UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Letras Orientais
Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos

Lucas Alamino Iglesias Martins

Vítima e agente: ironia e o ofício profético na Bíblia Hebraica

São Paulo
2019

LUCAS ALAMINO IGLESIAS MARTINS

Vítima e agente: ironia e o ofício profético na Bíblia Hebraica

Versão Original

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (Departamento de Letras Orientais) da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Letras.

Área de Concentração : Estudos Judaicos

Orientadora: Profa. Dra. Suzana Chwartz

São Paulo
2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M386v Martins, Lucas Alamino Iglesias
 Vítima e agente: ironia e o ofício profético na
 Bíblia Hebraica / Lucas Alamino Iglesias Martins ;
 orientadora Suzana Chwartz. - São Paulo, 2019.
 160 f.

 Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
 e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
 Departamento de Letras Orientais. Área de
 concentração: Estudos Judaicos e Árabes.

 1. Ironia. 2. Bíblia Hebraica. 3. Profetas. 4.
 Estudos Judaicos. I. Chwartz, Suzana, orient. II.
 Título.

Nome: MARTINS, Lucas Alamino Iglesias

Título: Vítima e agente: ironia e o ofício profético na Bíblia Hebraica

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (Departamento de Letras Orientais) da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Letras.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Profa. Dra. Suzana Chwartz

Instituição: USP (Universidade de São Paulo)

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Ao meu avô Donozor.

AGRADECIMENTOS

À Caroline C. A. Iglesias, por me inspirar.

Ao João, por, sem saber, me ajudar a escrever.

Aos meus pais, Fernando e Maricéu Martins, por tudo que fizeram e fazem por mim.

Aos meus irmãos Gabriel e Felipe, por serem meus companheiros em todos os momentos.

Aos queridos Joel e Rita Arrais, pelo apoio e incentivo.

À Dra. Suzana Chwartz, pela direção e por ter tornado esta pesquisa um aprendizado inigualável.

Aos irmãos da Terceira Margem do Rio, pela parceria.

À Nilza Coelho, pela amizade e pelo trabalho minucioso que refinou esta pesquisa.

Ao Unasp, na pessoa do Pr. Paulo Martini e do Dr. Reinaldo W. Siqueira, pela confiança e pelo suporte.

*To stand powerless before the power he calls
to account is part of the prophet's destiny.*

Martin Buber

RESUMO

Martins, Lucas Alamino Iglesias. **Vítima e agente**: ironia e o ofício profético na Bíblia Hebraica / Martins, Lucas Alamino Iglesias; orientadora: Suzana Chwartz. – 2019. 160 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (Departamento de Letras Orientais) da Universidade de São Paulo, 2019.

Com o progresso dos estudos literários da Bíblia Hebraica, a ironia tem sido identificada como um recurso recorrente. Apesar de não ser nomeada, encontram-se diversos textos nos quais se espera que o leitor perscrute além do significado explícito e alcance uma concepção mais ampla e integral do relato. Dentre tais textos, merecem destaque aqueles nos quais profetas são personagens centrais. Reputados como personagens distintos, os profetas exibem uma percepção singular da realidade. Assim, muitas vezes em seus oráculos, a ironia irrompe como resultado de perspectivas diferentes: a comum, da audiência, e a distinta, do profeta. Contudo, esses agentes de ironia também figuram como alvos dela mesma. Em algumas situações, os profetas são ironizados por não cumprirem com as expectativas presumidas e associadas ao seu ofício. Estudar essas situações a partir do instrumental da análise literária é o foco do presente estudo.

Palavras-chave: Ironia. Profeta. Bíblia Hebraica.

ABSTRACT

Martins, Lucas Alamino Iglesias. **Victim and agent**: irony and the prophetic office in the Hebrew Bible / Martins, Lucas Alamino Iglesias; advisor: Suzana Chwartz. – 2019. 160 sheets. Doctoral thesis (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (Departamento de Letras Orientais) da Universidade de São Paulo, 2019.

With the progress of literary studies of the Hebrew Bible, irony has been detected as a recurring resource. Although not named, there are several texts where the reader is expected to look beyond the explicit meaning and reach a broader and integral conception of the story. Among such texts, those that involve prophets as central characters deserve to be highlighted. Reputed as distinct characters, the prophets exhibit a unique perception of reality. Thus, often in his oracles, irony springs in the text as a result of different perspectives: the common one from the audience, and the distinct from the prophet. However, these agents of irony are sometimes depicted as targets of irony as well. In some situations, the prophets are ironized for not meeting the presumed expectations associated with their office. Studying these situations from the literary analysis instrumental is the focus of this research.

Keywords: Irony. Prophet. Hebrew Bible.

TRANSLITERAÇÃO HEBRAICO¹

Consoantes

א	<i>’ālep</i>	’
ב	<i>bêt</i>	b
בּ	<i>ḇet</i>	ḇ
ג	<i>gîmel</i>	g
ד	<i>dālet</i>	d
ה	<i>hê</i>	h
ו	<i>wāw</i>	w
ז	<i>zayin</i>	z
ח	<i>ḥêt</i>	ḥ
ט	<i>ṭêt</i>	ṭ
י	<i>yôd</i>	y
כ	<i>kāp</i>	k
כּ	<i>kāp</i>	ḵ
ל	<i>lāmed</i>	l
מ	<i>mêm</i>	m
נ	<i>nûn</i>	n
ס	<i>sāmek</i>	s
ע	<i>’ayin</i>	‘
פ	<i>pê</i>	p
צ	<i>ṣādê</i>	ṣ
ק	<i>qôp</i>	q
ר	<i>rêš</i>	r
שׁ	<i>śîn</i>	ś
שׂ	<i>śîn</i>	š
ת	<i>tāw</i>	t

¹ ALEXANDER, P. H. et al. (1999, p. 28).

Vogais

ַ	<i>pataḥ</i>	a
ָ	<i>qāmeṣ</i>	ā
ֶה	<i>final qāmeṣ hê</i>	â
ִו	<i>3rd masc. sg.</i>	āyw
ֶ	<i>səgōl</i>	e
ֶ	<i>ṣērê</i>	ē
ִי	<i>ṣērê yôd</i>	ê
ִי	<i>səgōl yôd</i>	ê
ִ	<i>short ḥîreq</i>	i
ִי	<i>ḥîreq yôd</i>	î
ֹ	<i>ḥōlem</i>	ō
ֹו	<i>ḥōlem wāw</i>	ô
ֹי	<i>qibbûṣ</i>	u
ֹי	<i>qibbûṣ longo</i>	ū
ֹו	<i>šûreq</i>	û
ֶ֊	<i>ḥāṭēp qāmeṣ</i>	ö
ֶ֊	<i>ḥāṭēp pataḥ</i>	ă
ֶ֊	<i>ḥāṭēp səgōl</i>	ě
ֶ֊	<i>šěwă vocálico</i>	ě

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 IRONIA E CONHECIMENTO.....	18
1.1 A ironia do ofício profético.....	18
1.2 Definir ou reconhecer?	21
1.3 Etimologia	24
1.4 Juízo de valor	28
1.5 Lacunas	30
1.6 Ironia e a Bíblia Hebraica.....	32
1.6.1 O caráter relacional da ironia	33
1.6.2 Ironia e conhecimento	35
1.7 O profeta como vítima de ironia.....	40
2 IRONIA NO LIVRO DE JONAS.....	51
2.1 Características de sátira em Jonas	53
2.1.1 Paralelos com as narrativas de Elias e Eliseu	56
2.1.2 Resistência	58
2.2 Estrutura do livro	61
2.3 Ironia na sátira do <i>antiprofeta</i>	63
2.3.1 Jonas 1	63
2.3.2 Jonas 2	68
2.3.3 Jonas 3	71
2.3.4 Jonas 4	74
2.4 Jonas e as lacunas.....	77
3 IRONIA MILITANTE	79
3.1 Prosa ou poesia?.....	82
3.2 Mescla de estilos	86
3.2.1 Lamento	87
3.2.2 Música fúnebre	90
3.3 Ponto de vista na ironia militante	93
3.3.1 Sistema de valores	93
3.3.2 Imperativo sarcástico	96
3.3.2.1 Isaías 47	96

3.3.2.2	Naum 3	100
3.3.2.3	Amós 4:4-5	103
3.3.3	Citação.....	105
3.3.3.1	Citação explícita	105
3.3.3.1.1	Isaías 47	105
3.3.3.1.2	Ezequiel 28:1-10	109
3.3.3.2	Citação implícita	112
3.3.3.2.1	Isaías 3:16-4:6.....	113
4	IMAGENS DA IRONIA MILITANTE.....	116
4.1	Distorção de imagens familiares ao alvo.....	117
4.2	Imagens do mundo animal.....	121
4.2.1	Israel como uma vaca gorda e rebelde	123
4.2.2	Ezequiel 29.....	126
4.3	Imagens grotescas.....	129
4.3.1	Imagens de embriaguez, vômito e dejetos.....	130
4.3.1.1	1 Reis 18	131
4.3.1.2	Isaías 28:1-13.....	134
4.3.1.3	Joel 1:5 e Sofonias 1:12-13	137
4.3.1.4	Malaquias 2:3	139
4.3.2	Imagens pornográficas.....	140
4.3.2.1	Ezequiel 16.....	140
4.3.2.2	O abuso sexual	145
	CONCLUSÃO.....	150
	BIBLIOGRAFIA.....	152

INTRODUÇÃO

Na literatura profética², percebe-se que a predição não é o atributo principal de um profeta, e sim sua a capacidade de ler e interpretar os eventos presentes. O profeta³ é o personagem de quem se espera um ponto de vista distinto. A sua pretensa proximidade com Deus incorre em uma enorme expectativa por parte do leitor/ouvinte em relação a ele. Assim, comumente se encontra a descrição desse personagem como aquele que carrega “a aflição de enxergar claramente”⁴ (DAVIS, 2014, p. 83).

² Existem duas maneiras de responder à pergunta “O que pode ser considerado como Literatura Profética?”. Uma opção de resposta pode ser cognominada como “canônica”. Nessa especificação, as porções consideradas como literatura profética seriam aquelas determinadas pelo cânon. Adotando a configuração tripartida da Bíblia Hebraica (*Torah, Neviim, Ketuvim*), literatura profética seria o material que se encontra nos Profetas Anteriores, Profetas Maiores e nos Profetas Menores. A segunda opção de resposta envolve uma determinação autoral. O que um profeta diz ou escreve deveria ser considerado como parte da literatura profética. Apesar de as duas possibilidades de resposta manifestarem complexidades inerentes, a segunda delas aparenta ser mais intrincada. Estudos críticos relacionados à redação e edição assinalam as dificuldades em determinar com exatidão a autoria de grande parte do material profético (cf. BARTON, 1998; 2016; CHAPMAN; SWEENEY, 2016; SHARP, 2016). Além disso, muito da literatura profética, segundo o próprio texto explicita, não foi escrito por um profeta. Baruque, na qualidade de escriba, teria escrito partes do livro de Jeremias (Jr 36-44). Dessa forma, talvez uma maneira de se definir esse tipo de literatura fosse: aquela que atesta a atitude dos profetas de Israel ou por ela é gerada, sendo produzida por um profeta, ou não. Tendo em vista que o propósito desta pesquisa envolve o exame de aspectos literários e retóricos, e não qualquer discussão autoral, seguir-se-á a subdivisão encontrada na Bíblia Hebraica. Os textos escolhidos estão delimitados àqueles que retratam personagens com títulos vinculados ao ofício profético, mais especificamente episódios nos quais a visão manifestada ou esperada por esses personagens promove alguma espécie de ironia, seja militante, seja não militante.

³ Os termos hebraicos empregados para designar os profetas tendem a enfatizar a sua percepção de Deus e a significância dos eventos. O título mais empregado é נָבִיא [*nābī*]; “profeta”. Abraão (Gn 20:7), Moisés (Dt 34:10), Arão (Êx 7:1), Samuel (1Sm 3:20), Elias (1Rs 18:36), o bando de profetas do período de Elias e Eliseu (1Rs 20:35; 2Rs 4:1), Jeremias (Jr 1:5), Ezequiel (Ez 2:5), Natã (2Sm 7:2), Isaías (2Rs 19:2), Habacuque (Hb 1:1), Ageu (Ag 1:1), Zacarias (Zc 1:1), Hananias (Jr 28:1) são chamados de נָבִיא. A forma feminina do termo, נְבִיאָה [*nēbī’ā*]; “profetisa”, é aplicada a Miriã (Êx 15:20), Débora (Jz 4:4), Hulda (2Rs 22:14), Noadiah (Ne 6:14) e à esposa de Isaías (Is 8:3). Além desse, Samuel, por exemplo, é cognominado רֹאֶה [*rō’eh*]; “vidente”, “aquele que vê” (1Sm 9:9), termo que enfatiza sua capacidade de ver ou perceber Deus falando com ele em Siló (1Sm 3). Moisés (Dt 33:1), Samuel (1Sm 9:6-10), Semaías (1Rs 12:22), Elias (1Rs 17:18-24), Eliseu (2Rs 4:7-42), entre outros (1Sm 2:27; 1Rs 13:1-31; 2Rs 23:6-7) são identificados como אִישׁ אֱלֹהִים [*īš ’ēlōhīm*]; “homem de Deus”. Amós (Am 7:12), Ido (2Cr 9:29) e Jeú (2Cr 19:2) são intitulados חֹזֶה [*hōzeh*]; “vidente”, e algumas experiências proféticas de Isaías (Is 1:1), Naum (Na 1:1), Obadias (Ob 1), Habacuque (Hb 2:2) e Ezequiel (Ez 7:13) são denominadas חֲזֹן [*hāzôn*]; “visão” ou חֲזוֹת [*hāzūt*]; “visão” (Is 21:2). Os levitas Hemã (1Cr 25:5), Asafe (2Cr 29:30) e Jedutum (2Cr 35:15) também são chamados de *hōzeh*. De acordo com Sweeney (2005, p. 28), embora esses termos sejam comumente traduzidos como “vidente” e “visão”, eles também são empregados em relação às palavras de Deus ouvidas pelos profetas, sendo assim mais bem compreendidos por meio da noção de “percepção”.

