכָה יְהוָה בְּשִׁתִּין מִצְרִים (וּבַעֲפָלִים) [וּבִטְחָרִים] וּבִגְרָב

וּבַחֲרָס אֲשֶׁר לֹא-תוּכַל לְהִרְפֹּא:

Dt 28: 35 יִכָּכָה יְהוָה בְּשִׁתִּין רָע עַל-הַבְּרָכִים וְעַל-הַשְּׁקָיִם אֲשֶׁר

לֹא-תוּכַל לְהִרְפֹּא מִכָּף רִגְלֶךָ וְעַד קִדְרֶךָ:

“ O Senhor te ferirá com furúnculos do Egito e abcessos, eczemas e sarna das quais não poderás sarar.”

“ O Senhor te ferirá com furúnculos malignos nos joelhos e nas coxas, e não poderás sarar; tu os terás da planta dos pés ao alto da cabeça.”.

Aqui o radical *rp*’ aparece no contexto das maldições e refere-se à impossibilidade da cura de doenças como furúnculos, eczema e sarna.

Dt 32:39, que transcrevemos a seguir, será discutido com detalhes no item 3.

Dt 32:39 רְאוּ עֹתָה כִּי אֲנִי אֵלִי הוּא וְאֵין אֱלֹהִים

עֲמָדִי אֲנִי אֱמִית וְאַחִיָּה מִחֲצָתִי וְאֲנִי אֶרְפָּא וְאֵין מִיָּדִי מִצִּיל:

“Muito bem! Vede agora: sou eu, mais ninguém, sem deus nenhum a meu lado, sou eu que faço morrer e faço viver; depois de quebrantar, eu dou a cura; ninguém tira algo de minha mão.”

Teceremos mais algumas observações com relação aos versículos analisados acima onde há ocorrência do radical *rp*’.

A divindade de Israel afirma que é ela a única divindade quem cura em duas passagens, uma no livro do Gênesis e outra em Deuteronômio, que transcrevemos:

“...pois eu sou o SENHOR, que te sara”¹⁶²

“Vede, agora, que Eu Sou, Eu somente, e mais nenhum deus além de mim; eu mato e eu faço viver; eu firo e eu saro; e não há quem possa livrar alguém da minha mão.”¹⁶³

É interessante notar o contexto em que cada uma dessas declarações foi feita. A primeira ocorre logo após a travessia do Mar dos Juncos durante o primeiro conflito entre Moisés e o povo por causa das águas de Mará, e a segunda, pouco antes da entrada em Canaã, após o anúncio de que será Josué quem liderará a entrada em Canaã e não Moisés.

O apelo/oração ou confissão dos pecados à divindade é, segundo Avalos¹⁶⁴, uma estratégia terapêutica freqüentemente usada pelo paciente em Israel e na Mesopotâmia uma vez que, nas duas culturas, a doença era percebida como resultado da ira divina por causa das transgressões pessoais. Temos um exemplo claro desta relação em Sl 38:

³Cravam-se em mim as tuas setas, e a tua mão recai sobre mim. ⁴Não há parte sã na minha carne, por causa da tua indignação; não há saúde nos meus ossos, por causa do meu pecado.” Mais adiante o salmista continua: “¹⁹Confesso a minha iniquidade; suporto tristeza por causa do meu pecado.”

¹⁶² Ex 15:26

¹⁶³ Dt 32:39

¹⁶⁴ Avalos, Hector. *Illness And Health Care In The Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Scholar Press, 1995:256

Na Mesopotâmia era comum alongar ao máximo as orações e os rituais de cura¹⁶⁵ acreditando-se que, com este procedimento, a eficácia dos rituais aumentaria. O paciente apelava ao maior número de deuses possivelmente responsáveis pela doença procurando ainda enumerar o maior número possível de membros da família que pudessem ter cometido transgressões. Transcrevemos aqui o exemplo arrolado por Avalos:

*The sin of my father, my grandfather, my mother, my
grandmother,
the sin of my elder brother, my elder sister
the sin of family, clan and kin
which has been placed upon me because of the fury of
the anger of my god and goddess.*¹⁶⁶

Na Pentateuco temos exemplos de apelo feito por um intermediário para que haja reversão do estado de esterilidade (da casa de Abimeleque) e, no caso de Miriam, pela cura de sua doença de pele. Além das passagens analisadas é relevante analisar o apelo feito por Isaac que implora à divindade a reversão da esterilidade de Rebeca. A divindade o ouve e Rebeca engravida:

“Isaac implorou o Senhor em favor de sua mulher, pois ela era estéril. O Senhor teve compaixão dele, e sua mulher Rebeca engravidou,¹⁶⁷”.

¹⁶⁵ Idem. 1995:139-140

¹⁶⁶ Ibidem. 1995:140

¹⁶⁷ Gn 25:21

3. *Deuteronômio 28 e Êxodo 15:26*

A análise feita, até aqui, dos versículos acima, já nos permite concluir que a divindade de Israel faz da doença um dos instrumentos de punição pela desobediência ou transgressão às leis e preceitos divinos assim como a cura pode ser uma retribuição, uma recompensa pela fidelidade ou pelo arrependimento sincero¹⁶⁸.

Dois textos em particular expressam essa idéia. São eles Dt 28 e Ex 15:26.

Em Israel, como na Mesopotâmia, a doença é uma das maldições para aqueles que não seguem os mandamentos e leis divinos ou não seguem os termos de um tratado.

Já no início do livro de Dt 4:40, no primeiro discurso de Moisés, vemos a obediência às leis e aos mandamentos diretamente relacionados à longevidade:

“Guarda suas leis e seus mandamentos que hoje te dou para tua felicidade e a dos teus filhos depois de ti, para que prolongues os teus dias sobre a terra que o Senhor, teu Deus, te concede todos os dias.”

E em Dt 7:12-13, vemos expressa a idéia de que a obediência acarretará na benção do fruto do útero e do fruto do solo não havendo, portanto, esterilidade:

“E porque ouvireis estes costumes, e os guardareis e poreis em prática, o Senhor, teu Deus, conservará a aliança contigo e a fidelidade que jurou a teus pais. Ele te amará, abençoará o fruto do teu seio e o fruto do teu solo, teu trigo, teu vinho novo, teu óleo, tuas vacas prenhes e tuas ovelhas mães, na terra que a teus pais ele jurou te daria.”

Mais adiante, em Dt 7:15, temos expressa a promessa divina de se afastar todas as doenças bem como todas as epidemias que assolaram o Egito:

¹⁶⁸ Avalos, Hector. *Illness And Health Care In The Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Scholar Press, 1995:242

“O Senhor afastará de ti todas as doenças e todas as funestas epidemias do Egito, que bem conheces; ele não as infligirá a ti, mas as enviará a todos que te odeiam.”

Encontramos de forma explícita a mesma relação nos tratados do Antigo Oriente Médio como, por exemplo, neste tratado do rei da Assíria Esarhaddon:

*“Quem quer que mude, não reconheça, transgrida ou apague os juramentos desta placa ou não reconheça este tratado [...]... Que Sin, esplendor do céu e da terra, te revista de lepra e proíba tua entrada na presença dos deuses ou do rei... Que Shmash, luz dos céus e da terra, não te julgue com justiça. Que te retire a visão ...”*¹⁶⁹

Como explica Moshe Weinfeld¹⁷⁰ há uma grande similaridade formal e temática entre as maldições de Dt 28 e as dos tratados do Antigo Oriente Médio, especialmente os tratados de Esarhaddon que são datados no século sétimo a.e.c. Segundo este autor, não só as maldições como lepra, cegueira, entre outras, são comuns ao Deuteronômio 28 e aos Tratados do rei assírio Esarhaddon¹⁷¹, como ainda aparecem praticamente na mesma ordem. Dt 28 e os textos assírios indicam que as concepções acerca das maldições na Mesopotâmia e em Israel são similares, embora sejam, evidentemente, adaptadas a contextos diferentes.

A maioria dos tratados da Mesopotâmia, antes de 1200 a.e.c., inclui sessões de maldições e bênçãos, nesta ordem, sendo que estas, são geralmente relacionadas à saúde, fertilidade e produtividade no campo¹⁷².

O capítulo 28 do Deuteronômio possui duas seções bem claras: as bênçãos (vv 1-14) e as maldições (vv 15-68), em ordem diversa, portanto, dos tratados citados acima.

¹⁶⁹ Briend, J., Lebrun, R. e Puech, E., *Tratados e Juramentos no Antigo Oriente Próximo*. Paulus, São Paulo, 1998 : 89

¹⁷⁰ Weinfeld, M. *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Eisenbrauns, Indiana, 1992 : 116-129

¹⁷¹ ANET 534 e 538

¹⁷² Mendenhall, G.E. *Covenant forms in Israelite tradition*. The Biblical Archaeologist, Vol. 17, No. 3 (Set. 1954), pp. 50-76

Dentre as maldições, analisaremos as que, direta ou indiretamente, se reportam a doenças. Analisaremos mais detalhadamente os versículos 22, 27, 28 e 35.

Dt 28:22 יִכָּכָה יְהוָה בַּשָּׁחַת וּבַקְדָּחַת וּבַדִּלְקָת

וּבַחֲרָחַר וּבַחֲרָב וּבַשִּׁדְפוֹן וּבִירְקוֹן וּרְדִפוֹף עַד אֲבֵדָה:

“O Senhor te fará definhar, ter febre, inflamação, ardências, seca, ferrugem e fungo, que te perseguirão até que desapareças.”

No versículo 22 o termo שָׁחַת (*shaḥefet*) que aparece somente neste versículo e em Lv 26:16 refere-se provavelmente à tuberculose¹⁷³, cujo cognato em árabe *suḥāf*, possui o mesmo significado. קְדָחַת (*qadaḥat*), termo que ocorre somente neste versículo e em Lv 26:16 que pode ser traduzido por febre. Este termo possui cognato em siríaco (*qedaḥā*) com o sentido também de febre e inflamação¹⁷⁴. דִּלְקָת (*daleqet*), inflamação¹⁷⁵, ocorre somente neste versículo. Finalmente a última doença citada é חֲרָחַר (*harḥur*) termo que ocorre aqui e que significa febre muito alta. A raiz desta palavra refere-se basicamente ao produto daquilo que queimou. O cognato ugarítico *hrr* significa assar¹⁷⁶.

Essas quatro doenças que são mencionadas no versículo possuem, segundo Craigie¹⁷⁷, em comum o fato de estarem relacionada ao calor, à febre.

Em Dt 28:27:

28:27 יִכָּכָה יְהוָה בַּשָּׂחִין מִצְרִים (וּבַעֲפָלִים)

¹⁷³ Schökel, L.A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997:665.

¹⁷⁴ Harris, R L. *Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo : Edições Vida Nova, 1998 : 1317.

¹⁷⁵ Idem p. 314.

¹⁷⁶ Ibidem p. 538

¹⁷⁷ Craigie, P.C. *The Book of Deuteronomy*. NICOT. Eerdmans, 1976: 342.

[וּבַטְחָרִים] וּבַגָּרֵב וּבַחֶרֶס אֲשֶׁר לֹא־תוֹכֵל לְהִרְפָּא:

“O Senhor te ferirá com furúnculos do Egito e abscessos, eczema e sarna das quais não poderá sarar;”

As doenças mencionadas são:

שְׁחִין (shhⁱⁿ), furúnculo, local inflamado¹⁷⁸. Acadiano. adj. *Sahnu* com sentido geral de quente, esquentar. A doença aqui mencionada foi uma das dez pragas do Egito (Ex 9:9-11). Neste contexto é uma das ameaças divinas caso Israel não obedeça aos estatutos e mandamentos.

עֶפֶל (‘*ofel*) - tumor, hemorróidas. Ocorre aqui e mais 5 vezes em 1Sm 5 (vv.6,9,12); 6 (vv.4,5). O cognato árabe *afl* significa tumor, furúnculo no ânus ou na vulva¹⁷⁹. Em todos os casos em que a palavra aparece na Bíblia hebraica, é substituída pelo *Qere* טַחֹר, *tehor*.

טַחֹר (tehor) Tumor, hemorróida. Este radical não é encontrado em hebraico, mas significa ejetar em aramaico e fazer força ao evacuar. (BDB).

גָּרֵב – (garav) Coceira, sarna¹⁸⁰. Acadiano *garābu*, lepra.

No versículo analisado acima, assim como no versículo 22, as doenças não podem ser identificadas com certeza absoluta. O que se sabe é que todas estas doenças referem-se a doenças de pele.

Moshe Weinfeld¹⁸¹ chama a atenção de que Dt 28:27-30 possui uma série de ameaças com doenças praticamente iguais e em ordem quase idêntica às que aparecem no Tratados do Rei Esarhaddon com Baal de Tiro, das quais destacamos as seguintes passagens que o autor transcreve:

^{178 178} Harris, R L. *Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo : Edições Vida Nova, 1998:1546.

¹⁷⁹ Idem p.1151.

¹⁸⁰ Ibidem p.282.

¹⁸¹ Weinfeld, M. *Deuteronomy and the Deuteronomist School*. Eisenbrauns, Indiana, 1992: 117,118.

May Sin...the light of heaven and earth clothe you with leprosy; may he not order your entering into the presence of the gods or king.

May Shamash ...not render you a just judgment (not give you a reliable decision); may he deprive you of the sight of your eyes (so that) they will wander about in darkness.

May Ninurta ...fell you with his swift arrow; may he fill the steppe with your corpses; may he feed your flesh to the vulture (and) the jackal.

May Venus, the brightest of stars, make your wives lie in your enemy's lap while your eyes look at them.

Em Dt 28:28:

28:28 יִכְכֶּה יְהוָה בְּשִׁנְעוֹן וּבְעִרְוֹן וּבְתִמְהוֹן

לִבְבִי:

“ O SENHOR te ferirá de loucura, cegueira, e demência;”

No versículo 28, as doenças são loucura, cegueira e perturbação do espírito.¹⁸²

O termo para loucura, שִׁנְעוֹן (*shiga'on*) tem seu radical associado ao sentido básico de grito e de sons que os animais emitem como rugir, mugir, arrulhar ou como o radical assírio *šēgu* que significa uivar, bramar¹⁸³ Esse termo é utilizado aqui, em Zc 12:4 e 2Rs 9:20.

A cegueira, cujo termo עִרְוֹן (*ivaron*) ocorre somente aqui e em Zc 12:4. A cegueira tem sua origem, muitas vezes, atribuída à divindade de Israel como em Ex

¹⁸² A maldição da cegueira aparece também na Epopéia de Aqhat por causa de um assassinato. Wyatt, 1998 : 246ss.

¹⁸³ Harris, R L. *Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo : Edições Vida Nova, 1998: 1526

4:11. é também a própria divindade que cura o cego e restaura sua visão como lemos em Sl 146:8. Neste contexto é uma das maldições contra Israel caso violasse a aliança.

תִּמְהוֹן *(timahon)* cujo significado da raiz é ficar atônito, perplexo, confuso¹⁸⁴. Este substantivo ocorre somente aqui e em Zc 12:4, sendo que em ambas as ocorrências o vocábulo aparece associado a *shiga'on* –loucura e *'ivaron* – cegueira¹⁸⁵.

Finalmente, o versículo 35 refere-se a furúnculos malignos.

28:35 יִכָּחַ יְהוָה בְּשַׁחֲתִין רָע עַל־הַבְּרָכִים

וְעַל־הַשָּׁקִים אֲשֶׁר לֹא־תוּכַל לְהַרְפֹּא מִכָּף רִגְלֶךָ וְעַד קֶדְקֶדְךָ:

“ O Senhor te ferirá com furúnculos malignos nos joelhos e nas coxas, e não poderás sarar; tu os terás da planta dos pés ao alto da cabeça.”