⁴ “the pain of seeing clearly”.

A análise dos textos proféticos que aqui se faz identifica pelo menos dois tipos de percepção: a primeira, convencional, negligente, superficial, ignora os fatores capazes de provocar mudança naquele que enxerga. A segunda, profética, é dolorosa e surpreendente. É essa a visão que, de acordo com Abraham J. Heschel (2001, p. xxv), envolve uma percepção genuína, fruto da relação com o divino.

A possibilidade de acesso à visão além da perspectiva comum perturba a maneira usual de se enxergar o mundo. Ao mesmo tempo em que o olho humano é natural a esse mundo, ele é impelido a enxergar além dele. Esse seria o olhar irônico, conforme afirma Claire Colebrook (2002, p. ix): “[...] o olho humano é irônico, capaz de enxergar esse mundo de uma perspectiva exterior a ele”⁵.

O que amarra as relações linguísticas e visuais da ironia em um nó coeso é o ponto de vista. A ironia envolve “dizer algo” e “significar outro” porque existem perspectivas diferentes: a literal e a figurada⁶. De modo geral, a ironia só é possível por intermédio de uma especulação que postule uma perspectiva além da visível. É por isso que as formas primitivas de ironia eram explicadas e descritas por meio de metáforas de altura e ponto de vista elevado. Por conseguinte, o fenômeno da ironia aparece comumente associado a uma visão divina do mundo. Fala-se em ironia para descrever as fatídicas conexões que não se puderam prever. É como se os deuses estivessem jogando conosco, enxergando os resultados infelizes de nossos atos finitos.

A ironia associada ao ofício profético é um convite a essa perspectiva elevada. Tanto a ironia profética em prosa quanto a ironia profética em poesia permitem ao leitor/ouvinte enxergar além do ordinário.

O profeta é o agente que emprega a ironia como instrumento da crítica divina. Contudo, essa crítica não procura dismantelar a identidade do seu povo. Pelo contrário, por meio da ironia o profeta procura o reajuste, o retorno e a harmonização. Isso ocorre porque na ironia a dependência da participação da audiência na

⁵ “*The human eye is ironic, capable of viewing this world from a unworldly perspective*”.

⁶ Ao longo dos séculos, a ironia tem sido estudada segundo diversas abordagens metodológicas. Embora a presente pesquisa mencione obras que apresentam uma revisão histórica do conceito de ironia – a ideia de ironia como elemento comunicacional ou a dimensão filosófica da ironia –, a investigação se concentrará na esfera literária da ironia. Parte-se do pressuposto de que a ironia possui diferentes significados e possibilidades de estudo, de modo que, quando mencionadas, as orientações teóricas fora do escopo literário serão circunscritas ao alcance que as próprias metodologias pretendem. A menção às abordagens literárias da ironia respeitará suas diferentes perspectivas, ora realçando o ponto de vista do ironista, ora privilegiando o leitor.

descoberta do significado promove maior comunhão entre a posição crítica do autor e a posição em processo de transformação/transformada da audiência do que em qualquer outra declaração não irônica (GREGORY, 1990, p. 94).

Contudo, apesar de o profeta ser um personagem concebido como distinto, a Bíblia Hebraica não o apresenta como alguém sobre-humano. Pelo contrário, o profeta é completamente dependente do favor divino. Assim, embora ele seja agente de ironia, em muitos relatos os profetas são ironizados ao serem retratados ostentando uma perspectiva diminuta em relação aos eventos correntes. Nessas situações, a expectativa em relação a essa figura rui. A ironia que nasce da quebra de expectativa quanto à visão distinta do profeta é proporcionada pelo narrador onisciente que a tudo tem acesso.

A relação entre os profetas da Bíblia Hebraica e a ironia suscita diferentes questões: Quais são as marcas distintivas da ironia nos textos proféticos? O que distingue a ironia em prosa da ironia em poesia nos textos proféticos? Quais os âmbitos da relação entre o profeta e o divino revelados no emprego da ironia? Por que motivo os profetas são violentos quando empregam a linguagem irônica?

No esforço de encontrar respostas a essas questões, a abordagem metodológica que melhor se enquadra nos objetivos propostos na pesquisa é a análise literária dos textos bíblicos assim como são encontrados na Bíblia Hebraica, ou seja, no cânone judaico, uma vez que a presente pesquisa não focaliza a discussão sobre autoria, datação nem composição dos textos. Seguindo a abordagem de “Interpretação Total” proposta por Meir Weiss (1984, p. 1-47)⁷, os textos selecionados serão analisados a partir de suas próprias palavras, frases, imagens, sentenças, sequências e estrutura literária.

No primeiro capítulo, examinar-se-á, a título de introdução, o caráter distintivo da ironia na Bíblia Hebraica: o fato de esta não estar dotada de um aspecto anacrônico e o uso de mecanismos de difusão desse artifício, como, por exemplo, a inserção de lacunas na narrativa. A ironia, na Bíblia Hebraica, emerge do não dito.

⁷ No Second World Congress of Jewish Studies, em Jerusalém (julho de 1957), Meir Weiss sugeriu um método subsequentemente desenvolvido e descrito, seguindo uma sugestão de Martin Buber, como Interpretação Total (1984, p. 27). Embora ele não tenha se oposto ao estudo histórico de obras literárias, Weiss objetou a tendência de reduzir obras de literatura a meros documentos (1984, p. 66). Segundo ele (1984, p. 12), o primeiro dever do crítico literário é focar toda a sua atenção na obra literária em si, concentrando-se em suas qualidades intrínsecas.

Ainda nesse capítulo, apresentar-se-ão as principais características relacionadas ao conceito de ironia. Nota-se que a ironia está estritamente conectada à noção de percepção e conhecimento. No final do capítulo, abordar-se-á como o profeta bíblico é vítima de ironia.

O segundo capítulo é dedicado integralmente a explorar ironia no livro de Jonas. O profeta, agente de ironia por portar uma percepção ímpar, em alguns episódios é também vítima de ironia por não cumprir com a expectativa que seu personagem suscita. Em contraponto com o papel de intermediário entre Deus e o povo, Jonas é a epítome do *antiprofeta*.

No terceiro capítulo, examinar-se-á a figura do profeta como agente de ironia. Por meio de recursos poéticos como a mescla de estilos e o emprego de ponto de vista, percebe-se a forma literária apurada com que o profeta apresentava sua mensagem. Quando apresentada em forma de poesia, na maioria dos casos a ironia relacionada à figura do profeta o situará na categoria de agente.

Por fim, no quarto capítulo examinar-se-ão as imagens empregadas pelos profetas em seus oráculos de ironia militante. Com a intenção de provocar e criticar, os profetas recorriam a imagens grotescas e absurdas que beiravam o blasfemo.⁸

⁸ Todas as referências ao texto bíblico em português foram extraídas da tradução Almeida Revista e Atualizada (1993). Caso outra versão seja utilizada em algum momento específico, será feita a menção no rodapé. As citações de autores diversos aparecerão sempre em português, fruto da tradução do autor deste trabalho, porém serão apresentadas em sua língua de origem em notas de rodapé.

1 IRONIA E CONHECIMENTO

“Proferiu a sua palavra e disse: Palavra de Balaão, filho de Beor, palavras do homem de olhos abertos; palavra daquele que ouve os ditos de Deus, o que tem a visão do Todo-Poderoso e prostra-se, porém, de olhos abertos.”
Números 24:3-4

1.1 A ironia do ofício profético

Em seu livro *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*, Carolyn J. Sharp (2009, p. 125) observa:

O fenômeno da profecia bíblica pode ser interpretado como inerentemente irônico mesmo à parte das ironias particulares manejadas pelos profetas como armas em seu arsenal retórico⁹.

A afirmação de Sharp estabelece dois fatores fundamentais para a compreensão da relação entre o ofício profético e a ironia: (1) a natureza da profecia é essencialmente irônica; e (2) quando “empunhada” pelos profetas, a ironia tem o valor de uma arma retórica.

Na Bíblia Hebraica, o profeta é apresentado como aquele que fala autorizado pela divindade. Em outras palavras, o profeta “duplica a voz de Deus”. Ao fazê-lo, manifesta uma perspectiva que ele nunca pode apreender completamente. “Assim diz o Senhor” é uma fórmula proferida por quem não é, de fato, o Senhor. Assim, a ironia profética pode ser evidenciada, inicialmente, como fruto da situação de o profeta estar “entre” Deus e a audiência, o povo. Sua condição de intermediação é de extrema tensão e contradição.

Jeremias, por exemplo, é instruído por Deus a viver isoladamente (Jr 15:17), não se casar nem ter filhos (Jr 16:1). Ele está desautorizado por Deus a se lamentar ou se alegrar junto a outros (Jr 16:1-9). Contudo, a despeito de seu estado de deslocamento, o profeta está constantemente inebriado de sentimento divino. Jeremias lamenta a situação de seu povo e intercede por Israel (Jr 18:20), embora

⁹ “The phenomenon of biblical prophecy may be interpreted as inherently ironic even apart from particular ironies that are wielded by prophets as weapons in their rhetorical arsenal.”

tenha sido ordenado a não interceder novamente (Jr 7:6; 14:11). Ainda que Jeremias esteja absorto pela discrepância entre a realidade de Israel e o ideal divino para o povo, ele reconhece que não está separado de sua audiência. As mesmas palavras dirigidas a ela são endereçadas a ele.

Inevitavelmente, a intermediação desestabiliza o profeta, afinal ele profere palavras que não são suas. Paradoxalmente, contudo, encontram-se na Bíblia Hebraica enunciados divinos e humanos mesclados e, na maioria das vezes, sem marcadores de identificação do falante (ROFÉ, 1997, p. 56-57). Ao mesmo tempo em que, na Bíblia Hebraica, se destaca a importância essencial de se compreenderem as palavras de Deus e diferenciá-las das humanas (Dt 13, 18; Jr 28), a intermediação ofusca essa forma binária de enxergar.

Em resumo, o profeta compartilha das esferas divina e humana. Palavras humanas e divinas são harmonizadas em um discurso fluido. Em seu próprio ato de elocução, a profecia figura como uma palavra ironicamente modificada, elusiva e “outra” em relação ao seu falante humano como também em relação à sua fonte divina. Sobre esse paradoxo profético, Heschel (2001, p. xxii) observa: “[...] a incumbência profética é transmitir uma visão divina. Contudo, como pessoa, o profeta também é um ponto de vista. Ele discursa sobre a perspectiva divina conforme ela é compreendida a partir da perspectiva de sua própria situação”¹⁰.

Assim, a ironia em relação ao profeta engloba a concepção de visão. Em seu livro *Prophetic Existence*, André Neher (1969, p. 333) afirma: “A visão profética revela a essência das coisas. [...] Visão comum, é designação. A visão profética é o dar sentido”¹¹. De acordo com Samuel A. Meier (2009, p. 43):

Tanto *hōzeh* como *rō'eh* são palavras hebraicas que significam “aquele que vê”. Em todas as questões [...] quando Deus pergunta ‘O que você vê?’ notamos que a palavra empregada por Deus é precisamente a palavra *rō'eh*. Essa designação ‘aquele que vê’ é tipicamente aplicada a indivíduos capazes de enxergar coisas que pessoas normais não são capazes. No caso de Jeremias e Amós, eles claramente veem em objetos do dia a dia um significado

¹⁰ “[...] the prophet’s task is to convey a divine view, yet as a person he is a point of view. He speaks from the perspective of God as perceived from the perspective of his own situation.”

¹¹ “The prophetic vision unveils the essence of the things. [...] Normal vision is designation. The prophetic vision is the giving of a sense.”

especial que escapa àquele que não possui o dom especial da visão¹².

Em Amós 7:7-8, por exemplo, lê-se sobre essa visão distinta:

כֹּה הִרְאֵנִי יְהוָה אֱלֹהֵי נֹצֵב עַל־חֹמֶת אֲנִי וּבִידּוֹ אֲנִי: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי מִה־אַתָּה רֹאֶה עֲמוֹס וַאֲמַר אֲנִי וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי הַנְּגִי שָׁם אֲנִי בְּקֶרֶב עַמִּי יִשְׂרָאֵל לֹא־אֹסִיף עוֹד עֲבוֹר לוֹ:

Mostrou-me também isto: eis que o Senhor estava sobre um muro levantado a prumo; e tinha um prumo na mão. O Senhor me disse: Que vês tu, Amós? Respondi: Um prumo. Então, me disse o Senhor: Eis que eu porei o prumo no meio do meu povo de Israel; e jamais passarei por ele.

Amós é beneficiado com a habilidade especial de enxergar significância em objetos de outro modo ordinários. No diálogo contido na visão de Amós, o profeta poderia afirmar que via um muro, um homem com algo na mão, ou um homem em um muro. Contudo, Amós atenta para o objeto mais relevante da visão sem se distrair com componentes periféricos. Desse modo, Deus faz uso da percepção perspicaz do profeta como núcleo de desenvolvimento da mensagem do oráculo¹³.

Outro exemplo se pode encontrar no primeiro capítulo do livro de Jeremias¹⁴:

וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר מִה־אַתָּה רֹאֶה יִרְמְיָהוּ וַאֲמַר מִקֵּל שָׁקֵד אֲנִי רֹאֶה: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי הִיטַבְתָּ לְרֹאוֹת כִּי־שָׁקֵד אֲנִי עַל־דְּבָרִי לַעֲשׂוֹת:

Veio ainda a palavra do Senhor, dizendo: Que vês tu, Jeremias? Respondi: Uma vara de amendoeira. Disse-me o Senhor: Viste bem, porque eu velo sobre a minha palavra para a cumprir (Jr 1:11-12).

Outra vez é dirigida a pergunta “Que vês?” a um profeta. Tal qual com Amós, a resposta proferida aparenta ser simples. Contudo, as palavras daquele que é apto a enxergar de maneira distinta evidenciam a capacidade de pontuar os elementos indispensáveis da visão para que a mensagem fosse construída. Nesse caso, um

¹² “*Hōzeh and rō’eh are both Hebrew words that mean ‘one who sees’. In all of the questions [...] when God asks, ‘What do you see?’ we have noted that the Hebrew word God uses is precisely this word rō’eh. This designation ‘seer’ is typically applied to individuals who are capable of seeing things that normal people cannot. In the case of Jeremiah and Amos, they clearly see in everyday objects a special significance which eludes the one who does not have the gift of special sight.*”

¹³ A situação se repete em Amós 8:1-2.

¹⁴ A situação se repete em Jeremias 1:13-14.

jogo com as palavras שָׁקֶד [*šāqēd*; “amendoeira”] e שָׁקֶד [*šōqēd*; “velo”] estabelece o alicerce retórico para a mensagem divina. Se o objeto da visão fosse descrito simplesmente como um “pedaço de madeira” ou “graveto”, a aplicação da visão escaparia à compreensão.

O profeta é o personagem capaz de enxergar a relevância específica de um evento, objeto ou comentário em termos do que Deus intenciona realizar. Sua perspectiva deve estar em harmonia com a perspectiva divina.

Basicamente, toda ironia relacionada ao ofício profético na Bíblia Hebraica brota do contraste entre a percepção do profeta e aquela da audiência. Favorecido por um olhar privilegiado, o profeta, com destreza artística, expõe a visão limitada, portanto inferior, de sua audiência. Como agente de ironia, o profeta desestabiliza sua audiência e lhe dá a capacidade de uma recomposição de visão.

Embora o profeta seja retratado como alguém dotado de uma percepção distinta, os diálogos que compõem as visões acima evidenciam o auxílio divino na decodificação da mensagem por meio da pergunta “Que vê?” e na provisão de sentido. Conforme se verá adiante, mesmo quando a expectativa geral é de que o profeta seja um homem dotado de uma visão privilegiada, nem sempre isso ocorre. Afinal, ele é totalmente dependente da vontade divina.

Em algumas narrativas, inclusive, o profeta é retratado como vítima de ironia. Essa ironia emerge da relação entre a expectativa que se tem desse personagem e a realidade de visão que ele apresenta em determinadas situações, pois, sendo profeta, ele é, sobretudo, humano.

Antes de se examinarem textos que carregam ironia em relação à figura profética, convém que sejam abordados alguns aspectos introdutórios sobre a definição de ironia, sem a intenção de exaustão. Ainda no final deste capítulo, abordar-se-á a presença da ironia nos discursos e no ofício profético.

1.2 Definir ou reconhecer?

Nas páginas iniciais de *Irony in the Old Testament*, Edwin M. Good (1981, p. 13, grifo nosso) afirma que a “*Ironia*, tal qual *amor*, é mais facilmente reconhecida do

que definida”¹⁵. A realidade sombreando tal asserção é que dificuldades quanto à definição constituem uma regra incontestada em qualquer pesquisa sobre ironia.

Inicialmente, apesar de sua complexidade desairosa de designação, a ironia é, habitualmente, definida como: dizer algo contrário ao que é intencionado ou denotado. Nesse sentido, Colebrook (2004, p. 1) amplia o escopo da ironia para incluir nessa categoria qualquer referência oblíqua em todas as áreas da experiência humana:

[...] essa definição é tão simples que abrange tudo, desde simples figuras de linguagem até épocas históricas. Ironia, assim, pode significar tão pouco quanto dizer, ‘outro dia no paraíso’, quando o clima está terrível. Também pode se referir aos enormes problemas da pós-modernidade; nosso próprio contexto histórico é irônico, porque, hoje, nada realmente significa o que se diz. Vivemos em um mundo de citação, cópia, simulação e cinismo: uma geral e abrangente ironia. Ironia, assim, pela própria simplicidade de definição se torna, curiosamente, indefinível¹⁶.

Douglas C. Muecke, em seu livro *Irony and the ironic* (1982, p. 7), acrescenta que o termo “ironia” não significa hoje o que significava em séculos anteriores; tampouco significa, em um país, tudo que pode significar em outro. Não significa, na linguagem coloquial, o que pode significar na linguagem acadêmica, nem para um estudioso o que pode significar para outro. Do ponto de vista do autor, o conceito de ironia é o resultado acumulativo de se ter, de tempos em tempos, durante séculos, aplicado o termo – algumas vezes intuitivamente e em outras de forma deliberada – a um fenômeno que carregasse semelhança a outro fenômeno ao qual já tenha sido aplicado o termo.

Segundo Wayne C. Booth (1975, p. ix), o fato de não haver um acordo sobre a definição de ironia envolve a sua própria essência: algo que debilita a clareza, dá espaço ao caos, liberta ao destruir dogmas e destrói ao revelar a gangrena da negação no cerne de uma afirmação. O esforço para defini-la com clareza violaria, portanto, o cerne de sua natureza.

¹⁵ “Irony, like love, is more readily recognized than defined.”

¹⁶ “[...] this definition is so simple that it covers everything from simple figures of speech to entire historical epochs. Irony can mean as little as saying, ‘Another day in paradise’, when the weather is appalling. It can also refer to the huge problems of postmodernity; our very historical context is ironic because today nothing really means what it says. We live in a world of quotation, pastiche, simulation and cynicism: a general and all-encompassing irony. Irony, then, by the very simplicity of its definition becomes curiously indefinable”.

Contudo, um traço básico é discernido: “[...] todo leitor aprende que algumas declarações não podem ser compreendidas sem que seja rejeitado o que ela pareceu dizer”¹⁷ (BOOTH, 1975, p. 1).

Muecke (1982, p. 14-15) apresenta uma situação na qual não há possibilidade de se hesitar na identificação da ironia em Homero. Na *Odisseia*, Ulisses retorna a Ítaca e, disfarçado de pedinte, sentado em seu próprio palácio, ouve os pretendentes de sua esposa ridicularizarem o fato de que ele (Ulisses) jamais poderia retornar a sua casa. Independentemente da existência ou não do termo “ironia” no período da composição da obra, nota-se, aqui, um fenômeno literário comum a qualquer texto: personagens que são vítimas da própria ignorância. Os personagens de Homero negam a possibilidade do que, na verdade, já aconteceu. Eles não percebem que diante de seus olhos está a contradição de suas próprias palavras. Não importa a época nem o lugar, o efeito desse recurso no leitor é sempre o mesmo.

Ainda na *Odisseia*, outro exemplo pode ser encontrado. No canto XXI (HOMERO, 2011, p. 393-400):

Este estava já a manejar o arco, dando-lhe voltas, examinando cada coisa, com medo de que o caruncho tivesse carcomido o chifre na sua ausência. E assim dizia um dos pretendentes, olhando para o vizinho: “O homem deve ser conhecedor ou mercador de arcos. Ou ele próprio tem tais arcos em sua casa, ou então quer fazer um igual, e por isso anda com ele às voltas: que vagabundo mais experiente de coisas danadas!”¹⁸

Aqui, Ulisses, ainda sem ter sua identidade revelada, ouve de um dos pretendentes uma espécie de zombaria diante do fato de ele manejar o arco criteriosamente, habilidade envolvida no desafio proposto aos candidatos pretendentes. Os pretendentes, ignorantes quanto ao que realmente está acontecendo diante de seus próprios olhos, proferem um discurso saturado de ironia.

Para Muecke (1982, p. 14-15), esses exemplos antigos de ironia situacional e verbal apontam para o fato de que a ironia, antes de tudo, envolve tanto algo que se

¹⁷ “[...] every reader learns that some statements cannot be understood without rejecting what they seem to say”.

¹⁸ Tradução de Frederico Lourenço.

vê e a que se responde quanto algo que se pratica. Assim, o fenômeno da ironia deveria ser distinguido, segundo ele, tanto do termo ‘ironia’ quanto do conceito de ironia. Muecke (1982, p. 15) conclui:

Se Homero tivesse uma palavra para o escárnio dos pretendentes não seria ‘sarkasmos’ nem ‘eironeia’; a primeira não adquiriu seu significado moderno até muito tarde, e a última não significava ironia verbal até o tempo de Aristóteles¹⁹.

Além disso, embora a ironia dos pretendentes, na presença de Ulisses – ao afirmar que ele não retornaria ao seu palácio –, tenha sido considerada a ironia-padrão do drama desde Ésquilo aos dias atuais, ninguém a cognominou “ironia” até o século 18 (MUECKE, 1982, p. 15).

1.3 Etimologia

Tradicionalmente, a palavra ironia, do grego *eironēia* [εἰρωνεία], é uma abstração do termo empregado para designar um dos personagens da comédia grega antiga. A comédia apresenta o conflito entre *allazōn* e *eirōn*. *Allazōn* pode ser identificado como o “impostor”, e *eirōn* como o “homem irônico”. Enquanto *allazōn* é o tolo pomposo, o fingidor que busca aparentar mais do que realmente é, *eirōn* é o dissimulador astuto, aquele que se apresenta como menos do que realmente é. Assim, a comédia nasceria tanto do fato de o espectador saber qual dos personagens é o impostor quanto de poder assistir à sua exposição por meio das maquinações do homem irônico (GOOD, 1981, p. 13).

Contudo, nas comédias de Aristófanes *eironēia* faz referência antes à mentira do que à dissimulação. Quando *eironēia*, pouco tempo após Aristófanes, veio a se referir à dissimulação – não enganosa, mas reconhecível, e intencionalmente reconhecível –, o termo passou a abranger aquilo que é a própria essência da comunicação humana: “[...] como saber o que o outro quis dizer, e com que base

¹⁹ “If Homer had a word for the suitors’ mockery it was neither ‘sarkasmos’ nor ‘eironeia’; the former did not acquire its modern meaning until very late and the latter did not mean verbal irony until the time of Aristotle.”

podemos reconhecer a sinceridade e autenticidade do discurso?”²⁰ (COLEBROOK, 2004, p. 1-2).

O termo é empregado pela primeira vez com referência à arte do duplo significado nos diálogos de Sócrates em *A República*, de Platão, nos quais a palavra é usada tanto no sentido pejorativo quanto positivo, ao aludir à habilidade de Sócrates em ocultar o que ele realmente quis dizer (COLEBROOK, 2004, p. 2). Vê-se *eironēia* aplicada a Sócrates por uma de suas vítimas, em *A República*, conotando uma maneira sutil e suave de persuadir e conduzir as pessoas em uma conversação (MUECKE, 1982, p. 15). O Sócrates de Platão e de Quintiliano até o presente tem sido identificado com a prática da ironia. Em seus diálogos, Sócrates comumente falava aparentando ignorância precisamente quando desejava expor a ignorância de seu interlocutor (COLEBROOK, 2004, p. 2). Seguindo esse raciocínio, Colebrook (2004, p. 2) afirma:

Ele [Sócrates] perguntaria a qualquer um a definição de amizade ou justiça, para em seguida permitir que as definições prontas e confiantes do discurso do dia-a-dia fossem expostas em suas contraditórias incompletudes. Ao exigir uma definição daqueles que se apresentavam como mestres da razão, Sócrates mostrava como alguns termos eram menos evidentes e definitivos por si mesmos do que o significado do dia-a-dia parecia sugerir. Não é por acaso que Sócrates usou a ironia para desafiar o conhecimento e a sabedoria recebida em um momento histórico em que o conforto e a segurança de pequenas comunidades estavam sendo ameaçadas pela expansão política e inclusão de outras culturas. [...] É neste momento de insegurança cultural – na transição de comunidade fechada para uma polis de pontos de vista concorrentes – que o conceito de ironia é formado. Assim, *Eironeia* não mais é mentira ou engano, mas uma prática retórica complexa na qual alguém pode dizer algo [...] mas significar outro [...]. Sócrates tentou mostrar que é sempre possível que o que consideramos como um sentido auto evidente de um contexto ou cultura esteja distante do óbvio; pode ser que o que está sendo dito não seja o intencionado²¹.

²⁰ “[...] how do we know what others really mean, and what basis can we secure the sincerity and authenticity of speech?”.

²¹ “He would ask someone for the definition of friendship or justice and then allow the confident and ready definitions of everyday speech to be exposed in all their contradictory incompleteness. By demanding a definition from those who presented themselves as masters of wisdom, Socrates showed how some terms were less self-evident and definitive than everyday meaning would seem to suggest. It is no accident that Socrates used irony to challenge received knowledge and wisdom at a historical moment when the comfort and security of small communities were being threatened by political expansion and the inclusion of other cultures [...] It is at this moment of cultural insecurity – in the transition from the close community to a polis of competing viewpoints – that the

Embora a ironia socrática envolvesse não somente os diálogos, mas a personalidade como um todo (uma atitude, uma postura de vida), é com Aristóteles que tal noção adquire proporções ainda maiores e mais definidas.

Aristóteles se referiu à ironia como algo que abarca a totalidade da personalidade nas obras *Ética a Nicômaco*, *Poética* e *Retórica*. O ironista de Aristóteles, assim como o Sócrates de Platão, era aquele que minimizava e escondia suas virtudes e inteligência (ARISTÓTELES, 2009, 4.7.3-5)²². Contudo, o ironista também transportava algo além do caráter dialógico. Embora nos escritos de Platão se perceba a essência embrionária da ironia, em Aristóteles delinea-se o que se entende por “noção tradicional” da ironia: aquela que envolve não apenas uma figura de linguagem, mas também uma atitude e uma disposição. Para Beth Brait (2008, p. 25):

Nesse sentido, a noção de ironia caracterizada como princípio filosófico ou metafísico encontra até hoje, curiosamente num sentido bem mais domesticado, respaldo no senso comum. Essa dimensão possibilita não apenas o uso e a compreensão de expressões como “uma personalidade irônica”, “um caráter irônico”, “um indivíduo irônico”, mas também a extensão para a “ironia de situação”, “ironia do destino”, “ironia dos acontecimentos”.