Aqui temos referências a outras doenças de pele, diferentes do versículo 27, que afligirão o povo amaldiçoado pela divindade. Da mesma forma que no v.27, aqui também ocorre a expressão “não poderás sarar”. Como lemos em Weinfeld, a idéia de que uma doença não pode ser curada aparece em um texto de Ur, que o autor cita e que transcrevemos a seguir:

*...the father of the great gods make him bear leprosy [which cannot be healed], his great punishment”*¹⁸⁶

O ponto que nos interessa aqui é que, tanto nos tratados mesopotâmicos como na Bíblia Hebraica, a doença é incluída entre as maldições e é um instrumento divino de controle nos tratados ou, no caso de Israel, na aliança. A divindade de Israel lança pragas para subjugar os egípcios em Ex 7-10.

¹⁸⁴ Harris, R L. *Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo : Edições Vida Nova, 1998: 1644

¹⁸⁵ Idem p.1645

¹⁸⁶ Weinfeld, M. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Eisenbrauns, Indiana, 1992: 121

Ainda em Ex 23:25 a doença será afastada dos que servirem à divindade. Em Lv 26:14-16 a maldição da doença é explicitamente relacionada com a quebra da Aliança:

“Se não me escutardes e não puserdes em prática todos os meus mandamentos, se rejeitares as minhas leis, se tiverdes aversão aos meus costumes a ponto de não por em prática todos os meus mandamentos, quebrando assim a minha aliança, então eis o que farei: Mobilizarei contra vós, para apavorar-vos, o definhamento e a febre que esgotam a vista e acabam com a vida.”

O aspecto que diferencia Israel da Mesopotâmia no que se refere ao agente causador da doença é que, na Mesopotâmia, esses agentes são, como discutimos no primeiro capítulo, espíritos, deuses, fantasmas e espírito malignos como, por exemplo, Lamashtu e Ereshkigal. Em Israel, a doença é causada pela divindade e, geralmente, possui um aspecto punitivo. Se na Mesopotâmia existem diferentes agentes causadores da doença e da cura, em Israel o agente é o mesmo, ou seja, a divindade de Israel, como é claramente expresso em Dt 32:39. É esta mesma divindade, em Ex 15:26 declara: “Se ouvires atentamente a voz do Senhor, teu Deus, se fizeres o que é direito aos seus olhos, se prestares atenção aos seus mandamentos, se guardares todos os seus decretos, não te infligirei nenhuma moléstia que infligi ao Egito, pois eu sou o Senhor, que te curo”.¹⁸⁷

Os contextos em que estas duas falas divinas estão inseridas são extremamente importantes. Em Ex 15 temos o povo de Israel recém saído do Egito, país politeísta com larga tradição de práticas médicas. Aqui, Israel encontra-se no início de sua peregrinação, está somente no terceiro dia de caminhada quando a primeira dificuldade surge: falta de água doce, potável. As águas de Marah, como o próprio nome indica, são amargas e impróprias para beber. O povo se revolta. Logo após a “cura” das águas, a divindade fixa os estatutos e mandamentos (חֹק וּמִשְׁפָּט). É aqui que estes termos ocorrem pela primeira vez e, ainda, que a divindade de Israel é aclamada como a divindade “que cura”. A saúde do povo de Israel está condicionada à obediência aos estatutos e mandamentos, não sendo, portanto, uma promessa absoluta. A promessa recai na prevenção de doenças, especificamente as que afligiram os egípcios, não na cura dessas doenças.

¹⁸⁷ Ex 15:26.

Nenhum outro ser, humano ou divino¹⁸⁸, pode curar, a não ser como legítimo representante da divindade.

Em 2Rs 1:2,4, vemos Elias repreendendo Acazias por consultar outra divindade, que não a de Israel, para saber se ficará curado de suas feridas:

“Acazias, tendo caído da sacada de seu quarto-de-cima em Samaria, ficou gravemente ferido. Enviou, então, mensageiros, dizendo –lhes: “Ide consultar Baal-Zebub, deus de Eqrn, para saber se ficarei curado de minhas feridas! Então, o anjo do Senhor falou a Elias, o tishbita: “Levanta-te! Vai ao encontro dos mensageiros do rei de Samaria e dize-lhe: ‘Acaso não existe Deus em Israel, para que tenhais de consultar Baal-Zebub, o deus de Eqrn?’”

Já em Dt 32 temos o povo de Israel prestes a entrar em Canaã, também um país politeísta com algumas de suas divindades ligadas ao processo de cura como, por exemplo, El na Epopéia de Kirta.¹⁸⁹ Como aponta Propp nenhum ser, -humano ou divino, pode praticar a cura a não ser como representante da divindade¹⁹⁰. O profeta Elias condena Acazias por procurar a cura junto a Baal-Zebub.¹⁹¹ O profeta Jeremias em várias passagens debocha das práticas médicas.¹⁹² Há uma clara intenção do autor bíblico em se diferenciar, se afastar de concepções comuns ao mundo politeísta, inclusive, como aponta Propp, da estreita relação que havia entre medicina e magia.

Apesar de em Nm 23:23 lermos “Não há augúrio em Jacó, nem adivinhação em Israel” Balaam, Laban e Josef são mencionados em conexão com *naḥaš*¹⁹³ o que mostra que, provavelmente, havia a difusão de práticas mágicas e divinatórias enraizadas no meio popular. Ashley observa que os dois termos utilizados nesse versículo - *naḥaš* e *qesem* - referem-se a duas formas de descobrir a vontade divina, sendo que o primeiro seria através do uso de presságios¹⁹⁴. Levine esclarece que a proibição bíblica de atividades mágicas em Deuteronômio¹⁹⁵ relaciona lado a lado

¹⁸⁸ Propp, William H. *Exodus 1-18*. AB. Doubleday, 1999: 579

¹⁸⁹ Parker, Simon B. *The Pre-Biblical Narrative Tradition*. Atlanta, Scholar Press, 1989:172ss

¹⁹⁰ Propp, William H. *Exodus 1-18*. AB. Doubleday, 1999 : 579-80

¹⁹¹ 2Rs 1 : 2-4

¹⁹² Jr 8 :22 ; 17 :5,14 ; 46 :11 ;51 :8-9

¹⁹³ Nm 24 :1 ; Gn 30 :26 e Gn 44 :5,15

¹⁹⁴ Ashley, T. R. *The Book of Numbers*. NICOT. Eerdmans, 1993 :481

¹⁹⁵ Dt 18 :10-11

presságio, oráculo, adivinhação, magia, encantamentos, pois no Oriente Médio Antigo a magia era realizada através de vários rituais e diferentes técnicas¹⁹⁶. Em Levítico 19:26 e 2 Reis 17:17 e 21:6 a adivinhação é considerada ilegal e condenada. Todas as referências positivas à prática da cura na Bíblia Hebraica envolvem a divindade em si ou os seus profetas e sacerdotes como representantes legítimos da divindade¹⁹⁷. Ainda, segundo Propp, a medicina era duplamente suspeita em Israel, pois subtraía a soberania divina sobre a vida e a morte e, na Mesopotâmia, estava intimamente associada à magia. Sabemos que na Mesopotâmia o processo terapêutico, conduzido pelo *ashipu*, não se encontrava desvinculado de práticas mágicas e divinatórias. Esta relação da cura com a magia, como dissemos acima, pode ser a base para o estabelecimento de opções legítimas e ilegítimas para a cura e da firme rejeição de outros agentes de cura como os médicos¹⁹⁸.

Entre as opções legítimas encontram-se as orações¹⁹⁹, os músicos²⁰⁰, as parteiras²⁰¹ e a consulta aos profetas (que discutiremos com mais detalhes no terceiro capítulo), não para um diagnóstico preciso, mas para dizer se o paciente irá ou não viver²⁰².

4. Uma única divindade – a que fere e a que cura

Como dissemos no primeiro capítulo, na Mesopotâmia, os agentes da doença e da cura são distintos. A doença é vista como resultado do contato físico de um espírito maligno, espírito ou divindade, com o ser humano. Cabe ao *ashipu* “diagnosticar”, ou seja, identificar o agente causador da doença e, por meio de rituais mágicos, expulsá-lo livrando, assim, o paciente de sua aflição.

¹⁹⁶ Levine, Baruch A. *Numbers 21-36*. Anchor Bible. Doubleday, 2000 :162

¹⁹⁷ Propp, William H. *Exodus 1-18*. AB. Doubleday, 1999: 580.

Cf Gn 20: 7; Ex 23: 25-26; Nm 12:13;

¹⁹⁸ Ex 15 :26

¹⁹⁹ 2Rs20 : 3 ; Sl38

²⁰⁰ 1Sm 16 :14ss

²⁰¹ Ex 1 : 15ss, Gn 35 : 17 1Sm 4 : 20

²⁰² 2Rs 8 : 7-25

Como vimos no item anterior, o povo de Israel saiu de uma terra politeísta e encontra-se prestes a entrar em Canaã, também uma nação politeísta. Tanto o texto bíblico como as fontes extrabíblicas, principalmente o Ciclo de Baal, nos fornecem informações sobre o panteão canaanita. Os autores bíblicos se utilizam de diversas formas do material mítico canaanita. A abordagem mais comum²⁰³ é aproveitar o conteúdo mítico reorientando-o de acordo com a visão monoteísta e de acordo com o código da Aliança. Veremos brevemente como isso se dá em relação a *reshef*, o deus da guerra e da peste.

Ex 15:26, que já abordamos no item anterior, e Dt 32:39 são dois versículos-chave e fundamentais para a ideologia monoteísta de que a divindade – a que fere e a que cura – é a mesma diferentemente dos vizinhos politeístas: Egito e Canaã.

O contexto imediato deste versículo é o da despedida e morte de Moisés, e da investidura de Josué na condução do povo na entrada dos israelitas na terra de Canaã. Várias passagens são relevantes na construção desta idéia. No início de Êxodo, nos capítulos 3 e 4, durante uma teofania e imediatamente após a revelação do nome divino, a divindade de Israel inflige uma doença de pele em Moisés para, em seguida, ela mesma, curá-la. Como observa Propp, o episódio, anterior ao da cura de Moisés, do bastão que se torna serpente, não deve ser mera coincidência, pois no mundo antigo a serpente simboliza a cura²⁰⁴. Como exemplo temos também o episódio da serpente de bronze²⁰⁵. Como fonte extrabíblica temos uma tabuinha de Ugarit citada por Jack Sasson onde lemos:

*The Mare , daughter of the spring, daughter of [...] called out to Shapshu her mother , “Shapshu my mother! Bring a message to El [...].Here is my incantation (against) the bite of the snake that is venomous [...]. From the snake, let the charm remove – from it – lest him cast off venom*²⁰⁶

²⁰³ Sasson, J. M., 1995:2045-2046

²⁰⁴ Propp, William H. *Exodus 1-18*. AB. Doubleday, 1999 :209-210

Nm 21

²⁰⁶ Sasson, J, *Civilizations of the Ancient Near East*. 2vol. Hendrickson Publishers, 1995:2077.

No início do decálogo, Ex 20: 1-6, a proibição de possuir outras divindades e a de fazer estátuas e imagens, como observa Propp²⁰⁷ é uma forma de se diferenciar das práticas iconográficas largamente difundidas na Mesopotâmia²⁰⁷. O autor bíblico interpreta estas imagens como não somente como representação da divindade, mas como a própria divindade em si. Propp observa ainda, que em Dt 27, imediatamente antes da entrada em Canaã, também uma terra politeísta, a primeira maldição é contra aquele que fabricar um ídolo ou uma estátua.

Em Dt 32:24, observa Brown, o termo *rešef* aparece de forma “desmitologizada”, como um substantivo comum, não como nome próprio²⁰⁸. Já William Fulco, em seu estudo sobre o deus canaanita *rešef* observa que, se o termo fosse traduzido como nome próprio, poderia ser considerado um espírito maligno, nos mesmos moldes que os espíritos malignos mesopotâmicos causadores de doenças²⁰⁹. Embora no hebraico bíblico *rešep* seja um nome comum que significa peste, praga ou mesmo chama, labareda (do radical *ršp*, queimar), em última instância, afirma Fulco, pode ser associado ao deus canaanita da praga e da pestilência.

Assim podemos, a partir dos dados acima concluir que a divindade responsável pela doença e cura é a divindade de Israel, pois como lemos em Ex 23:25-26: “Servireis ao SENHOR, vosso Deus, e ele abençoará o vosso pão e a vossa água; e tirará do vosso meio as enfermidades. Na tua terra, não haverá mulher que aborte, nem estéril; completarei o número dos teus dias.”

Se os israelitas adorarem somente a divindade de Israel, então a sua benção recairá sobre seus alimentos, bebidas, a doença será removida, haverá longevidade e não haverá infertilidade. A partir disto podemos inferir que as preocupações básicas são: suprimentos alimentares, saúde, longevidade, capacidade reprodutiva. É, pois no contexto da aniquilação dos deuses canaanitas/ e da adoração à divindade de Israel que é prometida a remoção de toda a doença.

²⁰⁷ Propp, William H. *Exodus 1-18*. AB. Doubleday, 1999:167-168

²⁰⁸ Brawn, M.L, *Israel's Divine Healer*. Michigan: Zondervan 1995:88-89.

²⁰⁹ Fulco, W., *The canaanite god Rese*. American oriental Society, Connecticut, 1976:56,57

Doenças incuráveis também são invocadas como penalidades à quebra da aliança e, no contexto da Mesopotâmia, à quebra dos termos dos tratados como os exemplos a seguir:

No epílogo do Código de Hamurabi lemos:

*Que Ninkarrak, a filha de Anum, aquela que fala em meu favor na Ekur, lhe faça surgir em seus membros uma doença grave, um asakkum funesto, uma ferida dolorosa que não pode ser curada, cuja natureza o médico não conhece, que não pode ser acalmada com ligaduras, que, como a mordida da morte, não pode ser afastada, e que ele não cesse de lamentar a sua virilidade até que a sua vida termine!*²¹⁰

Num tratado de Esarhaddon²¹¹, aquele que mudar, negligenciar, transgredir as palavras deste tratado:

May Sin, the luminary of heaven and earth, clothe you in leprosy and (thus) not permit you to enter the presence of god and king (...). May Zarpanitu, who grants offspring and descendants, eradicate your offspring and descendants from the land.(...) May Gula, the great physician, put illness and weariness [into your hearts], and unhealing sore in your body, so that you bathe in [your own blood] as if in water.

Doenças fatais são vistas como maldições pela desobediência à aliança como lemos em Lv 26:14-16: “Mas, se me não ouvirdes e não cumprirdes todos estes mandamentos; se rejeitardes os meus estatutos, e a vossa alma se aborrecer dos meus

²¹⁰ Bouzon, Emanuel. *O Código de Hammurabi*. Petrópolis: Vozes, 1986:226-227

²¹¹ ANET 538

juízos, a ponto de não cumprir todos os meus mandamentos, e violardes a minha aliança, então, eu vos farei isto: porei sobre vós terror, a tísica e a febre ardente, que fazem desaparecer o lustre dos olhos e definhar a vida; e semeareis debalde a vossa semente, porque os vossos inimigos a comerão.” E, mais adiante nos vv. 24 e 25: “eu também serei contrário a vós outros e eu mesmo vos ferirei sete vezes mais por causa dos vossos pecados. Trarei sobre vós a espada vingadora da minha aliança; e, então, quando vos ajuntardes nas vossas cidades, enviarei a peste para o meio de vós, e sereis entregues na mão do inimigo.”