Segundo Colebrook (2004, p. 7), o problema de considerar Sócrates como o originador da ironia, e a ironia como essência da consciência ocidental – a capacidade de não aceitar os conceitos do dia a dia, mas viver em estado de questionamento perpétuo – é que o conhecimento de Sócrates e da ironia socrática praticamente não existiu nas obras do período medieval e da Renascença que trataram do tema. Ainda de acordo com Colebrook (2004, p. 7):

Embora Quintiliano tenha se referido a Sócrates, foi sua distinção entre ironia verbal, como figura de linguagem, e ironia como uma figura de pensamento estendida, que conduziu a uma tradição estritamente retórica de se definir ironia. Ironia era explicada por intermédio de exemplos literários isolados, tais como aqueles que ele mesmo emprestou de Homero e Virgílio, e não da complexidade da personalidade socrática. Os manuais latinos de retórica escritos até a Renascença conheciam as fontes gregas primariamente por meio do

concept of irony is formed. Eironeia is no longer lying or deceit but a complex rhetorical practice whereby one can say one thing [...] but mean quite another [...]. Socrates tried to show that it is always possible that what we take to be the self-evident sense of a context or culture is far from obvious; it may be that what is being said is no meant.”

²² Tradução de Antônio de Castro Caeiro.

que estava disponível de Cícero e Quintiliano. Até mesmo na Renascença, quando os diálogos socráticos e obras mais completas de Cícero se tornaram disponíveis, *ironia* não era considerada como um modo de escala completa da existência Socrática, tal qual foi em escritores do século 19. Ironia era um tropo ou uma figura do discurso, uma maneira artística de se usar a linguagem²³.

Acontece que, ao tratar da ironia, é necessário, inevitavelmente, retornar a uma ideia essencial dos estudos de linguagem: há linguagem somente para estabelecer relações entre o homem e o mundo, e entre os homens. Mesmo a ironia de atitude (socrática e aristotélica) deságua em procedimentos discursivos que abordam essa maneira particular de elaborar um diálogo. A forma de Sócrates ironizar se caracteriza como uma arte de dialogar. Por meio de perguntas, Sócrates vai suplantando seus interlocutores.

Embora Sócrates não tenha escrito seus diálogos, e eles sejam conhecidos por intermédio dos escritos de Platão e Aristóteles, no que tange à construção do discurso, pode-se dimensionar a ironia socrática não em termos de atitude de um indivíduo, mas de um locutor (Sócrates) introduzido por enunciadores (Platão e Aristóteles). Brait (2008, p. 29) pontua: “[...] a ironia pode ser estudada a partir das atitudes filosóficas de Sócrates e da maneira como Platão e Aristóteles interpretam os diálogos socráticos”. E mesmo quando se fala em ironia como atitude, a linguagem é a única dimensão que possibilita a captação e compreensão desse meio.

Assim, na maneira como uma história é descrita, o narrador, sem estabelecer juízo de valor, por meio de mecanismos literários específicos, retrata os acontecimentos fomentando, no leitor, uma visão diferente do que o texto aparenta dizer. Tal recurso deve ser sutil, afinal, segundo Theodor Adorno (2005, p. 201) observa:

A ironia condena seu objeto ao apresentá-lo como ele aparenta ser; e sem transparecer julgamento, como se deixasse uma lacuna para o indivíduo observador [...]. Ela apresenta o negativo mediante o confronto do positivo com sua própria reivindicação de positividade.

²³ “Although Quintilian referred to Socrates, it was his distinction between verbal irony, as a figure of speech, and irony as an extended figure of thought that led to a strictly rhetorical tradition of defining irony. Irony was explained by isolated literary examples, such as those Quintilian himself drew from Homer and Virgil, and not by the complexity of the Socratic personality. The Latin manuals on rhetoric written up until the Renaissance knew the Greek sources primarily through what was available of Cicero and Quintilian. Even in the Renaissance, when the Socratic dialogues and the fuller works of Cicero became available, irony was not considered to be the full-scale mode of Socratic existence that it was nineteenth-century writers. Ironia was a trope or a figure of speech, an artful way of using language.”

Ela se auto anula no momento em que acrescenta uma palavra de interpretação²⁴.

1.4 Juízo de valor

Em *Anatomia da Crítica*, Northrop Frye (2014, p. 154) afirma:

Encontramos a concepção de ironia na Ética de Aristóteles, no qual o *eiron* é o homem que se autocensura, em oposição ao *alazon* [Ética a Nicômaco, 1108a.21]. Tal homem torna a si mesmo invulnerável, e, embora Aristóteles o desaprove, não há dúvida de que ele é um artista predestinado, do mesmo modo que o *alazon* é uma de suas vítimas predestinadas. O termo “ironia”, então, indica uma técnica de aparentar-se ser menos do que se é, que em literatura, torna-se mais comumente uma técnica de dizer o mínimo possível e significar o máximo possível, ou, de modo mais geral, um padrão de palavras que se distancia da declaração direta ou de seu próprio sentido óbvio. O escritor de ficção irônico, então, censura a si mesmo e, como Sócrates, finge não saber nada, até mesmo que é irônico. A objetividade completa e a supressão de todos os juízos morais explícitos são essenciais para seu método.

De acordo com Frye (2014, p. 155), o ironista “fabula sem moralizar”, pois não tem outro objeto além do seu assunto. Isso porque, ainda segundo o autor, a ironia sofisticada não tem a necessidade de chamar a atenção para o fato de ser irônico, mas, pelo contrário, simplesmente afirma algo e permite que o leitor participe na atribuição irônica.

Discordando dessa definição, Booth (1975, p. x) ressalta a existência de ironistas moralistas, citando, por exemplo, Voltaire, Swift e Orwell, e afirma, na sequência, que o próprio Frye os teria categorizado como satiristas, e não ironistas. Para Booth, talvez não exista necessariamente uma obra irônica *per se*, e a ironia resida principalmente em outras figurações, como, por exemplo, na sátira, na tragédia ou na comédia.

Ao discorrer sobre os *mythoi* – quatro elementos narrativos arquetípicos (pré-genéricos) da literatura classificados como cômico, romântico, trágico e irônico –,

²⁴ “Irony convicts its object by presenting it as what it purports to be; and without passing judgement, as if leaving a blank for the observing subject [...]. It shows up the negative by confronting the positive with its own claim to positivity. It cancels itself out the moment it adds a word of interpretation.”

Frye (2014, p. 522) classifica a ironia como o *mythos*²⁵ do “inverno da literatura” que focaliza fundamentalmente um nível “realista” de experiência. Segundo ele, por assumir essa característica, a ironia dialoga mais frequentemente com elementos do cômico e do trágico.

Para Frye (2014, p. 522), a ironia, “[...] quando cômica, é normalmente idêntica ao sentido comum de uma sátira”. A relação entre ironia, sátira e humor na Bíblia Hebraica será tratada mais à frente nesta pesquisa. Contudo, uma breve distinção entre ironia e sátira é cabível neste momento.

De acordo com Good (1981, p. 28), a sátira não deve ser equiparada à ironia. Frye afirma que a principal distinção entre a ironia e a sátira é que a sátira é uma ironia militante: suas normas morais são relativamente claras e ela pressupõe padrões contra os quais o grotesco e o absurdo são medidos.

Para ele, a ironia, quando trágica, tende a tornar-se um “estudo do isolamento trágico em si” (FRYE, 2014, p. 155). Seu herói é apenas alguém que acaba isolado de sua sociedade. O princípio central da ironia trágica seria o seguinte: tudo de excepcional que ocorrer ao herói deve estar casualmente em descompasso com seu caráter. Na tragédia, a catástrofe encontra-se diretamente relacionada à situação do herói, mas a ironia isola da situação trágica a sensação de arbitrariedade, de a vítima ter sido azarada ou “sorteada”, não merecendo o que acontece a ela mais do que qualquer outra pessoa mereceria. Se há alguma razão de escolha da catástrofe, esta parece inapropriada.

Contudo, essa vítima, tipicamente conhecida como bode expiatório, é inocente e culpada: inocente no sentido de que aquilo que lhe sucede é maior do que qualquer coisa que sua ação poderia ter provocado, e culpada no sentido de viver em um mundo no qual a injustiça é parte integral da experiência humana.

Dessa forma, enquanto a ironia na comédia preocupa-se em descortinar as pretensões do impostor, apresentando-as como tolice, a ironia na tragédia repousa na disparidade entre o que sabe o herói trágico em cena e o que nós sabemos (GOOD, 1981, p. 17). Basicamente, nada é encoberto àquele que lê.

²⁵ De acordo com Frye (2014, p. 297-298), os *mythoi* são categorias literárias mais amplas do que gêneros literários comuns e anteriores a eles. São elas: a romântica, a trágica, a cômica e a irônica ou satírica. Por exemplo, “[...] tragédia e comédia, podem ter sido originalmente nomes de duas espécies de drama, mas também empregamos esses termos para descrever características gerais das ficções literárias, sem restrições de gênero”. O mesmo se aplicaria à palavra “romance” e também às palavras “ironia” e “sátira”, elementos da literatura de experiência.

1.5 Lacunas

Em seu texto seminal “Cicatriz de Ulisses”, Erich Auerbach sublinha a clareza como uma das principais características de toda literatura grega, tomando como exemplo a *Odisseia*. Segundo ele, nada é deixado no escuro nem com omissões de articulações que ligam as ideias entre si. Esse estilo envolve “[...] representar os fenômenos acabadamente, palpáveis e visíveis em todas as suas partes, claramente definidos em suas relações espaciais e temporais” (AUERBACH, 2013, p. 4), sendo que o mesmo ocorre com os processos psicológicos dos personagens. Nada permanece oculto nem subentendido.

Os personagens de Homero dão a conhecer o seu interior no discurso. O que não informam a outras pessoas, falam para si próprios, de modo que o leitor tem pleno conhecimento do que se passa no particular, no recôndito de seus pensamentos.

Essa singularidade de estilo fica ainda mais nítida quando se lhe contrapõe, segundo ele, o texto de Gênesis 22, uma narrativa permeada por lacunas. Segundo Auerbach (2013, p. 9), no texto de Gênesis “[...] só é acabado formalmente aquilo que nas manifestações interessa à meta da ação; o restante fica na escuridão”. O que acontece entre os pontos decisivos para a ação é inconsistente. Tempo e espaço são indefinidos e precisam de interpretação. A consciência e os afetos dos personagens são sugeridos pelo silêncio e pelo discurso fragmentário.

Em seu comentário sobre a multiplicidade de camadas dos personagens, Auerbach (2013, p. 10, 17) ressalta, ainda, que tal peculiaridade de omissões constitui um artifício dos autores da Bíblia Hebraica, mas não um exemplar mais rudimentar de narrativa:

O mais importante, contudo, é a multiplicidade de camadas dentro de cada homem; isto é dificilmente encontrável em Homero, quando muito na forma da dúvida consciente entre dois possíveis modos de agir; em tudo o mais, a multiplicidade da vida psíquica mostra-se nele só na sucessão, no revezamento das paixões; enquanto que os autores judeus conseguem exprimir camadas simultaneamente sobrepostas da consciência e o conflito entre as mesmas. [...] Abraão, Jacó ou até Moisés têm um efeito mais concreto próximo e histórico do que as figuras do mundo homérico, não por estarem melhor descritos plasticamente – pelo contrário – mas porque a variedade confusa e contraditória, rica em inibições dos acontecimentos internos e externos que a história autêntica mostra

não está desbotada na sua representação, mas está ainda nitidamente conservada.

Kermode (1988, p. 155) concorda com Auerbach ao afirmar que:

O não dizer algo (ou fingir não dizer) é um dispositivo retórico antigo, e tem sempre tido seu reflexo nos níveis mais altos da retórica narrativa. Analistas modernos das narrativas de Davi apreciam especular sobre o motivo exato do rei em insistir com Urias que fosse para casa deitar-se com Bateseba; o autor é reticente. [...] Deve ser considerado com alguma importância o fato de que tais reticências são parte, há muito estabelecidas, do repertório da narrativa²⁶.

Sharp (2009, p. 1) afirma que muitas vezes, na Bíblia Hebraica, o não dito se sobressai e fortalece significados no texto. Dessa forma, segundo ela, um dos principais aspectos da ironia é o modo particular de se atribuir significado por meio do não dito. A ironia requer um tipo de habilidade de leitura para que ocorra a comunicação conforme o planejado.

Meir Sternberg e Menahem Perry desenvolveram a associação entre a ironia e o processo de preenchimento de lacunas por parte do leitor na narrativa da Bíblia Hebraica. Em *The King through Ironic Eyes: biblical narrative and the literary reading process*, Sternberg e Perry (1986, p. 275) expõem a ideia de que, no transcurso da leitura, todo leitor deve responder a algumas perguntas:

Qual é a situação representada? O que está acontecendo, e porque? Qual é a conexão entre o que está acontecendo neste momento particular com o que aconteceu antes, e como ambos se relacionam com o que provavelmente virá depois? Quais são as motivações e desejos desse ou daquele personagem, e até que ponto ele está ciente disso? Como ele vê outros personagens na mesma obra? É o conjunto de respostas dadas que permitirá ao leitor reconstruir o campo de realidade representado no texto – para dar sentido ao mundo ficcional²⁷.

²⁶ “The not saying of something (or the pretending not to say it) is an ancient rhetorical device, and it has always had its reflection at the higher level of narrative rhetoric. Modern analysts of the David narratives like to speculate about the exact motive of the king in urging Uriah to go home to bed with Bathsheba; the author is reticent. [...] It is a consideration of some importance that such reticences are a long-established part of the repertoire of narrative.”

²⁷ “What is the represented situation? What is happening, and why? What is the connection between what is taking place at this particular moment and what went before, and how do both relate to what will probably come after? What are the motives and designs of this or that character, and to what extent is he aware of them? How does he view other characters figuring in the same work? It

De acordo com os autores, as obras literárias – algumas mais e outras menos – são compostas de fragmentos que devem ser associados e organizados durante o processo de leitura, como se o texto proporcionasse um sistema de lacunas que devesse ser preenchido. Tais lacunas não são arbitrárias, mas completamente legitimadas pelo texto, este responsável por indicar as fronteiras e os marcos da interpretação do “não dito”. Embora a visão de mundo do leitor, obviamente, influencie a leitura do texto, a base da compreensão deve envolver os detalhes textuais.

Na Introdução de *La République*, de 1874, Aubé (1874, p. lxvi) argumenta que a originalidade de Sócrates está associada, dentre outras características, à ironia. Segundo ele, essa arte é tão própria de Sócrates, que se pode dizer que ele não a recebeu de outrem. Contudo, ainda que o termo ‘ironia’ tenha suas origens na Grécia Antiga, não se pode afirmar que essa estratégia de argumentação e escrita não tenha existido antes. Pelo contrário, segundo Colebrook (2004, p. 6), “Uma vez que existe o conceito e a teoria da ironia, é possível discernir fios irônicos na literatura que, em si própria, não emprega ou teoriza o conceito de ironia”²⁸. Essas observações fortalecem a percepção de que a ideia de ironia é totalmente factível na Bíblia Hebraica.

1.6 Ironia e a Bíblia Hebraica

Alguns estudiosos têm se dedicado a identificar tais fios irônicos nos relatos bíblicos ao longo dos últimos anos. Na sequência, ver-se-ão alguns estudos recentes que tratam do tema da ironia na Bíblia Hebraica e como estes dialogam com as obras de maior amplitude e destaque sobre o tema da ironia. Obviamente, não se tem como objetivo o esgotamento, nem a exposição exaustiva do desenvolvimento da ironia ao longo dos séculos²⁹. Tais obras serão mencionadas

is the set of answers that is given that enables the reader to reconstruct the field of reality is represented in the text – to make sense of the fictive world.”

²⁸ “Once we have the concept and theory of irony it is possible to discern ironic strands in literature that did not, itself, use or theorize the concept of irony.”

²⁹ A literatura sobre ironia é tão vasta, que uma revisão abrangente – principalmente se cobrisse as teorias sobre ironia na filosofia – seria impraticável aqui, o que, inclusive, fugiria do escopo da pesquisa. Para um estudo com mais detalhes sobre o desenvolvimento de tal ideia, ver Knox (1961), Muecke (1982), Mellor (1980) e Colebrook (2004).

apenas à medida que somarem ao propósito de construir a concepção de ironia associada à discrepância entre pontos de vista.

1.6.1 O caráter relacional da ironia

Em sua obra *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*, Sharp (2009, p. 240) afirma:

O não dito é poderoso na Bíblia Hebraica. Na literatura israelita antiga, a ironia serve como uma ferramenta de muitos gumes para a desestabilização do sujeito com excesso de confiança, problematização da retórica nacionalista, e subversão das más compreensões das tradições por crentes antigos. A ironia sublinha a fragilidade inerente da relação de Israel com Deus, e a capacidade impressionante dos israelitas, e todos os humanos, para o autoengano. A ironia nas Escrituras Hebraicas também convida sua audiência implícita a algo maior, algo mais merecedor do Deus que chama Israel a uma aliança.³⁰

Para Sharp (2009, p. 250), a ironia só é possível por conta da aporia, uma contradição interna, teoricamente insolúvel, que aparenta significar mais do que simplesmente uma oposição³¹. Para embasar seu argumento, Sharp (2009, p. 20) recorre a Linda Hutcheon (1995), que se afasta de uma compreensão teórica da ironia como oposição nítida entre o que se diz e o seu significado. Hutcheon (1995, p. 64, **negrito do autor**) afirma:

Como uma possível saída das restrições conceituais estabelecidas pela longa e poderosa tradição de uma definição semântica particular de ironia, estou sugerindo aqui que paremos de pensar na ironia somente em termos binários (*em vez de/ou*) da substituição de um significado 'irônico' por um 'literal (e oposto)', e vejamos o que pode acontecer se encontrássemos um novo caminho de falar sobre significado irônico como, ao invés disso, **relacional, inclusivo e diferencial**. Se considerarmos a ironia como sendo formada por

³⁰ "The unspoken is powerful in the Hebrew Bible. Irony in ancient Israelite literature serve as a many-edged tool for the destabilization of the overconfident subject, the problematizing of nationalistic rhetoric, and the subversion of ancient believers' misunderstandings of tradition. Irony underscores the inherent fragility of Israel's relationship with God and the impressive capacity of Israelites, and all humans, for self-deception. Irony in the Hebrew Scriptures also invites its implied audience to something better, something more worthy of the God who calls Israel into covenant."

³¹ Ao argumentar sobre esse ponto, Sharp (2009, p. 20) recorda que a ironia, tal qual enfatizado fortemente por Muecke e outros autores, resiste à definição.

meio da relação tanto entre pessoas como entre significados – dito e não dito – então, como a imagem do pato/coelho, envolveria uma percepção oscilante e, no entanto, simultânea, de significados plurais e diferentes³².

Hutcheon utiliza como exemplo uma figura que pode ser interpretada tanto como um pato quanto como um coelho, dependendo de quem a vê: enxerga-se o bico de um pato ou as orelhas de um coelho:

Figura 1. Coelho ou pato? (SCHEIDEMANN, 1929 apud HUTCHEON, 1995, p. 57).

Segundo Hutcheon (1995, p. 57), embora E. H. Gombrich – que emprega essa imagem em sua obra *Art and Illusion* (1969, p. 5) – afirme que os olhos não podem experimentar as duas leituras ao mesmo tempo, quando se trata dos “patos e coelhos” da significação irônica nossa mente pode abranger ambas. Em sua interpretação da ironia, Hutcheon (1995, p. 57-58) argumenta que se pode oscilar rapidamente entre o dito e o não dito. Assim, não são os polos que são importantes por si mesmos, mas a noção de um rápido “movimento entre” (perceptivo ou hermenêutico). O movimento entre os dois polos, provocado pela imagem, torna-a indispensável para a compreensão da ironia.

Hutcheon (1995, p. 62) pondera que a ironia funciona em um modo relacional e aditivo, próximo ao que faz a metáfora, com uma distinção importante: a metáfora significa e estabelece conexões principalmente por meio da construção de similaridades, já a ironia significa e estabelece conexões principalmente por meio da construção de diferenças. De acordo com Sharp (2009, p. 20):

³² “As a possible way out of the conceptual restrictions put in place by the long and powerful tradition of one particular semantic definition of irony, I am suggesting here that we stop thinking of irony only in binary either/or terms of the substitution of an ‘ironic’ for a ‘literal’ (and opposite) meaning, and see what might happen if we found a new way of talking about ironic meaning as, instead, **relational, inclusive and differential**. If we consider irony to be formed through a relation both between people and also between meanings – said and unsaid – then, like the duck/rabbit image, it would involve an oscillating yet simultaneous perception of plural and different meanings.”

[...] a relação dialética entre o dito e o não dito cria um ‘terceiro’ significado; é este terceiro significado, o qual não é simplesmente o oposto implícito do significado literal falso, que é corretamente entendido como significado irônico³³.

Para Sharp (2009) e Hutcheon (1995), a ironia textual significa “mais do que”: mais do que propriamente diz, mais do que o leitor espera e mais do que poderia ser suspeitado a partir de uma análise superficial de suas relações sintagmáticas. Além disso, a ironia envolve uma retórica de negação do que é falado e uma busca pela afirmação implícita no não dito. A relação fluida entre a negação e a afirmação é essencial para qualquer significado.

Sharp (2009, p. 26) afirma, ainda, que, embora a identificação desse terceiro significado repouse, em última instância, no leitor, nem todas as leituras são sensíveis aos sinais textuais indicadores de ironia. A participação do leitor na construção de significados deve passar por uma negociação com a dinâmica textual, que lhe servirá de guia. Atenção ao tom em que o texto foi escrito, sem o qual a ironia é, inevitavelmente, perdida, exige uma análise literária do enredo, da caracterização e de tropos como hipérbole, exagero, minimização e repetição. Além disso, considerar a(s) audiência(s) implícita(s) em qualquer texto, especialmente naqueles que apresentam algum tipo de ironia, é fundamental para se dominar o ponto e o poder retórico. E, por fim, também o contexto histórico envolvido deve ser levado em conta mesmo que a definição de audiência seja, em parte, construída pelo leitor à medida que lê o texto.

1.6.2 Ironia e conhecimento

Lillian R. Klein (1989), em sua obra que explora a ironia no Livro de Juízes, discorda de Good quanto ao uso do termo “conflito”. Para ela, uma distinção valiosa que caracteriza a ironia é sua natureza instantânea (KLEIN, 1989, p. 195).

Segundo Klein (1989, p. 195), a ironia não pode ser captada até que a declaração tenha sido lida ou ouvida completamente. O sentido irônico e oposto

³³ “The dialectical relationship between the said and the unsaid creates a ‘third’ meaning; it is this third meaning, which is not simply the implied opposite of the false literal meaning, that is properly understood as the ironic meaning.”

ocorreria não após um período de tempo, mas de forma simultânea à compreensão do sentido original. Por isso, segundo Klein, a ironia está ligada à oposição, e não ao conflito.

Para a autora (1989, p. 195), o conflito, assim como qualquer outro evento, ocorre em uma sequência temporal e demanda uma ação para ser resolvido. O sentido de oposição da ironia se constitui em uma oposição de percepção, e, por essa razão, ocorreria em um momento específico no tempo. Por fim, Klein (1989, p. 195) afirma:

A ironia é expressa em momentos de conhecimento ambíguo (literal versus irônico), enquanto que o conflito depende de causa e efeito, evolui no tempo. [...] Tanto conflito como ironia são baseados na oposição, mas são distinguidos por suas ações relativas ao tempo³⁴.

O argumento de Klein (1989, p. 11-21) fundamenta-se na premissa de que a enunciação do livro de Juízes – tendo em vista seu início não irônico – contém um crescente de instâncias e intensidade de ironia ao longo de suas narrativas que culmina na resolução de que o mestre da ironia é o próprio Deus. A humanidade, dessa forma, é ignorante quanto ao conhecimento de Deus. O conhecimento estritamente humano, sem intervenção nem auxílio divino, orienta repetidamente Israel à calamidade.

Apesar de apresentar vários níveis de ironia, a óptica do Livro de Juízes é, para Klein (1989, p. 191), vertical, isto é, construída a partir do ponto de vista do ironista. Assim, o leitor é convidado a compartilhar dessa óptica. Esse traço irônico dominante no livro, considerado como uma unidade literária, é primariamente dramática. O leitor atento é convidado a reconhecer a ignorância do protagonista, e o efeito irônico é obtido por meio dos diálogos internos e de outras narrativas anteriores dentro e fora do livro.

A base da construção da teoria da ironia de Klein encontra-se nos escritos de Muecke (1969, p. 195-199). Muecke (1969, p. 19-20) descreve essencialmente três requerimentos formais da ironia: (1) possuir dois níveis de significado; (2) haver oposição entre os níveis; e (3) carregar um elemento de inocência.

³⁴ *“Irony is expressed in moments of ambiguous, (literal versus ironic) knowledge, whereas conflict, dependent upon cause and effect, evolves in time. [...] Both conflict and irony are based on opposition, but they are distinguished by their actions relative to time.”*

Segundo Klein (1989, p. 195-199), a primeira oposição possível, entre conhecimento e ignorância, pode ser considerada uma linha vertical que une duas polaridades:

CONHECIMENTO

IGNORÂNCIA

(INOCÊNCIA)

A ironia vertical é essencialmente unidirecional e conta com um eixo de força. Tal relação ecoa a afirmação de Frye (2014, p. 147) ao classificar as narrativas de acordo com o poder de ação do herói:

Se inferior em força ou inteligência a nós mesmos, de modo que tenhamos a impressão de olhar de cima para baixo, para uma cena de sujeição, frustração ou absurdo, o herói pertence ao modo irônico. Isso ainda se aplica quando o leitor sente que está ou poderia estar na mesma situação, já que a situação está sendo julgada pelas normas de uma liberdade mais ampla.

Klein (1989, p. 196) recorda ainda que, devido a um elemento de ingenuidade que se adere a um dos polos, o personagem é apresentado de duas formas: desconhecendo uma diferente interpretação das palavras/situações (vítima) ou fingindo desconhecer (ironista).

De acordo com Muecke (1983, p. 402):

Consequentemente, o ironista arquetípico é Deus porque ele é onipotente, onisciente, transcendente, absoluto, infinito e livre. A vítima arquetípica é o homem na medida em que pode ser facilmente visto como preso e submerso no tempo e na matéria, cego, contingente, limitado, não livre, escravo da hereditariedade, do meio ambiente, do condicionamento histórico, dos instintos, dos sentimentos e da consciência, ao passo que é, todo o tempo, desconhecedor de estar nestas prisões. [...] Conhecimento e poder, identificados proverbialmente, são centrais a esta imagem arquetípica de ironia³⁵.

³⁵ "Accordingly the archetypal ironist is God because he is omnipotent, omniscient, transcendent, absolute, infinite and free. The archetypal victim is man insofar as he may easily be seen as

Tal oposição entre conhecimento e poder, entre Deus e o homem, está claramente presente nos textos da Bíblia Hebraica. De acordo com Sternberg (1987, p. 85), “[...] o que reforça o sentido de uma onisciência narradora é que a Bíblia não somente assume, mas concretiza a oposição [...]”³⁶. Ainda segundo Sternberg (1987, p. 85), nenhum personagem – e, por vezes, nenhum leitor – escapa dessa forma de ironia dramática. Afinal, no caso da Bíblia Hebraica, “[...] o narrador fala com autoridade de onisciência”³⁷. Transfere-se, assim, por vezes, o traço divino do arquétipo irônico ao narrador bíblico que, segundo Sternberg, além de ter acesso livre à mente de seus personagens (inclusive Deus), possui livre movimento no tempo e no espaço da narrativa.

Para Sternberg (1987, p. 85), diversos rabinos e exegetas religiosos em geral têm ofuscado este “[...] contraste vital atribuindo livremente aos próprios personagens o dom da inspiração divina, presciência, e inclusive leitura de mente”³⁸.