5. *A cura como reversão da Esterilidade*

A cura por intervenção direta da própria divindade no livro de Gênesis ocorre em quatro momentos: a cura de Sara, a cura das mulheres da casa de Abimelek, a de Rebeca e a de Raquel²¹². Todos estes casos tratam de reversão da esterilidade. Como observa Brown²¹³, Em duas passagens bíblicas temos um paralelo entre ausência de doença e remoção da esterilidade. São elas: Ex 23:25-26: “ Se servides ao Senhor, vosso Deus, ele abençoará teu pão e tua água. E afastarei de ti a doença. Em tua terra não haverá mulher que aborte ou seja estéril.” e Dt 7:14-15: “Serás abençoado mais que todos os povos, não haverá esterilidade em ti, nem para os homens, nem para as mulheres, nem para o teu gado. O Senhor afastará de ti todas as doenças e todas as funestas epidemias do Egito...” Portanto a remoção da esterilidade é, também de certa forma, uma cura.

Se esterilidade e infertilidade são maldições ligadas à desobediência à aliança, a fertilidade é uma benção para os que são leais com a aliança. Ter uma criança, principalmente após um longo período de esterilidade é reconhecidamente uma benção e um presente da divindade ou como reposta direta a uma oração²¹⁴.

²¹² Gn 18:11-14; 21:1-2; 20: 17-18; 25:21; 30:32.

²¹³ Brown, Michael L. *Israel's Divine Healer*. Michigan: Zondervan, 1995: 86

²¹⁴ Por ex. Gn 24:35-36; 30:6

Veremos os casos das matriarcas estéreis.

A esterilidade das matriarcas de Israel Sara, Rebeca e Raquel, não é fruto de uma maldição, sendo, portanto, imotivada, se configurando apenas como um fato desfavorável.

Como observa Chwartz o termo utilizado para se referir à esterilidade em relação às três matriarcas é o mesmo – ‘*aqarah*. Já a reversão desta condição, mesmo sendo todas às vezes por ação divina, se diferencia de uma matriarca a outra²¹⁵. A esterilidade de Sara é revertida somente pela palavra divina como uma promessa a Abraão de uma descendência numerosa²¹⁶. A idade avançada de Sara e a constatação de que ela não mais menstrua servem como indicadores de que a divindade, e somente ela, é a responsável direta pela reversão da esterilidade e, conseqüentemente, do nascimento de Isaac.

A esterilidade de Rebeca é revertida pela divindade como resposta a um apelo de Isaac²¹⁷, enquanto que a de Raquel é revertida por ação divina direta, o que sugere a expressão utilizada “abrir o útero”²¹⁸. Raquel, depois que sua irmã Lea gerou vários filhos a Jacó, implora a Jacó “Dá-me filhos, ou eu morro!”²¹⁹. A resposta de Jacó, “Acaso eu estou no lugar de Deus?”²²⁰, é mais um indicativo na crença de que a divindade é a única responsável pela possibilidade da concepção, ou seja, pela reversão da esterilidade.

6. Longevidade pessoal e nacional

Tanto na Mesopotâmia como na Bíblia hebraica o tema da longevidade, pessoal ou nacional, aparecem como bênção à fidelidade à divindade.

²¹⁵ Chwartz, Suzana. *Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Humanitas, 2004: 27

²¹⁶ Idem p. 132

²¹⁷ Temos um exemplo parecido na Epopéia de Aqhat onde é Danel quem pede à divindade El que sua esposa possa lhe dar um descendente. Após este apelo, nasce Aqhat. (Parker, S. 1997: 55-57)

²¹⁸ Chwartz, Suzana. *Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Humanitas, 2004: 112-113, 132

²¹⁹ Gn 30: 1

²²⁰ Gn 30:2

Temos na Mesopotâmia vários exemplos de bênçãos e orações pela longevidade dos reis como observa Shalom Paul:

*I will make your days long like the sun for you;" "May he establish my dynasty like the heavens and the earth; (May the gods) determine for him life as eternal as the moon and the sun." "May (the gods Zababa and Ishtar) grant him as a gift, bestow upon him as a present, good health and life which are as eternal as the moon and the sun."*²²¹

Na carta de Nabonidus²²² temos também a longevidade como tema:

*[Letter of Madalnu-ahhe-iddin, LrTbgSi-Marduk, and Balrifu to Nabii-ah-iddin our lord. Daily do we pray to Bel, Nabii, the Lady-of-Uruk, and Nanaya on behalf of our lord for (his) life, longevity, good spirits, good health, (and) royal and divine favor*²²³.

Na inscrição de Nerab lemos:

*Because of my righteousness before him, he gave me a good name and prolonged my days*²²⁴.

Em uma inscrição fenícia do Rei Yahimilk que é datada por volta de 950 a.e.c. lemos:

²²¹ Paul, S. *Psalm 72:5 - A Traditional Blessing for the Long Life of the King*. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 31, No. 4. 1972: 351-355.

²²² Beaulieu, *An Episode in the Fall of Babylon to the Persians*. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 52, No. 4. 1993: 241-261 e *ANET* 561

²²³ Idem p. 249

²²⁴ *ANET* 661

*May Baal/Master of Heavens and Baala[t]/Mistress of Byblos/Gubal and the assembly of holy gods of Byblos/Gubal prolong the days of Yahimilk and his years over Byblos/Gubal...*²²⁵

Temos outros exemplos como a inscrição de Tell Siran datada aproximadamente de 600 a.e.c que diz:

*May the produce of Amminadab king of the Ammonites, (...) cause rejoicing and gladness for many days (to come) and in years.*²²⁶

Ainda, para finalizar, citaremos a inscrição de Kuntilet Ajrud diz:

*[...May] he prolong (their) days, and be satisfied [...] Yahweh of the Teman has dealt favorably [with...]*²²⁷

Na Bíblia Hebraica o tema da longevidade aparece já nos primeiros capítulos de Gênesis. A influência das epopéias mesopotâmicas inclui o relato da criação, o jardim primordial e a longevidade dos patriarcas antediluvianos. Como aponta Hartman há similaridades temáticas e formais entre Gênesis 5 e a Lista de Reis Sumerianos. A longevidade humana antediluviana ultrapassa os 900 anos enquanto que a pós-diluviana diminui bastante, mas ainda é notável²²⁸.

“Prolongar os dias sobre a terra” é uma bênção da divindade aos que guardam as leis e os mandamentos como podemos ver em inúmeras passagens.²²⁹

²²⁵ COS 2.29

²²⁶ COS 2.25

²²⁷ COS 2.47C

²²⁸ Hartman, T. *Some Thoughts on the Sumerian King List and Genesis 5 and 11b*. Journal of Biblical Literature, Vol. 91, No. 1 1972: 25-32.

²²⁹ Gn 15:5 ; 24:1; 25:8; 35:29; Dt 4:40; 5:33; 6:2; 11: 9; 17:20; 22:7; 25:15; 30:18; 30:20; 32:47

Em Gn 15:15 foi garantido a Abraão (ainda Abrão) que ele seria sepultado após uma feliz velhice. Em Gn 35:29, Isaac morreu e foi sepultado “idoso e acumulado de dias”.

A partir do decálogo, a longevidade, tanto pessoal como nacional, está sempre condicionada à obediência à Aliança. Em Ex 20:12 (e Dt 5:6) honrar pai e mãe é condição *sine qua non* para uma vida longa: “Honra teu pai e tua mãe, a fim de que teus dias se prolonguem sobre a terra que o Senhor, teu Deus, te dá.”

Uma vida longa, sem doença e sem esterilidade, é prometida àquele que servir à divindade de Israel não se prostrando diante de outros deuses como podemos ler em Ex 23: 25,26: “Se servirdes ao Senhor, vosso Deus, ele abençoará teu pão e tua água. E afastarei de ti a doença.²⁶ Em tua terra não haverá mulher que aborte ou seja estéril. Eu te darei toda a tua parte de dias”

Em Lv 18:5 lemos que quem põe em prática as leis e os costumes divinos terá vida e em Dt 5:33 “Andareis sempre pelo caminho que o Senhor vosso Deus prescreveu, a fim de que permaneçais em vida, sejais felizes e prolongueis vossos dias na terra da qual ides tomar posse.”²³⁰

Com estes exemplos podemos concluir que uma vida longa é uma das bênçãos básicas, principais da aliança e que, portanto, morte prematura é uma terrível maldição.

7. Conclusão

A divindade de Israel, de forma similar à divindades mesopotâmicas, é retratada pelo autor bíblico como o agente causador da doença. A doença é utilizada pela divindade como um instrumento para reforçar e perpetuar a aliança feita com os humanos. A aliança, assim como os tratados do Oriente Médio Antigo, garante saúde,

²³⁰ Cf. também Dt 4: 1, 4, 40; 11:8-9,21; 22:7; 25:15.

fertilidade e longevidade aos que aderirem a seus termos. Aos transgressores, resta a doença, a morte prematura, a fome e a infertilidade.

Como vimos, em Dt 28 a maldição da doença é restrita somente aos transgressores da aliança.

Na Mesopotâmia, a causa da doença é a transgressão a um tratado, mas também, afirma Avalos, pode ser causada por uma série de fatores que envolvem diversos interesses divinos²³¹ que não estejam necessariamente relacionados à questão da lealdade dos homens.

Nas passagens analisadas no Pentateuco, não há referência a procedimentos médicos, aplicação de medicamentos e nem a indicação do local de cura. Quanto a este último, podemos inferir que o principal local de tratamento/cura de um doente seja a própria casa deste. Exemplos que veremos nos Livros Históricos, como os de Amnon e Tamar, o do filho de David com Bath-Sheba, a história do filho da viúva e do filho da shunamita, reforçam a suposição de que, também no período patriarcal, a casa seja o local de tratamento e recuperação do doente.

Para o caso de lepra, (*tsara't*), há indícios de que o doente, além de não poder adentrar no templo, era isolado também da comunidade. No livro de Crônicas lemos: “O rei Ozias ficou leproso até o dia de sua morte. Como leproso, teve de morar separado numa casa, pois estava excluído da Casa do Senhor...” (2 Cr 20:21).

A lepra, para o autor do livro de Levítico, era vista como uma das doenças que causavam impureza ritual e que impediam o doente de entrar no templo. Também na Mesopotâmia, a pessoa que estivesse com *saharshubbu*, doença similar à *tsara't* bíblica, era excluída da comunidade.

No Pentateuco, os relatos de cura são, em sua maioria, relacionados ao processo de reversão da esterilidade e retratam a divindade agindo diretamente para a cura do “paciente” sem intervenção ou intermediação profética.

Nos Livros Históricos veremos uma mudança de perspectiva importante. A cura continuará vindo diretamente da divindade, mas haverá um novo elemento no processo que é a participação do profeta.

²³¹ Avalos, H. *Illness And Health Care In The Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Scholar Press, 1995:242-243.

Capítulo 3 – Doença e cura nos livros históricos

1. Introdução

Nos Livros Históricos, ou seja, de Josué a II Reis, reencontraremos alguns dos motivos que apareceram no Pentateuco tais como a reversão da esterilidade, a benção da fertilidade e a doença como maldição pelas transgressões aos estatutos e às leis.

O tema da divindade de Israel revertendo o estado de esterilidade reaparece em Jz 13, em relação à mãe de Sanção e em 1 Sm 1 em relação à Ana, mãe de Samuel²³². O tema da vida longa e saudável é encontrado em várias passagens dentre as quais destacamos a de 1Rs 3:14: “ Se, como David, seu pai, andares pelos meus caminhos, observando minhas leis e mandamentos, prolongarei tua vida.”

Analisaremos as ocorrências, relevantes ao nosso objeto de estudo, das raízes *hlh*, *nkhh*, *Ngf* e *rp'* e, após o levantamento das ocorrências, veremos que também, nos Livros Históricos, doença é vista como punição a transgressões embora, em algumas passagens, haja percepção da doença como consequência direta de causas naturais.

Estudaremos ainda quatro relatos de cura física milagrosa, que ocorrem pela intervenção direta dos profetas Elias, Eliseu e Isaías que, na interpretação de Brown, são únicos na medida em que não seguem o motivo recorrente da doença como resultado direto da desobediência e sua consequente cura pelo arrependimento²³³. A doença, aqui, afirma Brown, não é descrita como um resultado específico do pecado ou como um ato de julgamento divino. A ressurreição ou cura dá-se como resultado da intercessão profética ou mesmo como resultado da súplica do doente.

²³² Cf. Jz 13; 1Sm 1-2

²³³ Brown, Michael L. *Israel's Divine Healer*. Michigan: Zondervan, 1995:105

2. Os radicais hebraicos *hlh*, *nhh*, *ngf* e *rp'* nos livros históricos.

Observações gerais sobre esses radicais foram tecidas no capítulo anterior. Passaremos agora a fazer um levantamento e análise das principais ocorrências desses radicais nos livros históricos.

2.1 - O radical hebraico *hlh*

Jz 16:7 וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ שְׁמֹשׁוֹן אִם־יֹאסְרֵנִי בְּשִׁבְעָה

יִתְּרִים לַחַיִּים אֲשֶׁר לֹא־חָרְבוּ וְחַלִּיתִי וְהָיִיתִי כְּאַחֵר הָאָדָם:

“ Sanção lhe disse:”Se eu fosse amarrado com sete cordas de arco novas, ainda não secadas, eu me tornaria fraco e seria semelhante a qualquer homem.”

Jz 16:17 וַיִּגְדֹּלָהּ אֶת־כָּל־לְבָבוֹ וַיֹּאמֶר לָהּ מוֹרָהּ

לֹא־עָלָה עַל־רֹאשִׁי כִּי־נִזִּיר אֱלֹהִים אֲנִי מִבֶּטֶן אִמִּי

אִם־גִּלַּחְתִּי וְסָר מִמֶּנִּי כָחִי וְחַלִּיתִי וְהָיִיתִי כְּכָל־הָאָדָם:

“ abriu o coração e lhe disse: “A navalha jamais passou sobre minha cabeça , porque eu sou consagrado a Deus desde o seio de minha mãe. Se meu cabelo fosse cortado, então minha força se afastaria para longe de mim, eu me tornaria fraco e seria semelhante a todos os homens.”

Como observa Niditch, cabelos longos parecem ter sido um atributo do guerreiro na Bíblia hebraica como o relato em Jz 5:2 sugere²³⁴. O cabelo marca e define a identidade de uma pessoa como membro de um determinado grupo em oposição a outros grupos. Sabe-se que os filisteus são retratados na iconografia da Idade de Ferro I como homens sem barba e com os cabelos bem curtos, ao contrário dos israelitas que são retratados com barba.

Cabelo é parte do corpo, tem vida e pode ser facilmente separado do corpo sem dor. Aqui, os cabelos estão diretamente ligados ao *status* de Sansão como nazireu. Para ser nazireu, consagrado à divindade, uma das exigências é de jamais cortar o cabelo, bem como não beber vinho²³⁵. O ato de cortar o cabelo reduz Sanção à condição de um simples humano como nos demonstra o versículo 20- “E disse ela: Os filisteus vêm sobre ti, Sansão! Tendo ele despertado do seu sono, disse consigo mesmo: Sairei ainda esta vez como dantes e me livrarei; porque ele não sabia ainda que já o SENHOR se tinha retirado dele.”, - a divindade havia se afastado, se retirado de Sanção. O radical *hlh* (וְחָלִיתִי) aqui significa, portanto, a perda da força sobre-humana (“... então me enfraqueceria, e seria como qualquer outro homem”) pelo afastamento da divindade devido ao descumprimento de um dos requisitos fundamentais do nazirato.

Em 1 Sm 19:14

1 Sm 19:14 וַיִּשְׁלַח שָׁאוּל מַלְאָכִים לִקְחַת אֶת-דָּוִד

וַתֹּאמֶר חֵלָה הוּא: פ

“Saul enviou mensageiros para se apoderar de David. Mikal disse. “Ele está doente”

Saul tenta matar Davi, quando um *mau espírito vindo da parte da divindade* de Israel se apossa dele. Aqui é relevante observar que o autor bíblico procura deixar claro

²³⁴ Niditch, Susan. *Judges, a Commentary*. Westminster, John Knox, 2008: 144-146 ; 167-171.

²³⁵ Cf Nm 6 :5

que o mau espírito não é uma entidade autônoma, mas advém da própria divindade de Israel.

Após este incidente, Davi foge e é perseguido por emissários de Saul. Mikal o salva fazendo-o descer pela janela²³⁶ e colocando em seu lugar, na cama, um ídolo (terafim). Quando os mensageiros de Saul chegam, Mikal os engana dizendo que Davi está doente. Evidentemente que a desculpa da doença, neste episódio, é a forma que Mikal encontrou para salvar Davi. Interessante é a referência aos terafim. Como sugere a leitura de 1Sm 15:23, 2 RS 23:24 e Ez 21:21 os terafim teriam a função básica de adivinhação, embora aqui não pareça ser este caso. Observamos ainda que a colocação do terafim na cama, no lugar de Davi, nos leva a inferir que este objeto teria o tamanho de uma pessoa, no entanto, em Gn 31:34 são descritos como objetos pequenos suficientes para serem escondidos numa sela.

Em 1Sm 22:8:

1 Sm 22:8 כִּי קִשְׁרָתָם כָּלְכָם עָלַי וְאִין־גִּלָּה אֶת־אֲזִנִּי
בְּכֶרֶת־בְּנֵי עַם־בֶּן־יִשָּׁי וְאִין־חִלָּה מִכֶּם עָלַי וְגִלָּה אֶת־אֲזִנִּי
כִּי הָקִים בְּנֵי אֶת־עַבְדִּי עָלַי לְאַרְבַּ כַּיּוֹם הַזֶּה: ס

“ para terdes, todos vós, conspirado contra mim? Ninguém me informa quando meu filho pactua com o filho de Jessé, nenhum de vós se preocupa comigo , ninguém me revela que meu filho instigou meu servo contra mim, para que ele me arme emboscadas, como ocorre no dia de hoje.”

Saul, agora totalmente tomado pelo medo e pela superstição, manda matar todos os sacerdotes de Nob. Saul encontra-se sentado num altar, no alto de uma colina, embaixo de uma árvore (אֲשֵׁל -traduzida na Bíblia de Jerusalém por tamargueira)²³⁷ e dirige-se a seus oficiais demonstrando que sua suspeição chegou ao extremo, cobrando deles o porquê de não ter sido informado sobre a aliança de Jônatas com Davi.

²³⁶ Assim como Rahab ajudou os espiões escaparem (Js 2 :15)

²³⁷ Em 1 Sm 31:13 a mesma expressão – debaixo de uma árvore ou debaixo de uma tamargueira – é utilizada por ocasião do sepultamento de Saul.

Ironicamente Saul afirma que nenhum dos presentes deve ter compaixão, se condoer ou se preocupar com ele. O verbo utilizado é *hlh* que possui o significado, nesta passagem, de preocupação, compaixão.

Em 1 Sm 30:13:

1 Sm 30:13 וַיֹּאמֶר לוֹ דָּוִד לְמִי־אַתָּה וְאִי מִזֶּה אַתָּה
וַיֹּאמֶר נַעַר מִצְרַיִם אֲנִי עֶבֶד לְאִישׁ עַמְלֹקִי וַיַּעֲזֹבֵנִי אֲדֹנִי
כִּי חָלִיתִי הַיּוֹם שְׁלֹשָׁה:

“David lhe disse: “A quem pertences e de onde vens?”. Ele respondeu: “Sou um jovem egípcio, escravo de um amalequita. Meu amo me abandonou, há três dias atrás, doente.”

Davi encontra um escravo egípcio que foi abandonado por seu senhor amalecita por estar doente. Como havia três dias que não comia, Davi lhe dá pão, água, um pouco de torta (ou massa) de figo e uvas passas²³⁸. O escravo melhora e recobra suas forças.

Em um texto ugarítico que trata de procedimentos veterinários para o bem estar e saúde para cavalos, a pasta de figo e as uvas passas são citadas como “remédios” para o tratamento de cavalos:

*<Or> if <a horse> yr'as and ykhp incessantly, old fig-cakes and old raisins and flour of groats should be pulverized together, and it (the remedy) should (then) be poured into his nose*²³⁹.

²³⁸ 1Sm 30:12

²³⁹ COS 1.106

Em 2 Rs 20:7 lemos “Disse mais Isaías: Tomai uma pasta de figos; tomaram-na e a puseram sobre a úlcera; e ele recuperou a saúde.”²⁴⁰ Aqui temos um outro exemplo de cura por aplicação direta de uma pasta de figos na úlcera do rei Ezequias.

Os próximos três exemplos referem-se a Amnon, filho de Davi:

2 Sm 13:2 וַיֵּצֵר לְאַמְנוֹן לְהַתְחַלֹּת בְּעַבְדּוֹ תָמָר אֲחֹתוֹ
כִּי בְתוּלָה הִיא וַיִּפְלֵא בְּעֵינָיו אַמְנוֹן לַעֲשׂוֹת לָהּ מְאוֹמָה:

“ Atormentava-se Amnon a ponto de adoecer por sua irmã Tamar, pois ela era virgem, e, aos olhos de Amnon, parecia difícilimo conseguir dela alguma coisa.”

2 Sm 13:5 וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוֹנָדָב שֹׁכֵב עַל-מִשְׁכַּבְּךָ וְהַתְחַל
וּבֹא אֲבִיךָ לִרְאוֹתְךָ וְאָמַרְתָּ אֵלָיו תָּבֹא נָא תָמָר אֲחֹתִי
וְתַבְרִנִי לֶחֶם וְעָשְׂתָה לְעֵינַי אֶת-הַבְּרִיָּה לְמַעַן אֲשֶׁר אֶרְאֶה
וְאֶכְלָתִי מִיָּדָה:

“ Ionadab lhe disse: “Deita-te em tua cama e finge-te doente. Quando teu pai vier te ver, tu lhe dirás: “Permite que minha irmã, Tamar, venha me dar de comer. Que ela prepare o alimento à minha vista, para que eu veja; que ela mesma me sirva, e eu comerei””

2 Sm 13:6 וַיִּשְׁכַּב אַמְנוֹן וַיִּתְחַל וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ לִרְאוֹתוֹ

²⁴⁰ Cf também Is 38 :21

וַיֹּאמֶר אֲמֹנֹן אֶל־הַמֶּלֶךְ תָּבוֹא־נָא תָמַר אֲחֹתִי וְתִלְבֹּב
לְעֵינַי שְׁתֵּי לֶבְבוֹת וְאַבְרָה מִיָּדָהּ:

“ Amnon se deitou e fingiu-se doente. O rei veio vê-lo e Amnon disse ao rei: “ Permite que minha irmã, Tamar, venha preparar à minha vista duas tortas; que ela me sirva, e eu comerei. ”

A doença, ou, neste caso, o fingimento da doença, encontra-se inserido numa história de premeditação de estupro incestuoso violando, desta forma, um tabu. *Nebalah*²⁴¹ é o termo usado especialmente para um desvio de conduta de ordem sexual incluindo rapto²⁴², declaração de um noivo a respeito da castidade da esposa²⁴³ e adultério²⁴⁴.

No v. 6, McCarter observa que Amnon pede duas tortas (*levivot*) que parecem ser comidas tradicionalmente oferecidas a pessoas doentes²⁴⁵.

O ato incestuoso de Amnon termina de forma trágica com seu assassinato.

Os dois versículos a seguir fazem referência à doença e morte do filho rei Jeroboão, Abias:

1 Rs 14:1 בָּעֵת הַהִיא חָלָה אֲבִיָּה בֶן־יִרְבֵּעַם:

“ Naquele tempo, Abiá, filho de Jeroboão, adoeceu.”.

1 Rs 14:5 וַיְהִי־נָא אָמַר אֶל־אֲחִיהִי הִנֵּה אִשָּׁת יִרְבֵּעַם

בָּאָה לְדֹרֶשׁ דָּבָר מֵעַמֻּקֵּי אֶל־בְּנֵהּ כִּי־חָלָה הִוא כְּזָה וְכָזָה

²⁴¹ Harris, R L. *Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo : Edições Vida Nova, 1998: 910-911

²⁴² Jz 20:6,10

²⁴³ Dt 22:21

²⁴⁴ Jr 29:23

²⁴⁵ McCarter, P.K. *II Samuel*. A.B. Doubleday, 1984: 322

תְּדַבֵּר אֵלַיָּה וַיְהִי כְּבֹאֶה וְהָיָא מִתְנַפְרָה:

“ O Senhor dissera a Ahiá: “Eis que a mulher de Jeroboão está a caminho, para encontrar contigo uma palavra a respeito de seu filho doente.”

O autor bíblico retrata o rei Jeroboão como idólatra cuja reforma que promoveu baseava-se em três elementos condenáveis: imagens (fez dois bezerros de ouro), templos de lugares altos e celebrações. A doença e morte do filho de Jeroboão são as primeiras punições anunciadas ao rei pela divindade de Israel por causa da conduta do mesmo. Jeroboão é acusado de ter edificado estátuas de outros deuses, em violação ao primeiro mandamento e é acusado, também, de ter feito postes sagrados.

Além da doença e morte de seu filho Abias, a divindade de Israel anuncia que uma desgraça maior ainda recairá sobre a casa deste rei, pois todos os varões serão eliminados. Aqueles que morrerem na cidade serão devorados pelos cães e aqueles outros que morrerem no campo serão comidos pelas aves do céu. Essas mesmas punições são encontradas em 1Rs 16:4: “Todo membro da casa de Baeshá que morrer na cidade será comido pelos cães, e todo membro de sua casa que morrer no campo será comido pelas aves” e em 1Rs 21:24: “ Todo membro da casa de Acab que morrer na cidade será comido pelos cães, e todo membro que morrer no campo será comido pelas aves do céu.” .

Hector Avalos, em um artigo sobre doença em Israel, observa que próximo a Ashkelon foi descoberto uns dos maiores cemitérios de cães da antiguidade. Para ele o cão pode ser associado a rituais de cura e de higienização²⁴⁶. O mesmo autor, em seu livro afirma que a conexão da deusa mesopotâmica da cura Gula com cães é muito antiga. A divindade é vista como um cão e, no reinado de Enlil-bani, no séc. XIX a.e.c., há menção à construção da “casa do cão”, que seria uma referência ao templo de Ninisina (outro nome de Gula) em Isin²⁴⁷. O autor observa também que o outro nome pelo qual Gula é conhecida, Bau, pode ser derivado do som do latido de cães.

²⁴⁶ Johston, Sara I. 460

²⁴⁷ Avalos, H. *Illness And Health Care In The Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Scholar Press, 1995:111-112.

Observamos que em um dos tratados do rei Esarhaddon²⁴⁸ encontra-se a seguinte ameaça:

May Ninurta, leader of the gods, fell you with his fierce arrow, and fill the plain with your corpses, give your flesh to eagles and vultures to feed upon.

Em 1 Rs 15:23:

1 Rs 15:23 כָּל-דְּבָרֵי-אָסָא וְכָל-גְּבוּרָתוֹ וְכָל-אֲשֶׁר
עָשָׂה וְהָעָרִים אֲשֶׁר בָּנָה הִלְאֵהֶנָּה כְּתוּבִים עַל-סֵפֶר דְּבָרֵי
הַיָּמִים לְמַלְכֵי יִהוּדָה רַק לֹעֵת זְקֵנָתוֹ חָלָה אֶת-רִגְלָיו:

“ Todos os demais atos de Asá, todos os seus grandes feitos, tudo que fez, as cidades que construiu, tudo isso não está escrito nos Anais dos reis de Judá, salvo que em sua velhice foi acometido de uma doença nos pés?.”

O rei Asá é avaliado aqui de forma positiva pelo autor bíblico que expressa, de forma clara, que este rei foi fiel ao culto da divindade de Israel. É enfatizado que Asá aboliu os ídolos que seus pais haviam feito e que expulsou os hieródulos. Aparentemente o redator não julga a doença nos pés de Asá como uma forma de punição enviada pela divindade de Israel. No entanto, a nosso ver, no v.14 há uma ressalva significativa de que os altares não desapareceram e nesta informação poderia haver uma justificativa ou mesmo uma possível causa que justificasse a doença que acometeu o Rei Asá. É interessante registrar que redator cronista apresenta uma versão diferente onde acrescenta uma dura crítica ao rei Asá pelo fato de ele ter procurado médicos ao invés de recorrer diretamente à divindade de Israel²⁴⁹.

²⁴⁸ ANET 538

²⁴⁹ 2Cr 16:12

Cogan observa que nos Livros dos Reis há referência a doenças somente em relação aos reis Azarias, Ezequias e Asá²⁵⁰. Em relação a este último parece haver uma estreita relação entre a doença nos pés e sua morte. Ainda, seguindo Cogan, a referência a esta doença poderia ser explicada levando-se em conta a raridade da doença mencionada.

Há, em um texto babilônico, referência à morte do rei Amar-Sin de Ur em função de uma doença nos pés apesar de este rei ter sido ferido por um boi como podemos ler a seguir:

Amar-Sin, his son, changed the offerings of large ox[en] and sheep of the New Year festival in Esagila. It was foretold (he would die) from goring by an ox, but he died from the “bite” of his shoe²⁵¹.

O próximo versículo será discutido em detalhes no item em que analisaremos o episódio em que é relatada a ressurreição do filho da viúva.

1 Rs 17:17 וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה חָלָה בֶן-הָאִשָּׁה

בְּעֵלְתָּ הַבַּיִת וַיְהִי חָלִיוֹ חֲזָק מְאֹד עַד אֲשֶׁר לֹא-נִוְתְּרָה-בּוֹ

נִשְׁמָה:

“ Eis o que sucedeu após estes acontecimentos: o filho daquela mulher, dona da casa, adoeceu. Sua moléstia foi tão violenta que já nem sequer respirava.”

Em 1RS 22:34:

²⁵⁰ Cogan, Mordechai. *I Kings*. AB 10. Doubleday, 2001:402,403

²⁵¹ COS 1.138. A nota 8 (p.470) esclarece que a doença deste rei é conhecida também de outras fontes e que deve ter sido uma espécie de gangrena causada pelos sapatos apertados.

1 Rs 22:34 וַאִישׁ מִשָּׁדָד בִּקְשָׁה לְתַמּוֹ וַיִּכֶּה אֶת־מֶלֶךְ

יִשְׂרָאֵל בֵּין הַדְּבָקִים וּבֵין הַשָּׁרִיץ וַיֹּאמֶר לְרַכְּבוֹ הֶפֶךְ יָדָךְ

וְהוֹצֵאֲנִי מִן־הַמַּחֲנֶה כִּי הִחֲלִיתִי:

“ Mas um homem retesando o seu arco, feriu o rei de Israel entre as peças da couraça. O rei disse ao condutor de seu carro: “Volta a rédea e leva-me para fora do campo de batalha, porque estou ferido.”