Por exemplo, no relato de Gênesis 12 do Gênesis Apócrifo, antes de Abraão indicar Sara como sua irmã a Faraó, há a adição de um sonho de Abraão, e este justificaria sua atitude para com Sara. Em seu comentário dos versos 14 a 21 do relato do Gênesis Apócrifo, Matthew J. Morgenstern e Michael Segal (2013, p. 251) afirmam que o sonho:

[...] oferece uma justificativa para o aparente comportamento egoísta de Abrão na história bíblica. Ao invés de apresentá-lo como um oportunista disposto a pôr em perigo sua esposa para salvar sua própria pele, este intérprete transformou Abraão em um profeta que recebeu um aviso divino sobre este perigo iminente³⁹.

trapped and submerged in time and matter, blind, contingent, limited, unfree, the slave of heredity, environment, historical conditioning, instincts, feelings and conscience, while all the time unaware of his being in these prisons. [...] Knowledge and power, proverbially identified, are central to this archetypal image of irony.”

³⁶ *“What reinforces our sense of narratorial omniscience is that the Bible not merely assumes but concretizes the opposition [...]”*

³⁷ *“[...] the narrator speaks with the authority of omniscience.”*

³⁸ *“[...] vital contrast by freely attributing to the characters themselves gifts of divine inspiration, foreknowledge and mind-reading included.”*

³⁹ *“[...] offers a justification for Abram’s seemingly selfish behavior in the biblical story. Instead of presenting him as an opportunist who is willing to endanger his wife to save his own skin, this interpreter has now transformed Abram into a prophet who received a divine warning about this impending danger.”*

Sternberg (1987, p. 85), em seu estudo sobre ocorrências semelhantes em *Bereshit Rabba*, afirma:

Independente do desejo de engrandecer figuras patriarcais ou outras figuras nacionais, tais porções de midrash apresentam um anseio à imposição da coerência: ajustar a narrativa em termos de história doutrinal, eliminar as incongruências [...]. Todavia, todas saciam tal anseio às custas da estrutura perspectiva da Bíblia⁴⁰.

Esse modelo de narração, quando comparado ao modelo homérico, adquire tons ainda mais peculiares. O narrador homérico aparece acima dos deuses. O narrador bíblico e Deus, além de serem correspondentes na narrativa, possuem uma relação de fluxo de autoridade: da primeira ordem (divina) para a segunda ordem (derivativa, mas não menos importante). Até porque “[...] a própria escolha de inventar um narrador onisciente serve para o propósito de encenar e glorificar um Deus onisciente”⁴¹ (STERNBERG, 1987, p. 89).

O narrador bíblico, todavia, é altamente seletivo ao compartilhar sua onisciência com os leitores. Segundo Robert Alter (1981, p. 158), na narrativa bíblica o leitor é convidado a conhecer/saber como um humano conhece/sabe:

[...] o personagem é revelado primariamente por meio do discurso, da ação, dos gestos, com todas as ambiguidades vinculadas; a intenção é frequentemente, embora não invariavelmente, deixada na penumbra da dúvida; frequentemente somos capazes de captar inferências plausíveis sobre os personagens e seus destinos, contudo muito permanece como uma questão de conjectura ou de tentativas de possibilidades múltiplas. [...] Há um horizonte de conhecimento perfeito na narrativa bíblica, mas é um horizonte que nos é permitido vislumbrar pelos meios mais momentâneos e fragmentários⁴².

⁴⁰ “Apart from the desire to aggrandize patriarchal or other national figures, such pieces of midrash show an urge to impose coherence: to tighten the narrative in terms of doctrinal history, to eliminate incongruities [...]. But all indulge this urge at the expense of the Bible’s perspectival structure.”

⁴¹ “The very choice to devise an omniscient narrator serves the purpose of staging and glorifying an omniscient God.”

⁴² “[...] character is revealed primarily through speech, action, gesture, with all ambiguities that entails; motive is frequently, though not invariably, left in a penumbra of doubt; often we are able to draw plausible inferences about the personages and their destinies, but much remains a matter of conjecture or even of teasing multiple possibilities. [...] There is a horizon of perfect knowledge in biblical narrative, but it is a horizon we are permitted to glimpse only in the most momentary and fragmentary ways.”

Dessa forma, o narrador bíblico, com seu paralelo divino, estaria posicionado em um nível superior ao dos personagens e dos leitores.

Devido ao fenômeno de onisciência do narrador bíblico, o profeta é comumente vulnerabilizado nas narrativas. Locado em um nível superior ao dos personagens e leitores, o narrador é o único capaz de retratar o profeta como possuidor dessa visão distinta. Enxergando a partir de uma perspectiva distinta da audiência, o narrador é o único apto a apontar as ironias oriundas da discrepância entre a visão comum e a visão privilegiada. O narrador é onisciente, mas o profeta não. Assim, é na prosa que se recorda que o profeta é um ser humano como todos os outros. E por mais que o enxergue de maneira extraordinária, o leitor é lembrado de que essa qualidade depende incondicionalmente do favor divino. A ironia oriunda da ruptura da expectativa sobre a visão distinta do profeta é proporcionada pelo narrador, que a tudo tem acesso.

A prosa pressupõe o triângulo narrador-personagem-leitor. De forma resumida, o narrador se distancia do personagem e lhe omite alguma informação. Há, assim, uma cumplicidade de autor e leitor à custa do personagem (SCHÖKEL, 2000, p. 163).

1.7 O profeta como vítima de ironia

A Bíblia Hebraica evidencia o prestígio e a influência dos profetas sobre a sociedade israelita. Saul se torna o primeiro rei de Israel pela sua sua unção por intermédio de um profeta. O papel do povo na instituição do rei (1Sm 11:15; 12:13) restringe-se ao reconhecimento. Samuel toma a iniciativa de convocar o povo a uma proclamação pública do estabelecimento do rei (1Sm 11:14-15), mas não é o povo que o constitui. Em 1 Samuel 12:1, lê-se:

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל-כָּל-יִשְׂרָאֵל הִנֵּה שָׁמַעְתִּי בְקוֹלְכֶם לְכָל אֲשֶׁר-אָמַרְתֶּם לִי וְאַמְלִיד עָלֵיכֶם מֶלֶךְ:

Então, disse Samuel a todo Israel: Eis que ouvi a vossa voz em tudo quanto me dissestes e constituí sobre vós um rei.

Apesar de o povo ter direito à palavra, como porta-voz divino, inicialmente é o profeta que constitui o rei. Em outras palavras, o rei “deve” ao profeta sua posição. Em 1 Samuel 15:1, lê-se que o rei é lembrado de ouvir e obedecer a suas palavras:

נִאמַר שְׁמוּאֵל אֶל-שָׁאוּל אֲתִי שָׁלַח יְהוָה לְמַשְׁחָךְ עַל-עַמּוֹ עַל-יִשְׂרָאֵל וְעַתָּה שָׁמַע לְקוֹל דְּבָרֵי יְהוָה:

Disse Samuel a Saul: Enviou-me o Senhor a ungir-te rei sobre o seu povo, sobre Israel; atenta, pois, agora, às palavras do Senhor.

Por ser considerado um intermediário divino, o profeta era visto como um conselheiro real. Suas principais tarefas consistiam em designar, acompanhar e aconselhar os reis. De acordo com R. G. Kratz (2016, p. 139):

[...] desde o início, nas histórias do Antigo Testamento, observamos os profetas de Israel e Judá ocupados em empossar e depor reis; em oferecer conselho em questões de guerra e paz (1Sm 22:5; 1Rs 12:22-25; 20; 22; 2Rs 3; 6-7; 13:14-19; 18-20); e tomando posição em questões cúlticas (2Sm 7; 1Rs13), éticas, ou legais (2Sm 11-12, 24; 1Rs 21)⁴³.

No caso de reis fiéis, a participação como conselheiro decorre da certeza de portarem recomendações divinamente inspiradas.

Samuel, por exemplo, é quem comunica a Saul sua rejeição por parte de Deus (1Sm 15:17-19, 23, 26). Sem o ver até o dia de sua morte (1Sm 15:35), o profeta evidencia a ausência de suporte de sua parte⁴⁴. Após comunicar a Saul a rejeição, Samuel unge a Davi (1Sm 16:13).

Posteriormente, é outro profeta, Natan, que lhe informa que a dinastia do rei Davi seria eterna (2Sm 7:13, 16).

Natan é também aquele que designa Salomão como o sucessor do trono, e não Adonias (1Rs 1:11-14). Unindo-se a Bateseba, Natan advoga pela causa de

⁴³ “[...] right from the beginning, in the Old Testament stories, we see the prophets of Israel and Judah concerned with installing and deposing kings; giving advice on matters of war and peace (1Sam. 22:5; 1Kings 12:22-25; 20; 22; 2Kings 3; 6-7; 13:14-19; 18-20); and taking a position on cultic (2Sam. 7; 1Kings 13), ethical, or legal questions (2Sam. 11-12, 24; 1Kings 21).”

⁴⁴ Outros casos podem ser observados nos Profetas Anteriores: Aías anuncia a destituição da dinastia de Jeroboão (1Rs 14:7, 10); Jeú anuncia o término da dinastia de Baasa (1Rs 16:1-4); e Elias anuncia o fim da dinastia de Acabe (1Rs 21:17-24). Isso sem contar os anúncios de morte de governantes feitos pelos profetas em 1 Samuel 28:19, 1 Reis 22:17-23 e 2 Reis 1:16.

Salomão e não apoia Adonias (1Rs 1:7-8, 32, 38, 44). Sem o respaldo de um profeta, Adonias não tem chances de ascender ao trono.

Segundo Meier (2009, p. 132):

Sem um profeta, o candidato ao reinado é ilegítimo, ao menos da perspectiva do narrador que posteriormente neste episódio desenvolve o padrão já estabelecido: o profeta é um elemento essencial na designação do próximo rei sobre Israel.

Apesar de, após os três primeiros reis de Israel, o processo de escolha e instalação de um novo rei raramente despontar na narrativa bíblica⁴⁵, a imagem do profeta como aquele homem de perspectiva distinta permanece⁴⁶.

No entanto, em seu livro *A Religião de Israel*, Yehezkel Kaufmann (1989, p. 97) alerta sobre o risco de projetar no profeta características sobrenaturais inerentes:

[...] o título 'vidente', dado na Antiguidade aos homens israelitas inspirados (1Sm 9:9), é provavelmente um remanescente linguístico da ideia de que o profeta possui um dom natural de clarividência. Seja como for, em nenhuma parte a Bíblia atribui a seus profetas semelhante faculdade. Nenhum profeta de Israel tem um sentido especial para discernir o desconhecido. Na verdade, a Bíblia esforça-se para acentuar que a profecia não é uma faculdade inata. [...] O asno de Balaão vê mais do que Balaão até lahweh abrir seus olhos; Samuel, o vidente, não adivinha qual dos filhos de Jessé foi eleito para a realeza, pois ele, como todos os homens, só pode ver as aparências externas. Até Eliseu [...] é impotente e ignorante a não ser que lahweh o informe (2Rs 4:27).

Para Sternberg (1987, p. 94):

[...] tanto israelitas quanto gentios, tendem a projetá-lo como um super-homem; e alguns profetas, sendo somente carne e sangue, não se preocupam em enganar os da falácia. Assim, a Bíblia leva a cabo essa quebra de imagem com desforra, em alguns momentos, com uma ferocidade que revela o quão profunda a podridão pode ter

⁴⁵ É possível que haja algum processo implícito em 2 Reis 23:30 e 2 Crônicas 23:11.

⁴⁶ Apesar de não serem encontrados relatos de profetas influenciando nos processos de estabelecimento de reis, o rei continua a ser cognominado "ungido" (1Sm 12:3; Sl 2:2; 18:50; 20:6 [heb. v. 7]; 84:9 [heb. v. 10]; 89:38 [heb. v. 39], 51 [heb. v. 52]; 132:10, 17; Lm 4:20; Hc 3:13).

alcançado, e conduz o drama ubíquo da ilusão ao nível de uma sátira antiprofética⁴⁷.

Eliseu, por exemplo, é vítima dessa sátira antiprofética. Em nenhum momento o profeta é retratado como portador irreprovável da palavra divina. Algumas de suas narrativas introduzem, nas palavras de Helen Paynter (2016, p. 125), “uma espécie de motim lúdico” à figura profética.

Em seu livro *Reduced Laughter: seriocomic features and their functions in the book of Kings*, Paynter (2016, p. 144-148) argumenta que, embora ambos os profetas sejam retratados de maneira imperfeita, há um desnível entre eles. Para a autora (2016, p. 146), em 2 Reis Eliseu é ironicamente retratado como um profeta inferior ao seu antecessor Elias. Por meio dos paralelos entre Elias e Eliseu, identificar-se-ia a mesma relação dialógica existente entre Moisés e Elias.

Assim como ecos intertextuais a episódios de Moisés em Êxodo 32-33 concebem a dimensão da distância entre Elias e o paradigma dos profetas, a relação dialógica entre as narrativas de Elias e Eliseu esboçaria a representação de Eliseu como um profeta aquém de seu predecessor.

A alegação de Paynter fundamenta-se principalmente em dois fatores. Primeiro: na descrição da obediência de Elias a Deus em relação aos seus movimentos na narrativa. Para a autora (2016, p. 133), Elias é comumente caracterizado nas narrativas como prontamente obediente a Deus. À medida que se encontra a fórmula “a palavra do Senhor veio a Elias”, lê-se sobre o profeta cumprindo as ordens recebidas.

Por outro lado, Eliseu seria apresentado de maneira diferente. Aparentemente, em suas viagens ele se desloca de modo independente, de acordo com sua própria autoridade e vontade. Eliseu vai ao Jordão (2Rs 2:13), a Jericó (2Rs 2:18), a Betel (2Rs 2:23), ao Carmelo e a Samaria (2Rs 2:25), a Suném (2Rs 4:8), a Gilgal (2Rs 4:38), a Dotan (2Rs 6:13-15) e a Damasco (2Rs 8:7). Em nenhum lugar se encontra Eliseu respondendo a um imperativo divino quanto ao deslocamento.