A história do Rei Acab começa a ser narrada no capítulo 16 do livro de 1 Reis, onde Acab é descrito como tendo feito “mal ao Senhor, mais do que todos os seus antecessores. Erigiu um altar e prestou culto a Baal, ergueu o poste sagrado “e continuou a agir de maneira a irritar o Senhor.”²⁵². Ainda, por causa do sucesso do plano de Jezebel de matar Nabot, o rei Acab tomou posse de suas vinhas, violando, desta forma as leis de herança da terra. A divindade de Israel o amaldiçoa predizendo que no mesmo lugar em que os cães lamberam o sangue de Nabot, o sangue do rei também será lambido.

O rei Acab é ferido acidentalmente na batalha de Ramot Guilead. Ele solicita ao condutor que o leve para fora do campo de batalha, pois encontra-se ferido. Mas pela intensidade da batalha não é possível retirar o rei do local e ele morre ao final do dia. Seu corpo é levado para Samaria e enterrado.

Em 1 Rs 1:2:

2 Rs 1:2 וַיִּפֹּל אַחֲזִיָּה בְּעַד הַשִּׁבְכָה בַּעֲלִיתוֹ אֲשֶׁר

בְּשִׁמְרוֹן וַיִּחַל וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם לְכוּ דַרְשׁוּ

בְּבַעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן אִם־אַחֲזִיָּה מַחֲלִי זֶה:

²⁵² Cf. 1RS 16:30,32.

“Acázias, tendo caído da sacada de seu quarto-de-cima em Samaria, ficou gravemente ferido. Enviou então mensageiros, dizendo-lhes: “Ide consultar Baal-Zebub, deus de Ecron, para saber se ficarei curado de minhas feridas!”

Ao que tudo indica Baal Zebub é o deus local de Ecron²⁵³, cidade que já apareceu associada à doença no relato do roubo da arca da Aliança pelos filisteus. Baal Zebub é associado a moscas que traziam doenças, sendo conhecido na versão grega Septuaginta como *Baal muion* – Senhor das Moscas²⁵⁴. Como afirma Cogan a expressão Baal Zebub não é atestada em fontes extrabíblicas²⁵⁵. O nome *Zebub* é, provavelmente, uma paródia ao termo *zebul* -príncipe - um dos epítetos do deus canaanita Baal²⁵⁶. Ainda, um segundo significado para o termo *zebul* pode ser doença como sugere uma passagem da epopéia de Kirta que transcrevemos:

*Even The ill be carried in Bed*²⁵⁷.

Assim, conclui Avalos, Baal Zebub, pode ser uma referência também ao deus da doença e um epíteto que pode ser aplicado à divindade que cura²⁵⁸. Desta forma, pode ser considerado como um ato de apostasia pelo redator bíblico, o fato de um rei de Israel consultar, inquirir uma divindade estrangeira para obter cura violando ainda a crença de que a divindade de Israel é a única²⁵⁹.

Os três versículos a seguir referem-se à doença de Ben-Hadad, rei de Aram. Ben-Hadad ordena a Hazael que consulte Elias quando este chegar a Damasco. Elias prevê que Ben-Hadad pode ficar curado, mas que morrerá (pelas mãos de Hazael):

²⁵³ Gray, J., *I & II Kings*. The Westminster Press, Philadelphia, 1964:462-465

²⁵⁴ Lust, J.; Eynikel, E and Hauspie, K. *Greek –English Lexicon of the Septuagint*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2003:409

²⁵⁵ Cogan, M., and H. Tadmor. *II Kings*. AB. Doubleday, 1998:24

²⁵⁶ Gray, J., *I & II Kings*. The Westminster Press, Philadelphia, 1964:463

²⁵⁷ *Ugaritic Narrative Poetry*. Society of Biblical Literature, 1997: “zbl ’ršm / yšu...”

²⁵⁸ Avalos, Hector. *Illness And Health Care In The Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Scholar Press, 1995:281-282

²⁵⁹ Hobbs, T.R., *2 Kings*. Word Biblical Commentary, Texas, 1985:8-9

2 Rs 8:7 וַיָּבֹא אֵלִישָׁע דְּמֹשֶׁק וּבֶן-הַדָּד מֶלֶךְ-אַרָם חֵלָה

וַיִּגְד־לּוֹ לֵאמֹר בָּא אִישׁ הָאֱלֹהִים עִד-הֶנָּה:

“Eliseu dirigiu-se a Damasco, enquanto Bem-Hadad, rei de Aram, estava enfermo. Informaram ao rei: “O homem de Deus veio aqui”

Em 2Rs 8:8:

2Rs 8:8 וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל-חֲזַהְיָאֵל קַח בְּיָדְךָ מִנְחָה
וְלֵךְ לִקְרֹאת אִישׁ הָאֱלֹהִים וְדִרְשֵׁתָּ אֶת-יְהוָה מֵאוֹתוֹ לֵאמֹר
הָאֲחִיָּה מִחֲלִי זֶה:

“O rei disse a Hazael: “Toma contigo um presente e vai ter com o homem de Deus; consulta o Senhor por seu intermédio, dizendo: “Sairei vivo desta enfermidade?”

Em 2RS 8:9:

2 Rs 8:9 וַיֵּלֶךְ חֲזַאֵל לִקְרֹאתוֹ וַיִּקַּח מִנְחָה בְיָדוֹ
וְכָל-טוֹב דְּמֹשֶׁק מִשָּׂא אַרְבָּעִים גָּמַל וַיָּבֹא וַיַּעֲמֵד לִפְנָיו
וַיֹּאמֶר בֶּנָד בֶּן-הַדָּד מֶלֶךְ-אַרָם שְׁלַחְנִי אֵלֶיךָ לֵאמֹר
הָאֲחִיָּה מִחֲלִי זֶה:

“ Hazael foi ter com Eliseu, levando como presente tudo quanto havia de melhor em Damasco – uma carga de quarenta camelos. Ao chegar deteve-se diante de Eliseu e

dizia: “Teu filho Bem-Hadad, rei de Aram, me envia a ti para perguntar-te: ‘Sairei vivo desta enfermidade’?”?

Um ponto interessante a ser destacado aqui é que, após a chegada do “homem de Deus” – o profeta, Hazael pergunta se Ben Hadad se livrará da doença (מחלי זה), empregando a mesma expressão com a qual o rei Acazias consultou Baal Zebub em 2Rs 1:2. Esta expressão é freqüente nos textos médicos mesopotâmicos assim como nos prognósticos em que há ou não a esperança de recuperação do doente.

Como informa Stol, nos textos médicos ominosos mesopotâmicos se destacam três elementos: a descrição minuciosa dos sintomas, a causa da doença que é expressa pelo termo *qat N*, a mão de, onde N é o nome da divindade e, por último, o prognóstico onde o *ashipu*, médico-exorcista da Mesopotâmia declara simplesmente se o paciente irá ou não viver²⁶⁰. O prognóstico possui um grande impacto no processo terapêutico. Quando o caso é considerado incurável, o *ashipu* não continua o tratamento. Já quanto o prognóstico é de que o paciente sobreviverá, ele recebe tratamento e todos os rituais de cura são realizados²⁶¹. A seguir exemplificaremos com algumas passagens de textos médicos:

[Should Esarhaddon, king of Assyria, as] he wishes, [drink this drug which is placed before your great divinity, and] in drinking this dr[ug will Esarhaddon], king of Assyria, [be rescued and spared? Will he live and get well]?²⁶²

[If] his mentation is altered so that he is not in full possission of his faculties, “hand” of a roving ghost; he will die²⁶³.

²⁶⁰ Stol, M. *Diagnosis and Therapy in Babylonian Medicine*. S/d p.55.

²⁶¹ Scurlock and and Andersen, Burton R. *Diagnosis in Assyrian and Babylonian Medicine*. Chicago: Illinois, 2005: 529-530.

²⁶² SAA 4, 185

²⁶³ Scurlock and and Andersen, Burton R. *Diagnosis in Assyrian and Babylonian Medicine*. Chicago: Illinois, 2005:531.

*If a person's left ear continually rings, hard times will afflict him*²⁶⁴.

*If his mouth is hot, he will get well; if his mouth is [cold, he will die]*²⁶⁵.

Ressaltamos ainda que o tema da doença e da capacidade ou não do profeta curar, desempenham um importante papel nas narrativas, demonstrando o poder do profeta como legítimo representante da divindade de Israel. Podemos observar este tema nos episódios da ressurreição do filho da viúva, do arrependimento de Acab, com relação a Acazias, na ressurreição do filho da shunamita e na cura de Naaman²⁶⁶.

A passagem a seguir faz parte do relato que descreve a revolta de Jéu contra a dinastia de Omri.

2 Rs 8:29 וַיָּשָׁב יוֹרָם הַמֶּלֶךְ לְהִתְרַפֵּא בִּיזְרְעָאֵל
מִן־הַמַּכִּים אֲשֶׁר יָכְחוּ אֲרָמִים בְּרָמָה בְּהִלָּחֲמוֹ אֶת־חֲזֵהוּ
מֶלֶךְ אֲרָם וְאַחֲזִיָּהוּ בֶן־יְהוֹרָם מֶלֶךְ יְהוּדָה יָרָד לִרְאוֹת
אֶת־יֹרָם בֶּן־אַחָאֵב בִּיזְרְעָאֵל כִּי־חָלָה הוּא:

“ O rei Ioram voltou, pois, a Jezreel para se tratar dos ferimentos recebidos dos arameus em Ramá, quando combatia Hazael, rei de Aram. Então Acazias, filho de Ioram, rei de Judá, desceu a Jezreel para visitar Ioram, filho de Acab, que estava ferido.”

A descrição do reinado de Ioram enfatiza o fato de este rei possuir ligações com a casa de Acab ressaltando que ele “seguiu o cominho dos reis de Israel”. Seu comportamento é criticado mas, por causa de Davi, “o Senhor não quis destruir Judá”.

²⁶⁴ Scurlock and Andersen, Burton R. *Diagnosis in Assyrian and Babylonian Medicine*. Chicago: Illinois, 2005:530.

²⁶⁵ Idem p.534.

²⁶⁶ Cf. 1Rs 17:7-24; 21; 22:34; 2 Rs 1:2-4; 4:8-37; 5 .

Acazias, sucessor de Ioram, encontra-se também expressamente relacionado à casa de Acab. É filho de Atalia, que era filha de Omri. O autor declara que “seguiu o caminho da casa de Acab e fez mal aos olhos do Senhor”.

Acazias acompanha seus aliados na guerra contra os arameus em Ramot Guilead. Ioram é ferido pelos arameus durante o combate, mas seus ferimentos não são mortais. Ioram, portanto, se dirige para Jezrael para tratar dos ferimentos e Acazias também se dirige para lá a fim de visitar Ioram. Ioram, logo em seguida, parte em seu carro ao encontro de Jéu e é assassinado por este numa emboscada.

Em 2Rs 13:14:

2 Rs 13:14 וַאֲלִישֶׁעַ חָלָה אֶת־חֲלָיו אֲשֶׁר יָמוּת בּוֹ וַיָּרֶד
 אֵלָיו יוֹאָשׁ מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶךְ עַל־פָּנָיו וַיֹּאמֶר אָבִי אָבִי
 רֶכֶב יִשְׂרָאֵל וּפָרָשָׁיו:

“ Eliseu caiu doente, da enfermidade que o levaria à morte. Joás, rei de Israel, desceu para visitá-lo e chorou sobre a face dele dizendo “Meu pai! Meu pai! Carros e cavalarias de Israel!”

Os vv.14-21 relatam a morte de Eliseu, sem nenhum acontecimento sobrenatural, como ocorre com Elias, mas, logo em seguida narra a ressurreição de um morto que tem contato com os ossos dele, retornando ao tema da ressurreição que é característico das tradições de Elias e de Eliseu.

Joás, quando vem visitá-lo, chora e repete a mesma exclamação que Eliseu fez no momento da ascensão de Elias ao céu: “O que vendo Eliseu, clamou: Meu pai, meu pai, carros de Israel e seus cavaleiros! E nunca mais o viu; e, tomando as suas vestes, rasgou-as em duas partes.”²⁶⁷

²⁶⁷ Cf.2 Rs 2:12

Os dois versículos que se seguem serão discutidos no item sobre a enfermidade e cura de Ezequias.

2 Rs 20:1 חֲלָהּ חִזְקִיָּהוּ לְמוֹת וַיָּבֹא אֵלָיו
 וַשְּׁעִיָּהוּ בֶן-אֲמוּץ הַנְּבִיא וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה-אָמַר יְהוָה צִוָּ
 לְבֵיתְךָ כִּי מֵת אַתָּה וְלֹא תַחֲיָה:

“Naqueles dias, Ezequias foi atingido por uma enfermidade mortal. O profeta Isaías, filho de Amôs, foi ter com ele e lhe disse: “Assim fala o Senhor: Dá ordens à tua casa, pois vais morrer e não escaparás!”

2 Rs 20:12 בְּעֵת הַהִיא שָׁלַח בְּרֹאדָן בֶּלְאָדָן
 בֶּן-בֶּלְאָדָן מֶלֶךְ-בָּבֶל סְפָרִים וּמִנְחָה אֶל-חִזְקִיָּהוּ כִּי שָׁמַע
 כִּי חֲלָהּ חִזְקִיָּהוּ:

“ Naquele tempo, Merodak-Baladan, filho de Baladan rei da Babilônia, enviou cartas e presentes a Ezequias, porquanto fora informado de que este se achava enfermo”

2.2 – O radical hebraico *nh*

Radical que significa golpear, ferir, bater²⁶⁸. Aqui nos interessam somente as ocorrências em que o sujeito da ação é a divindade de Israel. É a divindade quem “golpeia” o povo com cegueira em 2 Rs 6:18 e com pragas em Dt. 28:22, 27-28,35.

Em Js 10:10:

Js 10:10 וַיַּהֲמֵם יְהוָה לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּכֵּם מִכָּה-גְדוֹלָה
בְּגִבְעוֹן וַיִּרְדְּפֵם דָּרֶךְ מַעְלֵה בֵּית-חֹרֶן וַיַּכֵּם עַד-עֲזֻקָּה
וְעַד-מִקְדָּה:

“O Senhor os pôs para fugir diante de Israel e infligiu-lhes uma grande derrota em Guibeon; ele os perseguiu em direção à subida de Bet-Horon e os derrotou até Azeqá e Maqedá.”

1 Sm 5:9 וַיְהִי אַחֲרַיִם הַסֵּבּוּ אֹתוֹ וַתְּהִי יַד-יְהוָה בְּעִיר
מְהוּמָה גְדוֹלָה מְאֹד וַיַּךְ אֶת-אֲנָשֵׁי הָעִיר מִקָּטָן וְעַד-גְּדוֹל
וַיִּשְׁתְּרוּ לָהֶם (עַפְלִים) [טַחָרִים]:

“Ora, depois que a transferiram, a mão do SENHOR se voltou contra a cidade, pequenos e grandes, e lhe saíram tumores.”

Em 1Sm 6:19:

1 Sm 6:19 וַיִּךְ בְּאֲנָשֵׁי בֵּית-שֻׁמֶשׁ כִּי רָאוּ בְּאֲרוֹן יְהוָה

²⁶⁸ Harris, R L. *Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo : Edições Vida Nova, 1998: 963.