⁴⁷ “[...] Israelite as well as Gentile, tend to cast him as a superman; and some prophets, being only flesh and blood, take no special pains to disabuse them of the fallacy. So the Bible performs this image-shattering with a vengeance, at times with a savagery that reveals how deep the rot must have gone and carries the ubiquitous drama of errors to the point of antiprophetic satire.”

Segundo: para ela (2016, p. 133), ao contrário de Elias, em nenhum momento da narrativa se encontra uma referência explícita a Deus quando o profeta opera algum milagre.

Respondendo à primeira alegação, e lendo as narrativas de Elias, também se encontram descrições de deslocamento sem nenhuma indicação divina. Em 1 Reis 19, Elias se desloca sem nenhuma indicação divina e para um local exatamente oposto ao que Deus desejava.

Sobre o segundo ponto, embora realmente não haja menção explícita a Deus em seis milagres associados a Eliseu (2Rs 4:1-7, 15, 41; 5:10, 25-27; 6:6-7), encontram-se outros sete com menções ao divino (2Rs 2:14, 21, 24; 3:14-23; 4:32, 42-44; 6:17, 18, 20).

Embora a argumentação de Paynter enfatize em excesso a descrição de Eliseu como uma versão inferior de Elias, alguns episódios parecem contribuir nitidamente para a crítica da expectativa do profeta como alguém absoluto, acima de qualquer contradição. Um deles, por exemplo, é o episódio da sunamita e seu filho em 2 Reis 4:8-37. O episódio narra a passagem de Eliseu por Suném e a hospitalidade oferecida ao profeta por uma mulher rica.

Uma leitura convencional da narrativa parece sugerir que esse episódio pertence às histórias de louvor e enaltecimento dos profetas⁴⁸. De acordo com Burke O. Long (1991, p. 61), “[...] este exemplo particular de lenda apresenta claramente um final em que Eliseu é um ‘homem santo de Deus’ que, por compaixão, se preocupa com indivíduos em aflição”⁴⁹. Ademais, para Marvin A. Sweeney (2013a, p. 289) “[...] a narrativa enfatiza o poder do profeta e de YHWH para garantir e salvar vidas”⁵⁰.

A dificuldade de encontrar, nessa história, alguma fagulha de crítica ao profeta Eliseu decorre de a narrativa descrever dois milagres: um nascimento miraculoso e um renascimento miraculoso. Em histórias de nascimentos miraculosos na Bíblia Hebraica, uma mulher dá à luz graças à intervenção divina. Similarmente, em histórias de sobrevivência miraculosa há intervenção divina para salvar a criança

⁴⁸ De acordo com Yairah Amit (2003, p. 280), além de essa ser a assunção comum entre a maioria dos intérpretes, encontra-se essa tendência na literatura rabínica (cf. Deuteronomio Rabbah 10:3; Midrash Tehilim 78:5).

⁴⁹ *“This particular example of legend clearly shows in the end that Elisha really is a ‘holy man of God’ who, out of compassion, cares for individuals in distress.”*

⁵⁰ *“The narrative emphasizes the power of the prophet and YHWH to grant and save life.”*

da morte⁵¹. Desse modo, não seria inesperado que uma narrativa que combina os dois milagres não fosse considerada enaltecadora do profeta e seus poderes divinos especiais (ROFÉ, 1988, p. 27).

O leitor familiarizado com a literatura bíblica e seus temas comuns é naturalmente inclinado a comparar essa história com seus vários paralelos. É possível observar, por meio de relações intertextuais com episódios do mesmo gênero, a presença de expressões e vocabulário incomum. Classificar a narrativa em um gênero específico induz os leitores e comentaristas a sublinharem as similaridades dos textos, atentarem para denominadores comuns e observarem os significados similares.

Por outro lado, o exame das diferenças contribui para realçar as qualidades particulares de cada história em seu contexto. No caso da história de Eliseu e a sunamita, por meio de distorções do gênero literário surge a possibilidade de que essa história apresente um profeta sendo testado ou provado. Sujeitando-o à crítica, o narrador recorda ao leitor que o profeta não passa de um mero instrumento de Deus. Sob o disfarce de um possível enaltecimento do profeta, a narrativa acentua sua limitação humana.

A primeira diferença notável entre a história e seus paralelos é o enredo em si. Em vez de retratar um nascimento miraculoso como em histórias de personagens distintos, o autor emprega esse acontecimento como pano de fundo para outra história. O nascimento miraculoso (2Rs 4:8-17) serve de preâmbulo para a história do renascimento miraculoso (2Rs 4:18-37), trecho que apreende a maior parte da narrativa. O renascimento miraculoso é dependente do nascimento miraculoso.

Nesse episódio, o nascimento miraculoso não é retratado possuindo uma iniciativa divina. Em 2 Reis 4:14, lê-se:

וַיֹּאמֶר וְהָמָּה לַעֲשׂוֹת לָהּ וַיֹּאמֶר גִּיחָזִי אָבֵל בֶּן אִיזָבֶּלָה וְאִישָׁהּ זָקֵן:

Então, disse o profeta: Que se há de fazer por ela? Geazi respondeu: Ora, ela não tem filho, e seu marido é velho.

⁵¹ Outras histórias de nascimentos miraculosos na Bíblia Hebraica são: de Isaque (Gn 17:15-22; 18:1-16; 21:1-7); de Esaú e Jacó (Gn 25:21); dos filhos de Raquel e Lia (Gn 29:31-30:24); de Sansão (Jz 13) e de Samuel (1Sm 1:1-2:11). Dentre as histórias de sobrevivência, além da história em questão, encontra-se: a de Ismael (Gn 21:8-21); de Moisés (Êx 21:1-10) e a da viúva de Sarepta (1Rs 17:17-24). Para mais detalhes sobre o gênero de nascimentos e sobrevivências miraculosas na Bíblia Hebraica, importa examinar a pesquisa de Simon (1997, p. 35-50, 279-281).

Geazi informa ao profeta que a mulher não possui filhos e Eliseu realiza o milagre. Porém, Deus torna possível o milagre que Eliseu, impelido por Geazi, efetua (2Rs 4:15-16), poupando a sunamita de se decepcionar com o profeta. Com a morte da criança e seu renascimento, Deus recorda ao profeta que tudo depende de sua vontade.

O processo de renascimento da criança elucida o propósito didático de recordar ao profeta sua dependência divina. Em um primeiro estágio, lê-se sobre a limitação de Eliseu ao ser procurado pela sunamita. O leitor sabe o motivo da procura, contudo Eliseu, o profeta, não tem acesso a essa informação. Em 2 Reis 4:27, lê-se:

וַתָּבֹא אֶל־אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל־הָהָר וַתַּחֲזֹק בְּרַגְלָיו וַיִּגַּשׁ גִּיחָזִי לְהַדְפָּה וַיֹּאמֶר אִישׁ הָאֱלֹהִים
הֲרַפָּה־לָּהּ כִּי־נִפְשָׁה מְרֵה־לָּהּ וַיַּהֲנֶה הָעָלִים מִמֶּנִּי וְלֹא הִגִּיד לִי

Chegando ela, pois, ao homem de Deus, ao monte, abraçou-lhe os pés. Então, se chegou Geazi para arrancá-la; mas o homem de Deus lhe disse: Deixa-a, porque sua alma está em amargura, e o Senhor mo encobriu e não mo manifestou.

Nota-se, nessa admissão incomum de ignorância, na narrativa de Eliseu, uma confissão de dependência do Deus que concede o conhecimento⁵². Sem nenhum aviso prévio, o canal de informação do profeta pode ser bloqueado, situando-o no mesmo nível de conhecimento da situação de qualquer outra pessoa.

Em um segundo estágio, após a leitura de que Geazi foi enviado adiante para ressuscitar o menino com o bordão de seu mestre (2Rs 4:29), surpreende, provavelmente não mais do que ao profeta Eliseu, o fato de o bordão deste não possuir poderes (2Rs 4:31). O milagre do renascimento tem êxito somente quando o profeta invoca o nome de Deus (2Rs 4:32-35), que concede o milagre.

Outra diferença perceptível da narrativa em relação aos outros relatos miraculosos de nascimento é que as outras histórias estão associadas ao anúncio da chegada de uma pessoa que desempenharia um papel relevante na vida da

⁵² Em relação ao episódio de 2 Reis 6, nota-se que, embora os servos do rei da Síria indiquem ao rei que o responsável por seu insucesso é “o profeta Eliseu, que está em Israel” [אִישׁ־עַל הַנְּבִיאָא אֲשֶׁר] (2Rs 6:12), o narrador faz questão de intitulá-lo como “homem de Deus” [אִישׁ הָאֱלֹהִים; *’iš hā ’ēlōhīm*] no início da narrativa (2Rs 6:9). Mais do que a simples expressão de uma titulação sinônima ao cognome profeta, o narrador procura realçar a subordinação de Eliseu a Deus empregando um termo já encontrado em relação a ele, mas em outro contexto: o de subordinação e dependência.

nação. Obviamente, o nascimento do filho da sunamita constitui uma exceção a esse padrão. O filho dela não é nomeado mesmo após seu renascimento. O objeto dos milagres é descrito como “um filho” (v. 17), “o menino” (v. 18, 26, 29-31, 35), mas nunca nomeado.

O profeta é repetidamente cognominado de “homem de Deus” (v. 9, 16, 21, 25, 27) e, além disso, nomeado (v. 8, 15, 17, 31). Nas histórias convencionais que retratam o nascimento de importantes figuras nacionais, a criança é nomeada logo após seu nascimento. Em 2 Reis 4:17, o profeta é nomeado no momento em que se esperaria ouvir o nome da criança. Assim, o anonimato do filho acentua quem é a figura central da história.

Ainda outra característica de emprego do gênero é o fato de que em outras histórias de anunciação o mensageiro é comumente divino. Em Gênesis 18:1, 13, por exemplo, lê-se que Deus visita Abraão, e em Juízes 13:3 retrata-se que Manoá recebe a visita de um anjo. Na história da sunamita, o anúncio é efetuado pelo profeta Eliseu, um mero mortal. Contudo, para a mulher Eliseu não é um homem qualquer, mas um “santo homem de Deus” (2Rs 4:9). Ela e seu marido se esforçam para manter o profeta sob seu teto por saberem se tratar de um homem especial. Dessa forma, a anunciação ocorre em um contexto de resposta às necessidades do profeta em suas viagens a Suném. De acordo com Yairah Amit (2003, p. 284):

Essa mudança em relação à recepção especial do visitante enfatiza a atitude da sunamita em relação a Eliseu, o qual ela, e provavelmente outras pessoas, consideram como um “santo homem de Deus”. A história inicia com uma descrição da mobília no quarto que ela prepara para ele. O quarto é como um pequeno santuário, um sótão mobiliado com itens que parecem ecoar a morada divina: uma mesa, que faz lembrar a mesa do santuário (Êxodo 25:23-30; Números 4:7; etc.); uma cadeira, que faz lembrar o local onde Deus se assenta; uma luminária, a qual era um recipiente essencial do santuário (Êxodo 25:31-40; Números 4:9; etc.); e uma cama, o que pode lembrar um altar (ex. Números 4:11-13). Não é de admirar que o profeta era muito consciente da hospitalidade da sunamita, e se referiu a isso por meio da repetição da raiz hebraica *hrd* (2Reis 4:13), que remonta à teofania divina no Sinai (Êxodo 19:16, 18), onde o povo e o monte são descritos por meio da mesma raiz⁵³.

⁵³ “This change, concerning the visitor’s special reception, emphasizes the Shunamite’s attitude towards Elisha, whom she, and probably other people, regard as ‘a holy man of God’. The story opens with a description of the furniture in the room that she prepares for him. It is like a small sanctuary, an attic furnished with items that might recall God’s abode: a table, reminiscent of the

Enquanto os visitantes divinos vão ao encontro de personagens bíblicos e se aproximam a ponto de comerem com eles (Gn 18:3-8), Eliseu permanece distante. Não é Eliseu quem fala com a sunamita, mas Geazi, seu servo. Em 2 Reis 4:12-13, lê-se:

וַיֹּאמֶר אֶל־גִּזְיָ נַעֲרוֹ קְרָא לְשׁוֹנְמִית הַזֹּאת וַיִּקְרָא־לָהּ וַתַּעֲמֵד לְפָנָיו: וַיֹּאמֶר לוֹ אָמֵר־נָא אֵלֶיהָ הִנֵּה הֵרָדָתִי אֵלַיִנו אֶת־כָּל־הַחֲרָדָה הַזֹּאת מָה לַעֲשׂוֹת לָךְ הַיֵּשׁ לְדַבָּר־לָךְ אֶל־הַמֶּלֶךְ אוֹ אֶל־יֹשֵׁר הַצֶּבֶא וַתֹּאמֶר בְּתוֹךְ עַמִּי אֲנִכִּי יִשָּׁבֶת:

Então, disse ao seu moço Geazi: Chama esta sunamita. Chamando-a ele, ela se pôs diante do profeta. Este dissera ao seu moço: Dize-lhe: Eis que tu nos tens tratado com muita abnegação; que se há de fazer por ti? Haverá alguma coisa de que se fale ao teu favor ao rei ou ao comandante do exército. Ela respondeu: habito no meio do meu povo.

O fato de Geazi desempenhar o papel de um mediador entre a sunamita e Eliseu revela uma sinalização por parte do narrador sobre a autopercepção de Eliseu. O profeta é separado e, de certa forma, intocável. Em 2 Reis 4:27, ao encontrar o profeta Eliseu após a morte de seu filho, a sunamita abraça-lhe os pés. Eliseu não reage, mas sim seu servo. Ao ver a atitude inesperada da mulher, a reação imediata de Geazi é arrancá-la dali. Eliseu se permite ser tratado como um ser divino aos pés do qual as pessoas se prostram. Ou seja, Eliseu mantém não apenas distância da sunamita, mas também de Deus. O profeta está embevecido com seu *status* de “homem de Deus”. Seu orgulho o impede de enxergar o ridículo da situação.