וַיִּךְ בָּעַם שִׁבְעִים אִישׁ חֲמִשִּׁים אֶלֶף אִישׁ וַיִּתְּאֲבְלוּ הָעָם

כִּי־הָכָה יְהוָה בָּעָם מִכָּה גְדוֹלָה:

“O SENHOR feriu os habitantes de Bet-Shemesh, porque tinham olhado para a arca do SENHOR. Ele feriu setenta homens do povo – cinquenta mil homens. O povo ficou de luto, porque o SENHOR o feriu duramente.”

Em 2 Sm 6:7

2 Sm 6:7 וַיַּחֲרֹאֲף יְהוָה בְּעֻזָּה וַיִּכְהוּ שָׁם הָאֱלֹהִים

עַל־הַשָּׁל וַיָּמָת שָׁם עִם אֲרוֹן הָאֱלֹהִים:

“A cólera do SENHOR se inflamou contra Uzá e, ali mesmo, Deus o feriu por causa dessa falta. E ele morreu ali, ao lado da arca de Deus”

Em 1 Rs 14:15

1 Rs 14:15 וְהָכָה יְהוָה אֶת־יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר יְגִיד הַקָּנָה

בַּיָּמִים וַנִּתֵּשׂ אֶת־יִשְׂרָאֵל מֵעַל הָאֲדָמָה הַטּוֹבָה הַזֹּאת אֲשֶׁר

נָתַן לַאֲבוֹתֵיהֶם וַיִּזְרֶם מֵעֵבֶר לַנָּהָר יַעַן אֲשֶׁר עָשׂוּ

אֶת־אֲשֵׁרֵיהֶם מִכְּעִיסִים אֶת־יְהוָה:

“O SENHOR vai ferir Israel, que se tornará como o caniço que treme nas águas. Ele extirpará Israel desta boa terra que deu a seus pais e dispensá-los-á para a outra margem do Rio, porque fabricaram para si postes sagrados, irritando assim o SENHOR”

Nesta passagem, que tem seu início em 14:1, o profeta Aías condena a conduta pessoal de Jeroboão pela qual ele será punido e condena também Israel, que passará do outro lado do rio (Eufrates)²⁶⁹.

Em 2Rs 6:18:

2 Rs 6:18 וַיִּרְדּוּ אֵלָיו וַיַּתְּפִלּוּ אֶל־יְהוָה וַיֹּאמֶר

הֱדָנָא אֶת־הַגּוֹי־הַזֶּה בַּסִּנּוּרִים וַיִּכְּם בַּסִּנּוּרִים כְּדָבָר אֱלֹשֶׁעַ:

“Os arameus desceram até Eliseu, que orou assim ao SENHOR: “Fere de cegueira a esse povo!” E o SENHOR feriu-os de cegueira, conforme a súplica de Eliseu”.

Em 2 RS 19:35:

2 Rs 19:35 וַיְהִי בַלַּיְלָה הַהוּא וַיֵּצֵא מֶלֶאךָ יְהוָה וַיֵּרָא

בַּמַּחֲנֶה אֲשׁוּר מֵאֶה שְׂמוֹנִים וַחֲמִשָּׁה אֲלֶף וַיִּשְׁכְּמוּ בַבֶּקֶר

וַהֲנֶה כָּלֶם פְּגָרִים מְתִים:

“Naquela noite, o Anjo do SENHOR saiu e, no acampamento dos assírios, exterminou cento e oitenta e cinco mil homens. Ao levantar de manhã, só se viam cadáveres, mortos!”

²⁶⁹ Cf. 2Rs17:6 – “No ano nono de Oséias, o rei da Assíria tomou a Samaria e transportou a Israel para a Assíria; e os fez habitar em Hala, junto a Habor e ao rio Gozã, e nas cidades dos medos.”

A destruição de cento e oitenta e cinco mil assírios pelo “Anjo do SENHOR” remete ao anjo da morte que matou os primogênitos dos egípcios em Êxodos.

2.3 – O radical hebraico Ngf

Ferir, castigar -com enfermidades, com morte, com grave doença. Analisaremos suas principais ocorrências:

Em Js 24:5:

Js 24:5 וַאֲשַׁלַּח אֶת־מֹשֶׁה וְאֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־מִצְרַיִם
כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְּקִרְבּוֹ וְאַחֲרַי הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם:

“ A seguir, enviei Moisés e Aarão e feri o Egito com minhas ações no meio dele, e depois eu vos fiz sair”.”

Em Sm 25:38:

1 Sm 25:38 וַיְהִי כַּעֲשֶׂרֶת הַיָּמִים וַיָּנֹף יְהוָה אֶת־נָבָל
וַיָּמָוֶת:

“ Uns dez dias depois, o SENHOR feriu Nabal, e ele morreu.”

Em 1 Sm 26:10:

1 Sm 26:10 וַיֹּאמֶר דָּוִד חַי־יְהוָה כִּי אִם־יְהוָה יִגְפְּנוּ

אֲזִיּוֹמוֹ יָבוֹא וְמָת אוֹ בַּמִּלְחָמָה יֵרֶד וְנִסְפָּה:

“E disse David: “Certo como vive o SENHOR! É o SENHOR quem há de feri-lo, quando chegar a hora de sua morte ou quando ele descer ao combate para ali perecer.”

Em 2 Sm 12:15:

2 Sm 12:15 וַיֵּלֶךְ נָתָן אֶל־בֵּיתוֹ וַיִּנָּךְ יְהוָה אֶת־הַיֶּלֶד

אֲשֶׁר יָלְדָה אִשְׁת־אֹרִיָּה לְדָוִד וַיָּאֲנָשׁ

“ E Natã foi para sua casa. O SENHOR feriu o filho que a mulher de Uriá tinha dado a David e ele adoeceu.”

O tema da doença e da praga como castigo pela desobediência aos preceitos divinos é bastante frequente também nos Livros Históricos. As várias passagens que analisamos demonstram que doença e morte/morte prematura estão inseridas no escopo do julgamento divino. Líderes ou reis idólatras, qualquer pessoa que seja desobediente às leis são feridos/machucados, seja por um agente humano ou pela própria divindade.

A divindade afligiu os filisteus com tumores malignos quando estes seqüestraram a arca²⁷⁰ e ainda feriu setenta habitantes de Bet-Shemesh, pois tinham olhado para a arca. Pelo fato de Uzá ter tocado a arca, a divindade o feriu mortalmente²⁷¹. “O anjo do Senhor” mata cento e cinquenta mil homens no acampamento assírio²⁷², demonstrando claramente que ela é uma divindade toda

²⁷⁰ 1Sm 5:6-12

²⁷¹ 1Sm 6:7

²⁷² 2Rs 19:35

poderosa não podendo ser enganada²⁷³. O rei Azarias, em virtude dos sacrifícios em lugares altos oferecidos pelo povo, foi ferido pela divindade e ficou leproso até a sua morte²⁷⁴. Nabal foi ferido mortalmente por causa de sua insolência²⁷⁵ assim como o filho de Davi que foi fruto de um adultério²⁷⁶. Elias informa ao rei Acazias que ele deverá morrer por que consultou Baal Zebub ao invés de consultar a divindade de Israel²⁷⁷.

Podemos constatar pelos versículos estudados até aqui que não é do interesse do redator bíblico descrever diagnósticos precisos da doença ou relatar minuciosamente os sintomas do doente. Muitos dos prognósticos se concentram na resposta sobre a pergunta sobre se o paciente recuperará ou não sua saúde, ou se morrerá.

Como vimos, na Mesopotâmia, a busca dos sintomas é de extrema importância, pois são os sintomas que determinam qual é o espírito maligno-agente causador da doença possibilitando assim um tratamento específico, de acordo com o agente causador da doença. O conhecimento destes dados é indispensável para o prognóstico de cura ou não do paciente.

Na Bíblia Hebraica, a divindade de Israel é vista, por seus autores, como a única responsável pelo envio da doença assim como a cura da mesma sendo, portanto, que o conhecimento dos sintomas torna-se irrelevante para determinar a causa e/ou cura da doença, pois a divindade de Israel é a “que fere e a que cura”.

É dentro desta perspectiva que o autor bíblico pode considerar que existem opções legítimas ou ilegítimas de cura. Dentre as opções legítimas temos os músicos²⁷⁸, as parteiras²⁷⁹ e os profetas. As opções ilegítimas são os templos pagãos²⁸⁰, os médicos²⁸¹ e as feiticeiras²⁸². Essas opções de alguma forma afrontam a ideologia

²⁷³ Brown, Michael L. *Israel's Divine Healer*. Michigan: Zondervan, 1995:101

²⁷⁴ 2Rs 15: 3-5

²⁷⁵ 1Sm 25

²⁷⁶ 2Sm 12: 14-18

²⁷⁷ 2RS 1: 1-17

²⁷⁸ 1Sm 16:14ss

²⁷⁹ Ex 1:15ss

²⁸⁰ 2Rs 1:2

²⁸¹ Ex 15:26; Jr 8:22; 17:14

²⁸² Dt 18:10-11

monoteísta de Israel e a percepção de que a divindade de Israel é o único e mesmo agente que envia a doença e a cura.

2.4 – *O radical hebraico rp'*

Analisaremos, agora, os versículos em que há ocorrência do radical *rp'* – curar. Procuraremos, a partir da análise desses versículos, destacar os elementos envolvidos no processo de cura.

Em 1 Sm 6:3:

1 Sm 6:3 וַיֹּאמְרוּ אֲמֹנִיִּים אֶת־אֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל

אֶל־תְּשַׁלְּחוּ אֹתוֹ רִיקָם כִּי־הֵשֵׁב תֵּשִׁיבוּ לוֹ אִשָּׁם אִזְ תִּרְפְּאוּ

וְנֹדַע לָכֶם לִמָּה לֹא־תִסּוּר יָדוֹ מִכֶּם:

“ Eles disseram: “Se queres devolver a arca do Deus de Israel, não a mandeis sem nada. Ao contrário, tende todo cuidado de lhe fornecer uma reparação. Então sereis curados e sabereis por que sua mão não se apartava de vós.”

Em 1 Rs 18:30:

1 Rs 18:30 וַיֹּאמֶר אֵלֵיהֶם לְכָל־הָעָם גִּשּׁוּ אֵלַי וַיִּגִּשּׁוּ

כָּל־הָעָם אֵלָיו וַיִּרְפָּא אֶת־מִזְבַּח יְהוָה הַהוּא:

“ Elias disse a todo o povo: “Aproximai-vos de mim!” E todo o povo se aproximou dele. Ele restaurou o altar do SENHOR, que tinha sido demolido.”

Aqui o radical é utilizado com o significado de restaurar, de consertar o altar que fora demolido.

Como observa Sweeney alguns comentadores especulam se foi Baal quem teria quebrado o altar²⁸³. Elias pega doze pedras para edificar um altar dedicado à divindade de Israel, o que nos remete a Moisés construindo um altar com doze estelas no monte Sinai e Josué com as doze pedras que serviram de memorial em Guilgal.²⁸⁴

Os dois versículos que se seguem relatam a “cura” das águas remetendo ao episódio em que Moisés transformou as águas de Marah em água potável, doce.

Em 2 Rs 2:21:

2 RS 2:21 וַיֵּצֵא אֶל-מוֹצָא הַמַּיִם וַיִּשְׁלַךְ-שָׁם מֶלַח
וַיֹּאמֶר כֹּה-אָמַר יְהוָה רְפֹאֲתִי לַמַּיִם הָאֵלֶּה לֹא-יְהִיָּה מוֹשָׁם
עוֹד מוֹת וּמִשְׁכָּלֶת:

“Eliseu encaminhou-se para o lugar onde as águas nasciam e, lançando ali o sal, disse: “Assim fala o SENHOR: Eu saneio estas águas e elas não mais causarão morte ou esterilidade.”

Em 2Rs 2:22:

2 RS 2:22 וַיִּרְפוּ הַמַּיִם עַד הַיּוֹם הַזֶּה כַּדְּבַר אֱלִישָׁע

²⁸³ Sweeney, Marvin A. *I & II Kings*. Westminster John Knox Press, Kentucky, 2007:228-229

²⁸⁴ Cf. Ex 24:4 e Js 4

“ As águas tornaram-se saudáveis até hoje, conforme a palavra que Eliseu dissera”.”

Os dois versículos a seguir já foram discutidos no item anterior.

2 Rs 8:29 וַיָּשָׁב יוֹרָם הַמֶּלֶךְ לְהִתְרַפֵּא בִּיְזְרְעֵאל

מִן־הַמִּכִּים אֲשֶׁר יָכְהוּ אַרְמִים בְּרָמָה בְּהִלָּחֲמוֹ אֶת־חֲזֵהֶאֱל

מֶלֶךְ אֲרָם וְאֶחָזִיהוּ בֶן־יְהוֹרָם מֶלֶךְ יְהוּדָה יָרַד לִרְאוֹת

אֶת־יוֹרָם בֶּן־אֲחָזָב בִּיְזְרְעֵאל כִּי־חָלָה הוּא:

“O rei Ioram voltou, pois, a Jezreel para se tratar dos ferimentos recebidos dos arameus em Ramá, quando combatia Hazael, rei de Aram. Então Acazias, filho de Ioram, rei de Judá, desceu a Jezreel para visitar Ioram, filho de Acab, que estava ferido.”

2 Rs 9:15 וַיָּשָׁב יְהוֹרָם הַמֶּלֶךְ לְהִתְרַפֵּא בִּיְזְרְעֵאל

מִן־הַמִּכִּים אֲשֶׁר יָכְהוּ אַרְמִים בְּהִלָּחֲמוֹ אֶת־חֲזֵהֶאֱל מֶלֶךְ

אֲרָם וַיֹּאמֶר יְהוּא אִם־יֵשׁ נַפְשְׁכֶם אֶל־יֵצֵא פְּלִיט מִן־הָעִיר

לָלֶכֶת (לָגִיד) [לְהַגִּיד] בִּיְזְרְעֵאל:

“ O rei Ioram voltara a Jezreel, a fim de se tratar dos ferimentos que lhe foram infligidos pelos arameus no combate contra Hazael, rei de Aram. Disse Iehu: “Se vos aliastes a mim, que ninguém, saia da cidade para levar a notícia a Jezreel!”

As passagens a seguir serão discutidas detalhadamente no item sobre a enfermidade e cura de Ezequias.

2 Rs 20:5 וַאֲמַרְתָּ אֶל־חִזְקִיָּהוּ נְגִיד־עַמִּי כֹה־אָמַר
 יְהוָה אֱלֹהֵי דָוִד אָבִיךָ שָׁמַעְתִּי אֶת־תְּפִלָּתְךָ רְאִיתִי
 אֶת־דְּמְעָתְךָ הִנְנִי רָפָא לְךָ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי תַעֲלֶה בֵּית יְהוָה:

“ Volta e dize a Ezequias, chefe do meu povo: ‘Assim fala o SENHOR , o Deus de David, teu pai: Ouvi tua oração e vi tuas lágrimas. Pois bem, vou curar-te! Dentro de três dias subirás à Casa do SENHOR.”

2 Rs 20:8 וַיֹּאמֶר חִזְקִיָּהוּ אֶל־יִשְׁעִיָּהוּ מָה אוֹת כִּי־רָפָא
 יְהוָה לִי וְעָלִיתִי בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בֵּית יְהוָה:

“Ezequias disse a Isaías: “Por qual sinal saberei que o SENHOR me curará e que, dentro de três dias, poderei subir à Casa do SENHOR?”

3 - Relatos de cura pela ação direta dos profetas Elias, Eliseu e Isaías.

Analisaremos quatro relatos de cura física que envolvem a ação direta dos profetas Elias, Eliseu e Isaías. São eles: a ressurreição do filho da viúva - 1Rs 17:17-24; a ressurreição do filho da shunamita – 2 Rs 4:8-37; a cura de Naaman - 2Rs 5; enfermidade e Cura de Ezequias – 2 Rs 20. Segundo Michael Brown Esses relatos de cura e ressurreição são únicos na Bíblia Hebraica na medida em que não estão

configurados no mesmo tema da divindade que castiga ferindo/matando uma pessoa em decorrência de sua desobediência ou mesmo como resultado direto de uma transgressão²⁸⁵. Portanto, aqui, doença não é descrita como resultado do pecado ou como um ato de julgamento divino, e a cura ou ressurreição é resultado da intercessão profética ou da oração.

3.1 – A ressurreição do filho da viúva e ressurreição do filho da shunamita

O relato sobre a ressurreição do filho da viúva possui alguns elementos que desejamos destacar.

É enfatizado o *status* de Elias como estrangeiro, pois o mesmo encontra-se numa cidade fenícia o que pressupõe o culto ao deus Baal. Esta divindade é a responsável pela vida e pela morte. Presume-se, como afirma Sweeney²⁸⁶, que toda a vida é resultado da capacidade de Baal trazer a chuva que irá fertilizar o solo e fazer nascer o alimento. Em Canaã e na Mesopotâmia a restauração da vida exerce um papel importante na mitologia no que diz respeito ao deus da fertilidade.

Elias encontra-se hospedado no quarto de cima da casa da viúva. Ele solicita água e alimento e acontece um milagre que possui semelhanças com a narrativa a respeito de Eliseu que provê óleo para uma viúva e seu filho²⁸⁷. Este acontecimento validaria a divindade de Israel como uma divindade acima de Baal.

A mãe confronta Elias perguntando se ele tinha vindo à casa dela para relembrar o pecado dela. Qual o pecado que ela teria cometido não é esclarecido aqui, mas o texto não relaciona, pelo menos de forma direta, este pecado à doença/morte da criança.

A remoção da criança para um quarto no andar superior da casa (como ocorre também no caso do filho da shunamita) pode ser interpretada como uma medida de higiene²⁸⁸.

²⁸⁵ Brown, Michael L. *Israel's Divine Healer*. Michigan: Zondervan, 1995:105

²⁸⁶ Sweeney, Marvin A. *I & II Kings*. Westminster John Knox Press, Kentucky, 2007:214

²⁸⁷ Cf. 2Rs 4:1-7

²⁸⁸ Gray, John. *I & II Kings*. The Westminster Press, Philadelphia, 1964:382-383

Por fim observamos que, não há indicação expressa, no texto, de que a criança estivesse morta. Como observa Sweeney em nenhum momento fica absolutamente claro que a criança tenha morrido, pois a narrativa descreve a criança como gravemente doente e não realmente como morta²⁸⁹. A ação de Elias poderia, então, ser descrita como uma cura.

No episódio da ressurreição do filho da shunamita, a primeira intervenção de Eliseu faz com que uma mulher estéril possa ter um filho que, quando já havia crescido, foi ressuscitado/curado por ele.

O relato da ressurreição do filho da shunamita possui algumas características similares ao anterior nos seguintes aspectos: em ambos os casos as mães demonstram hospitalidade ao “homem de Deus”; nos dois relatos as crianças ficam doentes repentinamente e morrem; o “homem de Deus” é atacado verbalmente pelas duas mães por que elas provavelmente interpretam a presença dele como causa da doença de seus filhos; Tanto Elias como Eliseu oram apelando para a divindade e praticam ações que resultam na ressurreição da criança. Gray observa que o ato de a mãe fechar a porta do quarto onde estava a criança, pode ser interpretado como uma forma de reter a *nepeš-sopro vital* – dissociada, neste momento, do corpo da criança²⁹⁰. Em ambos os casos encontra-se implícita uma contraposição entre Baal e a divindade de Israel.

O uso do bastão, que é colocado sobre o rosto do menino, reflete a idéia deste objeto como símbolo do poder do profeta²⁹¹.

No caso da shunamita, diferentemente do relato anterior, não há nenhuma menção a pecado da mãe ou da criança e nem menção à punição divina. Apenas é mencionado que a shunamita encontra-se amargurada (v. 27) e sem esperança (v. 28). Aqui as palavras da oração de Elias não são registradas.

²⁸⁹ Sweeney, Marvin A. *I & II Kings*. Westminster John Knox Press, Kentucky, 2007:215

²⁹⁰ Gray, John. *I & II Kings*. The Westminster Press, Philadelphia, 1964:497

²⁹¹ Como ocorre com Aarão e Moisés em Ex 7, 18 e Nm 20

3.2 – A cura de Naaman

A primeira observação a ser feita é quanto à identidade de Naaman. Ele era sírio e chefe do exército do rei de Aram. Como chefe do exército, é o responsável pelos sucessos militares de Aram contra Israel. No entanto, era leproso.

Uma jovem, uma pequena escrava israelita, que se encontrava a serviço da esposa de Naaman, revela à esposa de Naaman que profeta em Israel é capaz de curar a doença do rei. Ela indica que o profeta poderia ser encontrado em Samaria e que ele o curaria da lepra²⁹². O termo utilizado aqui para curar, livrar da lepra é *asaf* que, como observa Sweeney, tendo como objeto uma pessoa, ocorre na Bíblia hebraica, somente neste versículo²⁹³. Em aramaico *asa* possui o mesmo sentido de curar. Neste contexto, acrescenta o autor, o verbo pode ser relacionado ao acadiano *ashipu* que significa praticar o exorcismo e é da mesma raiz que *ashipu*.

O v. 3 pode sugerir que o profeta seria a pessoa indicada para ser consultada em caso de doença.

O rei de Aram envia uma carta ao rei de Israel pedindo que o livre da lepra. O conteúdo da carta é expresso e revela um pedido para que o rei de Israel cure Naaman e não há nenhuma referência ao profeta..

De acordo com Sweeney, o envio de correspondência a um rei, solicitando deste a cura de alguma doença, pode ser atestado nas cartas de Amarna. O autor cita que na carta que Tushratta de Mitani enviou ao rei Amenhotep III, ele declara ter enviado uma estátua de Astarte de Nínive, para curar o Faraó.²⁹⁴

A doença de Naaman, *Ṣara'at*, uma doença de pele, não deve ter sido muito grave pois, como observa Cogan²⁹⁵ ele continuava a ter acesso à corte do rei de Aram mantendo contato com ele.

Em seguida a narrativa descreve o que Naaman esperava que o profeta fizesse: “Naamã, porém, muito se indignou e se foi, dizendo: Pensava eu que ele sairia a ter comigo, pôr-se-ia de pé, invocaria o nome do SENHOR, seu Deus, moveria a mão sobre

²⁹² II Rs 5:3

²⁹³ Sweeney, Marvin A. *I & II Kings*. Westminster John Knox Press, Kentucky, 2007:505

²⁹⁴ Moran, William L. *The Amarna Letters*. The Johns Hopkins University Press, London, 1992:61-62

²⁹⁵ Cogan, M., and H. Tadmor. *II Kings*. AB. Doubleday, 1988:63

o lugar da lepra e restauraria o leproso.”, mas Eliseu determinou que o tratamento consistia em mergulhar sete vezes no rio Jordão e não um ritual elaborado de purificação.

Como observa Avalos²⁹⁶, na Mesopotâmia, o rio é um dos lugares para se fazer rituais terapêuticos e, continua, num texto médico do ritual namburbi, há a determinação de que um homem deve imergir no rio sete vezes para sua integral cura. Sete também é o número de dias prescrito em Levítico 13-14 como quarentena para várias doenças de pele.

A cura é suficiente para convencer Naaman que a divindade de Israel é a única, não havendo outra divindade na terra. de Naaman pede desculpas à divindade de Israel por ir ao templo de Rimon e adorá-lo. Rimon, como observa Gray, significa romã e, provavelmente, seja uma paródia a Ramman, um dos títulos para o deus da tempestade Ben-Hadad²⁹⁷.

3.3 – *Enfermidade e cura de Ezequias*

No livro dos Reis há quatro relatos de reis que se encontram mortalmente doente e que pedem ou recebem oráculo de um profeta a respeito de seu destino. Jeroboão, Acázias e Ben-Hadad fazem inquirições sobre sua doença e, todos eles, recebem uma sentença de morte da divindade de Israel. Ezequias também recebe do profeta Isaías o oráculo de que irá morrer, mas é o único que responde com uma oração e com choro. Sua breve oração se inicia com o imperativo “lembra-te” e segue expondo as respeito de seu bom comportamento e de sua fidelidade à divindade de Israel.

A oração de Ezequias funciona como um instrumento de grande eficácia terapêutica. Ezequias apelou diretamente à divindade e esta agiu também de forma direta, e o profeta Isaías não tem nenhuma participação na decisão da divindade de

²⁹⁶ Avalos, Hector. *Illness And Health Care In The Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Scholar Press, 1995:182

²⁹⁷ Gray, John. *I & II Kings*. The Westminster Press, Philadelphia, 1964:456

permitir que o rei viva. A divindade de Israel promete a cura e que, em três dias, Ezequias subirá ao templo.

A seqüência dos verbos nos vv. 5 e 6 - ouvi, vi, curarei, subirás, acrescentarei e libertarei, expressam o reverso de seu primeiro oráculo onde a mesma divindade declara que Ezequias irá morrer e não escapará.

A natureza da doença de Ezequias não é absolutamente clara, mas com certeza é um problema de pele. O termo utilizado é *shehin*, cuja raiz significa “estar quente”, estar inflamado”²⁹⁸. Este mesmo termo é utilizado em relação à uma das pragas do Egito, doenças de pele em Levítico 13 e, em Deuteronômio 28 é uma das maldições contra transgressões à aliança.

O profeta Isaías aplica sobre os tumores do rei uma espécie de pasta de figo e Ezequias é curado. De acordo com Plínio os figos eram usados para a cura de várias doenças estomacais bem como para a cura de tumores²⁹⁹ Como esclarece Sweeney, o relato sobre a doença de Ezequias inicia-se com a expressão “naqueles dias” relacionando a doença de Ezequias com o cerco de Jerusalém feito por Senaqueribe³⁰⁰. Da mesma forma que a divindade de Israel libertou Jerusalém do cerco assírio, também livrou Ezequias de sua doença.

Neste relato não temos nenhuma referência a qualquer transgressão do rei Ezequias³⁰¹. Logo no início do episódio sobre o reinado de Ezequias, estão relatadas as boas ações do rei durante a reforma que realizou: aboliu os lugares altos, quebrou as estelas, cortou o poste sagrado e reduziu a pedaços a serpente de bronze, no dizer de Avalos, o mais famoso elemento terapêutico nos textos bíblicos (*nehushtan*).

Avalos sugere que o episódio de cura do rei Ezequias possa, também, ter relação com a destruição da *nehushtan*³⁰². O relato bíblico sobre a origem da serpente de bronze em Nm 21 relaciona, em Judá, este ídolo a rituais de cura. Brown³⁰³ observa que Herbert Niehr refere-se à *nehushtan* como uma das divindades da cura em Israel.

²⁹⁸ Hobbs, T.R., *2 Kings*. Word Biblical Commentary, Texas, 1985: 291.

²⁹⁹ Pliny. *Natural History*, 23.7.122 acessado em <http://www.archive.org/details/plinysnaturalhis00plinrich>

³⁰⁰ Sweeney, Marvin A. *I & II Kings*. Westminster John Knox Press, Kentucky, 2007:422

³⁰¹ Versão diferente encontra-se em Is 38, onde o salmo celebrando a cura de Ezequias faz referência aos seus pecados (Is 38:17).

³⁰² Avalos, Hector. *Illness And Health Care In The Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Scholar Press, 1995:270

³⁰³ Brown, Michael L. *Israel's Divine Healer*. Michigan: Zondervan, 1995:112

Sendo assim, a sua destruição pode significar, entre outras coisas, a destruição de uma divindade que compete com, na visão do autor bíblico, a única divindade que cura.

Outro aspecto importante a ser considerado na cura deste rei é que a Alinça da divindade de Israel feita com Davi, deve ser estendida a seu sucessor Ezequias e à cidade de Jerusalém. O autor bíblico deixa isto bem claro através do discurso divino: “ Assim fala o SENHOR, o Deus de David, seu pai: Ouvi tua oração e vi tuas lágrimas...Libertarei a ti e a esta cidade...” Aqui a cura do rei Ezequias é posta em paralelo com a libertação de Jerusalém do exército assírio.

Considerações finais

A partir da análise de várias passagens, chegamos à conclusão de que a visão bíblica da doença e da cura é bastante linear: a doença é vista como maldição e a cura como benção. Doença é associada à punição divina enquanto que cura e saúde são associadas com a graça divina, com a benção.

A mentalidade mesopotâmica e bíblica são similares na forma de conceber o mundo sem uma separação nítida e precisa entre as esferas material e espiritual. A divindade, em ambas as culturas, é a provedora das necessidades humanas básicas como alimentos, água, capacidade reprodutiva e saúde.

Em Israel, como na Mesopotâmia, a divindade é invocada para o ato de cura. A divindade, como diz Brown é vista como curadora-salvadora³⁰⁴. O autor observa ainda que o uso do radical *rp'* é significativo, pois em sua base semântica, significa muito mais que curar, significa restaurar, retomar seu estado original, tornar-se completo, inteiro. No papel de *rofe'* – o que cura – a divindade de Israel tornou as águas impróprias em potáveis³⁰⁵, restaurou o altar³⁰⁶, reverteu a esterilidade da casa de Abimelek³⁰⁷ e curou doenças³⁰⁸. A divindade de Israel é a que cura *todas* as doenças³⁰⁹.

Percebemos, ao longo de nosso estudo, que entre os relatos de cura do Pentateuco e dos Livros Históricos, há diferenças significativas.

No Pentateuco os principais relatos de cura encontram-se relacionados ao processo de reversão da esterilidade e a cura é realizada diretamente pela divindade.

Esses episódios, como vimos, encontram-se no livro de Gênesis e relatam a cura da casa de Abimelek³¹⁰, a de Sara³¹¹, de Rebeca³¹² e de Raquel³¹³.

³⁰⁴ Brown, Michael L. *Israel's Divine Healer*. Michigan: Zondervan, 1995:237.

³⁰⁵ 2Rs 2:21-22

³⁰⁶ 1Rs 18:30

³⁰⁷ Gn 20

³⁰⁸ 2Rs 5

³⁰⁹ Sl 103,146 e 147.

³¹⁰ Gn 20:17-17

³¹¹ Gn 21:1-2

Nos Livros de Êxodo, Levítico e Deuteronômio temos códigos legais, mas não relatos de cura. No livro de Números temos somente o relato da cura de Miriam, após o apelo de Moisés.

Relatos de reversão de esterilidade são encontrados também no livro de Juízes, com relação à mãe de Sansão e no livro de Samuel, com relação à Ana, mãe de Samuel, mas a maioria dos relatos refere-se a doenças de reis que não são curadas e que levam à morte. As doenças são claramente descritas como ato punitivo da divindade pelas transgressões às leis divinas.

Nos Livros Históricos, assim como no Pentateuco, a doença e a cura provêm diretamente da divindade, mas aqui há um elemento novo que é a presença do profeta em quase todos os episódios.

Isto se torna claro quando levamos em consideração a centralização do poder, o surgimento de instituições como a monarquia e a construção do templo. A relação entre profetas e reis, a importância dos profetas na vida política de Israel é facilmente atestada pela leitura do texto bíblico. Além de atuarem ativamente em movimentos políticos e religiosos, o texto bíblico possui algumas passagens, que embora sejam poucas, são de extrema importância por atestarem, entre outras coisas, algumas práticas médicas da época bíblica.

Falaremos de algumas dessas práticas médicas que são mencionadas na Bíblia hebraica. Tratamentos para feridas e tumores são mencionados em Is 1:6 onde lemos: “ Da planta dos pés à cabeça, nada de intacto; ferimentos, chagas cicatrizes recentes, nem limpas, nem atadas, nem umedecias com óleo.”

Um bálsamo que possui propriedades terapêuticas é mencionado em Jr 8:22 e 46: 11: “ Não há bálsamo em Guilead? Lá não há médico? Por que não se vê despontar a cura de meu povo?” “Sobe ao Guilead e procura bálsamo, virgem Egito. Em vão multiplica os remédios, nada te podes curar”.³¹⁴

A forma de tratar fraturas de ossos é atestada em Ez 30:21: “ Filho de homem, eu quebro o braço do Faraó, rei do Egito; e não o atarão, não lhe porão remédio, não o

³¹² Gn 25:21

³¹³ Gn 30: 22-23

³¹⁴ Confira ainda Jr 51 : 8

enfaixarão, não lhe porão ataduras, a fim de que este braço não recobre a sua força e segure a espada.”

Vimos o envolvimento de profetas em relatos de cura com oráculos ou através de procedimentos terapêuticos. Dentre esses relatos destacamos a ordem de Eliseu dada a Naaman para se banhar sete vezes no Rio Jordão. Este procedimento levará à cura de Naaman e seu reconhecimento de que há somente uma divindade no mundo.

Outro exemplo da participação de profetas num processo de cura é aplicação de pasta de figo pelo profeta Isaías nos tumores do rei Ezequias. O figo era conhecido no mundo antigo como possuindo propriedades terapêuticas.

Em alguns casos os profetas fazem prognósticos de morte que, como vimos, são semelhantes aos prognósticos feitos em textos da Mesopotâmia.

O profeta Natan atuou revelando a David que seu filho com Bat-Sheba iria morrer por causa de seu comportamento. O profeta Ahiá falou para a esposa de Jeroboão I de Israel que seu jovem filho Abias morreria assim que ela retornasse à sua casa. Elias prognosticou que Acazias não iria se recuperar de sua queda, mas que morreria. Em todos esses casos o prognóstico foi dado verbalmente. Em um caso, no livro de Crônicas, temos um prognóstico dado através de uma correspondência que Elias mandou para o rei Jeorão de Judá.

Os profetas podem ter tido também algum conhecimento a respeito de plantas venenosas e de seus antídotos. Um exemplo disso pode ser o episódio relatado em 2 Rs 4:38-41 em que Eliseu, jogando uma espécie de farinha numa sopa que fora feita com pepinos selvagens e venenosos, a transforma em própria para o consumo. É também Eliseu quem, em 2 Rs2: 19-22, jogando sal em uma nascente em Jericó, tornou as águas potáveis e livres dos efeitos nocivos que causavam na população.

Após analisar o tema da doença e da cura na Mesopotâmia e em Israel, chegamos à conclusão de que, apesar de apontarmos pontos em comum em ambas as culturas na forma de entender a doença, como punição divina, e a cura, como benção pela fidelidade às leis e preceitos de um tratado ou da aliança, o que é único e específico na Bíblia hebraica é que a divindade de Israel, sem o auxílio, cooperação ou participação de outra divindade qualquer, promete saúde e fertilidade aos que forem

fiéis aos seus preceitos enquanto que, aos infiéis, também somente ela, sem nenhuma outra divindade ao seu lado, amaldiçoa ameaçando com infertilidade, escassez de alimentos e com a doença. Se na Mesopotâmia a doença é entendida como o ataque de vários agentes como maus espíritos, fantasmas e divindades, e a cura se dá por um processo conduzido pelo *ashipu* para exorcizar, afastar estes agentes, em Israel o agente da doença e da cura é único: a divindade de Israel.

Bibliografia

Bíblias

Bíblia de Jerusalém. São Paulo : Paulus, 2002.

Bíblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/77.

Bíblia : *TEB* - Tradução Ecumênica. São Paulo : Loyola, 1994.

Léxicos

Brown, F., S.R. Driver, and C.A. Briggs. *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Hendrickson, 1979.

Clines, David J. A. (ed.). *The Dictionary of Classical Hebrew*. 8 vols. Sheffield Academic Press, 1993.

Gesenius Friedrich W. *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon of the Old Testament*; Baker Books, Grand Rapids, MI , 1979.

Harris, R L. *Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo : Edições Vida Nova, 1998.

Holladay, W.L. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Eerdmans, 1971.

Koehler, L., and W. Baumgartner et al. (eds.). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 3rd ed. 5 vols. Brill, 1994-2001; Study edition, 2 vols. Brill, 2001.

Lust, J.; Eynikel, E and Hauspie, K. *Greek –English Lexicon of the Septuagint*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2003.

Schökel, L.A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997.

Softwares:

Bible Works 6.0. Bigfork (MT), Hermeneutika Computer Bible Research Software, 2003.

Bibliografia Específica

Avalos, Hector. *Illness And Health Care In The Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel.* Atlanta: Scholar Press, 1995.

Bottéro, J. *Magie*, in *Reallexikon der Assyriologie VII*, Berlin; New York: 200-234.

Brown, Michael L. *Israel's Divine Healer.* Michigan: Zondervan, 1995.

Chwartz, Suzana. *Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica.* São Paulo: Humanitas, 2004.

Darling, Frank C. *Biblical Healing: Hebrew and Christian Roots.* Boulder: Vista Publications, 1989.

Davies, M. L. and Davies, T.A.L. *The Bible: Medicine & Myth.* Cambrige, Silent Books, 1991.

Preuss, J. *Biblical and Talmudic Medicine.* Trad. F. Rosner. Brooklyn, Hebrew Publishing Co., 1977.

Ritter, E. K. . Magical-Expert (=asipu) and Phiysician (=asû). Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine, in H.G. Güterbock e Th. Jacobsen, *Studies in Honor of Brenno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday*, Assyriological Studies 16, Chicago, 299-321, 1965.

Rosner, Fred. *Medicine in The Bible & The Talmud.* Hoboken: Ktav, 1977.

Scurlock, JoAnn. *Magico-Medical Means of Trating Ghost-induced Illnesses In Ancient Mesopotamia.* Leiden: Brill, 2006.

_____ and Andersen, Burton R. *Diagnosis in Assyrian and Babylonian Medicine.* Chicago: Illinois, 2005.

van der Toorn, K. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*. Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1985.

Wilkinson, John. *The Bible and Healing: a medical and theological commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Bibliografia Geral

Ahlström, Gösta W. *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*. With a contribution by G. O. Rollefson. Edited by D. Edelman. JSOT Supplement Series 146. Sheffield Academic Press, 1993.

Albertz, Rainer. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. 2 vols. Old Testament Library. Westminster John Knox, 1994.

Ankarloo, B. and Clark, S. *Witchcraft and Magic in Europe: Biblical and Pagan Societies*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001.

Ashley, T. R. *The Book of Numbers*. NICOT. Eerdmans, 1993.

Beyerlin, W. (ed.). *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*. OTL Westminster, 1978.

Biggs, Robert D. "Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia. in *Civilizations of the Ancient Near East*. Ed. J.M. Sasson. 4 vols. New York: Charles Scribner's Sons. 1993. 1911-1924.

Beaulieu, A. *An Episode in the Fall of Babylon to the Persians*. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 52, No. 4. (Oct., 1993), pp. 241-261.

Boling, R. and G. E. Wright *Joshua. A New Translation with Introduction and Commentary*. AB. Doubleday, 1982.

Bottéro, J. *Everyday Life in Ancient Mesopotamia*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992.

_____. *Religion in Ancient Mesopotamia*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

_____. *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*. Trad. Bahrani, Z. e Van de Mieropop. Chicago: University of Chicago, 1992.

Bouzon, Emanuel. *O Código de Hammurabi*. Petrópolis: Vozes, 1986.

Briend, J., Lebrun, R. e Puech, E., *Tratados e Juramentos no Antigo Oriente Próximo*. Trad. José Maria da Costa Villar. São Paulo: Paulus, 1998.

Chavalas, Mark W., and K. Lawson Younger, Jr., eds. *Mesopotamia and the Bible. Comparative Explorations*. Eerdmans, 2002.

Childs, B.S. *The Book of Exodus*. OTL. Westminster, 1974.

Cogan, Mordechai. *I Kings*. AB . Doubleday, 2001.

Cogan, M., and H. Tadmor. *II Kings*. AB. Doubleday, 1988.

Couto-Ferreira, Erica. Aetiology of Illness in Ancient Mesopotamia :on Supernatural causes. Universitat Pompeu Fabra.. S/d

Craigie, P.C. *The Book of Deuteronomy*. NICOT. Eerdmans, 1976.

Cross, F.M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge: Harvard, 1973.

Cryer, Frederick H. *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment: A Socio-Historical Investigation*. Sheffield, JSOT, 1994.

De Moor, Johannes C. *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*. BETL 91. Peeters, 1990.

Dever, William G. *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*. Eerdmans, 2005.

_____. *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*. Eerdmans, 2001.

Fulco, William J. *The canaanite god Resep*. American oriental Society, Connecticut, 1976.

Grabbe, Lester L. *Priests, Prophets, Diviners, Sages: A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*. Trinity Press International, 1995.

Gray, John. *I & II Kings*. The Westminster Press, Philadelphia, 1964.

- Hallo, William W. and K. Lawson Younger, Jr. (eds.). *The Context of Scripture*. Volume 1. *Canonical Compositions from the Biblical World*. Brill, 1997. Volume 2. *Monumental Inscriptions from the Biblical World*. Brill, 2000. Volume 3. *Archival Documents from the Biblical World*. Brill, 2002.
- Halpern, Baruch. *David's Secret Demons. Messiah, Murderer, Traitor, King*. Eerdmans, 2001.
- Hamilton, Victor. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*. NICOT. Eerdmans, 1990.
- Hartman, T. *Some Thoughts on the Sumerian King List and Genesis 5 and 11b*. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 91, No. 1 1972: 25-32
- Held, The Root ZBL/SBL in Akkadian, Ugaritic and Biblical Hebrew in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 88, No. 1. pp 90-96
- Hobbs, T.R., *2 Kings*. Word Biblical Commentary, Texas, 1985.
- Johnston, Philip S. *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*. Leicester: Apollos; Downers Grove: IVP, 2002.
- Johnston, Sarah I. *Religion of the Ancient World*. Cambridge: Belknap, 2004.
- Keel, Othmar and Christoph Uelingner. *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*. Translated by Allan W. Mahnke. Fortress, 1998.
- Klein, R.W. *I Samuel*. WBC. Word, 1983.
- King, Philip J. and Lawrence E. Stager. *Life in Biblical Israel. Library of Ancient Israel*. Westminster John Knox, 2001.
- Kuhrt, Amélie. *The Ancient Near East c.3000-330 B.C.2 Vols*. Routledge, New York: 1995.
- Levine, B.A. *Leviticus*. JPS Torah Commentary. Jewish Publication Society, 1989.
- _____. *Numbers 1-20*. AB. Doubleday, 1993.
- _____. *Numbers 21-36*. Anchor Bible. Doubleday, 2000.
- McCarter, P. Kyle, Jr., *I Samuel*. AB. Doubleday, 1980,
- _____, *II Samuel*. A.B. Doubleday, 1984.

McCasland, S.V. *The Asklepios Cult in Palestine* in Journal of Biblical Literature Vol. 58, no. 3, pp 221-227.

Mettinger, Tryggve N. D. *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*. Coniectanea Biblica Old Testament Series 42. Almqvist & Wiksell, 1995.

Meyer, C. *Exodus*. Cambridge University Press. New York, 2005.

Mieroop, Marc V. *A History of The Ancient Near East c.3000-323 BC*. Blackwell, Malden: 2004, 2007.

Milgrom, Jacob. *Leviticus 1-16*. AB 3. Doubleday, 1991.

Miller, Patrick D. *The Religion of Ancient Israel*. Westminster John Knox, 2000.

Moran, William L. *The Amarna Letters*. The Johns Hopkins University Press, London, 1992.

Niditch, Susan. *Judges, a Commentary*. Westminster John Knox, 2008.

Oppenheim, A. L., *Ancient Mesopotamia Portrait of a Dead Civilization*. Chicago Press, Chicago: 1964, 1977.

Nissinen, Martti, C. L. Seow and Robert K. Ritner. *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. Society of Biblical Literature, 2003.

Pardee, D. *Ritual and Cult at Ugarit*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.

Parker, Simon B. *The Pre-Biblical Narrative Tradition*. Atlanta, Scholar Press, 1989.

_____, *Ugaritic Narrative Poetry*. Society of Biblical Literature, 1997.

Parpola, Simo. *Letters from Assyrian Scholars to The Kings Esarhaddon and Assurbanipal* Winona Lake, .Eisenbrauns, 2007.

Paul, S. Psalm 72:5 - A Traditional Blessing for the Long Life of the King. Journal of Near Eastern Studies, Vol. 31, No. 4. 1972: 351-355.

Pritchard, J.B. (ed.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3rd. ed. Princeton University Press, 1969.

Propp, William H. *Exodus 1-18*. AB. Doubleday, 1999.

_____. *Exodus 19-40*. AB. Doubleday, 2006.

- Provan, Iain W. *1 and 2 Kings*. NIBC. Hendrickson, 1995.
- Rad, G. von. *Genesis*. OTL. Westminster, 1972.
- Reiner, E. *Fortune-Telling in Mesopotamia*. *Journal of Near Eastern Studies*, V 19, n. 1, 1960, pp 23- 35.
- Rochberg, Francesca. *The heavenly Writing. Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*. Cambridge, New York, 2004.
- Roth, Martha T. *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Atlanta, Scholar Press, 1997.
- Sasson, J. *Civilizations of the Ancient Near East*. 2vol. Hendrickson Publishers, 1995.
- Shaffer, Aaron. *Enlilbani and the « Dog House » in Isin* in *Journal of Cuneiform Studies*, Vol 26, No 4, 252-255.
- Smith, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. Harper & Row, 1990. Second revised edition, 2003.
- Snell, Daniel C. *A Companion to the Ancient Near East*. Blackwell, Malden, 2005, 2007.
- Sweeney, Marvin A. *I & II Kings*. Westminster John Knox Press, Kentucky, 2007.
- Tigay, Jeffrey H. *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*. Harvard Semitic Studies 31. Scholars Press, 1987.
- _____, *Deuteronomy*. The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1996
- Tsumura, David T. *The first Book of Samuel*. WB Eerdmans Publishing Co., 2007.
- Tov, Emmanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. 2nd edition. Fortress, 2001.
- Walton, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*. Baker Academic, Michigan: 2006.
- Weinfeld, M. *Deuteronomy 1-11*. Doubleday, 1991.
- Weinfeld, M. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Eisenbrauns, Indiana, 1992.
- Wenham, G.J. *Genesis 1-15*. WBC 1. Word, 1987. *Genesis 16-50*. WBC 2. Word, 1994.
- Westermann, C. *Genesis*. 3 vols. Augsburg, 1984-86.
- Woudstra, M. *The Book of Joshua*. NICOT. Eerdmans, 1981.
- Würthwein, Ernst. *The Text of the Old Testament*. 2nd edition. Eerdmans, 1995.

Wyatt, N. *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilimilku and His Colleagues*. Sheffield, 1998.

Zevit, Ziony. *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*. Continuum, 2001.