Em contraposição à demonstração de afeição pelo “santo homem de Deus”, em nenhum momento Eliseu chama a mulher pelo nome, e não se sabe seu nome. Ao longo da história, a mulher é intitulada sunamita, ou conhecida simplesmente pelo pronome pessoal feminino de terceira pessoa “ela” (v. 12-15, 25-27, 36).

Em nenhum momento da narrativa se encontra o profeta consultando a Deus. O profeta fia-se no que seu servo Geazi diz. Eliseu não menciona o nome de Deus.

table of display (Exod. 25:23-30; Num. 4:7; etc.); a chair, suggestive of God's seat [...]; a lamp, which was essential sanctuary vessel (Exod. 25:31-40; Num. 4:9; etc.); and a bed, which might recall an altar (e.g. Num. 4:11-13). No wonder the prophet was very conscious of the Shunamite's hospitality, and referred to it by the repetition of the Hebrew root hrd (2Kings 4:13), which harks back to God's theophany at Mount Sinai (Exod. 19:16, 18), where the people and the mountain are described by this same root."

Não se sabe o que ele pediu em oração ao Senhor antes de curar o garoto. Não se tem acesso ao conteúdo da oração.

O ponto de inflexão ocorre justamente quando o profeta reconhece que é limitado e deposita sua esperança no Senhor. Comentando sobre essa perícopes de 2 Reis 4:8-37, Amit (2003, p. 291) pesa algo que se pode aplicar a qualquer narrativa em que há uma ironização quanto à visão privilegiada do profeta:

Uma vez que se está aberto à possibilidade de que a história critica o profeta, permitimos uma leitura diferente e começamos a enxergar sua complexidade. [...] A tarefa do leitor mais sofisticado é estar ciente dos diversos elementos e implicações do texto⁵⁴.

As narrativas de ironia em relação aos profetas operam posicionando-os no seu devido lugar. Essas histórias sublinham a transcendência divina apresentando o profeta como parte do povo. Nas palavras de Alexander Rofé (1988, p. 29), “[...] apesar da reverência e veneração que Eliseu recebe de outros personagens, aqui ele é reduzido a proporções humanas”⁵⁵.

Por meio dessa e outras histórias⁵⁶, percebe-se que o efeito provocado pela quebra de expectativa no leitor é a exposição. Dentre os livros proféticos, uma das

⁵⁴ “Once we are open to the possibility that the story criticizes the prophet, we are open to a different reading and begin to see its complexity. [...] The task of the more sophisticated reader is to be aware of the diverse elements and implications of the text.”

⁵⁵ “Despite the honor and veneration Elisha receives from the other characters, here he is reduced to human proportions.”

⁵⁶ Em relação ao profeta Eliseu, outra história que merece uma investigação criteriosa é a que aparece em 2 Reis 2:23-25. Nessa narrativa, diante da zombaria de alguns garotos, Eliseu os amaldiçoa e duas ursas surgem para devorá-los. A interpretação tradicional a enxerga com propósito didático (MARCUS, 1995, p. 45). Para alguns, ela era contada para ensinar às crianças o respeito aos mais velhos (MONTGOMERY, 1960, p. 335). Para outros, sua mensagem carregava um propósito maior de advertir o povo sobre o respeito que se deve prestar aos profetas, os homens de Deus (SNAITH, 1954, p. 197). De Vries (1978, p. 53, 56-57), por exemplo, caracteriza a perícopes cognominando-a como uma “narrativa de demonstração de poder” (“*power-demonstration narrative*”). Seu propósito seria ilustrar as ações sobrenaturais que um profeta exemplar seria capaz de realizar. Contudo, de acordo com Paynter (2016, p. 19-20), com o advento de novas ferramentas para a compreensão do texto bíblico os estudiosos se sentiram desprendidos da preocupação com a historicidade do texto. Os detalhes linguísticos do texto e o emprego de formas literárias estabelecidas se destacaram dentre as novas vertentes de interpretação, possibilitando que o texto fosse visto como uma possível crítica satírica ao profeta, o extremo oposto das interpretações que engrandeciam a figura do profeta aplainando suas ações. Uma das mais detalhadas análises às quais segue a tendência observada por Paynter é a de Marcus (1995), que dedica um capítulo para argumentar que o episódio de 2 Reis 2:23-25 se trata de uma crítica ao profeta Eliseu. Segundo Marcus (1995, p. 45), além de evidenciar uma reação desproporcional exagerada pelo profeta, a história carrega todos os sinalizadores de uma sátira.

principais vítimas desse tipo de ruptura irônica de expectativa é o profeta Jonas. A análise do livro de Jonas ilustrará essa ruptura nas narrativas proféticas. Em vez de um profeta possuidor de uma percepção distinta, encontra-se, no livro, um profeta disfuncional.

2 IRONIA NO LIVRO DE JONAS

“E disse o Senhor: É razoável essa tua ira?”
Jonas 4:4

Jonas é o livro profético mais imerso em tensão irônica. De acordo com Sweeney (2000, p. 304), “[...] a narrativa é permeada com elementos de ironia e paródia”⁵⁷. A história dissemina sua ironia, com exceção de sua oração, no capítulo 2, em prosa, e não em poesia.

Embora sejam apresentadas declarações proferidas por Jonas, a ironia que se manifesta na história é sobre o profeta. Por meio de uma narrativa artisticamente elaborada, o leitor encontra um profeta que, ironicamente, procura lutar contra o comissionamento divino. Jonas não é o ironista, mas sim a vítima da ironia.

De acordo com C. J. Ryu (2016, p. 226-227), as últimas quatro décadas têm testemunhado uma evolução nos estudos literários do livro de Jonas⁵⁸. Essa evolução não aparenta ser casual, tendo em vista a sofisticação literária distinta da obra, somada ao crescente progresso dos estudos literários na Bíblia Hebraica de maneira geral.

Para Sharp (2009, p. 177), embora intérpretes insistam em leituras mais diretas, leitores de diversas tradições admitem um caráter abertamente satírico do livro. Debates com respeito aos propósitos das ironias no livro tendem a enfatizar a questão da misericórdia divina conforme apresentada em tradições pós-exílicas.

Muitos argumentam que o grande número de ironias presente na narrativa é empregado em defesa de uma misericórdia divina estendida aos gentios, ou em defesa de uma misericórdia divina concebida de forma abrangente. Contudo, outra leitura possível das ironias do livro tem sido proposta: a de que o foco principal de alojamento dessa ironia esteja no profeta. Essa leitura situa o profeta e, aparentemente, o ofício profético como alvos principais de toda sátira irônica.

⁵⁷ “*The narrative is permeated with elements of irony and parody.*”

⁵⁸ Dentre os quais se destacam, por exemplo, as obras de Magonet (1983), Sasson (1990), Tribble (1994) e Craig (1993) por evidenciarem a relação entre forma e conteúdo no livro. Além dessas, merecem proeminência a obra de Gunn e Fewell (1993), por focar aspectos narrativos do livro, o trabalho de Good (1981), por abordar especificamente a ironia em Jonas, e os escritos de Ackerman (1987) e Marcus (1995), por tratarem do livro em relação à sátira.

Uriel Simon é cauteloso em identificar o livro com essa severa sátira irônica sobre o profeta. Apesar de considerar que a ironia possui papel importante no relato, para ele esse papel é mais gentil e bondoso do que muitos leitores supõem.

Simon (1999, p. xxii) vê em Jonas uma ironia compassiva de caráter puramente pedagógico. Para ele, a história não é irônica no sentido negativo de uma sátira irônica, mas na acepção de mostrar um profeta completamente exposto em suas falhas para, junto à pedagogia das falhas, apresentar o perdão. Simon (1999, p. xxii) afirma que a narrativa “[...] posiciona o herói em seu lugar adequado sem humilhá-lo e restaura-o à sua dignidade sem rebaixá-lo”⁵⁹.

Contudo, supor que a calma de Jonas durante a tempestade, sua petulância quanto à sua missão e sua indignação cômica com a planta não eram vistas como algo humilhante aos olhos dos leitores implícitos do livro é algo difícil de se conceber.

Simon (1999, p. xxii) ainda argumenta a favor de uma função gentilmente didática para as ironias do livro afirmando:

[...] a ironia efetivamente intensifica o *pathos*. [...] Jonas se permite desafiar a ordem do Senhor e agarra-se à sua oposição mesmo após ser compelido a executá-la, tudo por conta de sua inabalável fidelidade à justiça estrita e sua presciência de que o Senhor certamente se arrependerá de Sua intenção fatal. Ele sofre de autojustiça e presunção; esses são os traços dos quais a ironia divina o vem apartar. A ironia misericordiosa que elimina sua presunção e justiça leva Jonas a reconhecer a mão pesada, mas amável, do Senhor, que anseia por também trazê-lo de volta ao Seu seio⁶⁰.

Aparentemente, com Simon volta-se à questão apresentada por Sternberg (1987, p. 86-95) sobre o narrador bíblico reforçar as aparentes oposições do texto e não buscar engrandecer figuras por meio de um anseio à imposição de coerência. O risco de se ajustar a narrativa em termos de história doutrinal para que

⁵⁹ “[...] sets the hero in his proper place without humiliating him and restores him to his dignity without abasing him.”

⁶⁰ “[...] the irony actually intensifies the pathos. [...] Jonah permits himself to defy the Lord’s command and hold fast to his opposition even after being compelled to execute it, all on account of his unwavering fidelity strict justice and his foreknowledge that the Lord will indeed repent of His fatal intent. He suffers from self-righteousness and conceit; these are the traits of which the divine irony comes to wean him. [...] The merciful irony that undercuts his conceit and righteousness leads Jonah to recognize the heavy but loving hand of the Lord, who wishes to return him, too, to His bosom.”

incongruências e impossibilidades fossem anuladas deve ser ponderado. Apesar de, tradicionalmente, se esperar dos profetas bíblicos uma postura em harmonia com a divina, conforme já se viu, nem sempre essa expectativa se concretiza.

Além disso, a forma como a narrativa termina não parece concordar com a suposição de que Jonas reconhece qualquer anseio divino de trazê-lo de volta ao seu seio. O livro termina com uma pergunta retórica divina sem resposta da parte do profeta.

De qualquer modo, é importante frisar que nenhuma das abordagens quanto à interpretação da ironia na história tem figurado predominante entre os estudiosos⁶¹. Por outro lado, a ironia como dispositivo literário característico do livro tem sido constatada pela maioria dos estudos (SHARP, 2009, p. 177). Além disso, segundo aponta David Marcus (1995, p. 104), “[...] ironia é, talvez, a arma mais sofisticada de um satirista, e é encontrada em abundância no livro de Jonas”⁶². Assim, antes de analisar a ironia na narrativa de Jonas, deve-se ponderar sobre alguns detalhes a respeito de sua relação com a sátira.

2.1 Características de sátira em Jonas

Apesar de Jonas ser basicamente todo escrito em prosa, sua ironia é militante. Desde o início, depara-se com o alvo da sátira: o profeta Jonas. O profeta é o anti-herói principalmente por conta da relação entre seu nome e suas ações. Jonas é identificado, no início da história, como “Jonas, filho de Amitai” [יוֹנָה בֶּן-אַמִּיטַי; *yônâ ben-’ămitay*], que, literalmente, significa “pombo, filho da fidelidade” (ACKERMAN, 1987 p. 234). Amitai [אַמִּיטַי; *’ămitay*], além do possível nome de um parente próximo de Jonas, é uma forma abreviada da palavra hebraica אֱמֶת [*’ěmet*; “verdade”] (HALOT, p. 69)⁶³.

⁶¹ Alguns estudiosos proveem históricos oportunos sobre diferentes interpretações de Jonas que emergiram ao longo da história da interpretação do livro. Merecem destaque as obras: *A Biblical Text and Its Afterlives: the survival of Jonah in western culture* (2000), de Yvone Sherwood; *From Balaam to Jonah: anti-prophetic satire in the Hebrew Bible* (1995, p. 143-159), de David Marcus; e *Jonah* (1990, p. 323-351), de Jack M. Sasson.

⁶² “[...] irony is perhaps the most sophisticated weapon at the disposal of a satirist, and it’s found in abundance in the book of Jonah”.

⁶³ Deste ponto em diante, a sigla HALOT será adotada em referência a KÖEHLER, L. et al. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: E. J. Brill, 1994-2000. Electronic edition.

De acordo com Good (1981, p. 42), em algumas situações no texto bíblico a expressão “filho de” expressa uma categoria, uma espécie de qualificação. Por exemplo, em 1 Samuel 14:52 se encontra a expressão בן-חַיִל [ben-ḥayil; “filho de capacidade”] em referência a homens valentes, e em Salmos 89:22 (heb. v. 23) se encontra בן-עוֹלָה [ben-‘awlâ; “filho da perversidade”] em referência a homens perversos. Assim, o narrador, ao apresentar o nome do personagem inicial da história, cria uma expectativa no leitor (HOLBERT, 1981, p. 63). Do filho da fidelidade não se esperaria mais nada além de fidelidade. Contudo, logo na sequência a expectativa é quebrada pela atitude completamente opositora do profeta⁶⁴.

Além da peculiaridade literária acima, percebe-se em Jonas a presença de situações fantásticas de distorção, ridicularização, paródia e humor. É fundamental apreender que todas essas características contribuem fortemente para a feição irônica do livro. Afinal, de acordo com John C. Holbert, em seu artigo *‘Deliverance belongs to Yahweh!’: satire in the book of Jonah* (1981, p. 60), esses ingredientes figuram-se elementares na composição de uma sátira em prosa⁶⁵.

É possível identificar no livro de Jonas algumas situações fantásticas que, racionalmente, aparentam ser impossíveis ou irreais⁶⁶: o fato de Jonas ter sido engolido por um grande peixe; o fato de o peixe responder ao comando divino e vomitar Jonas ainda com vida na praia; a planta que surge e cobre a cabeça de Jonas do sol; o verme que surge e destrói a planta; e até mesmo a conversão de toda a cidade, isso somado à atitude, inclusive dos animais, de vestirem-se em panos de saco.

Todas essas situações proporcionam uma atmosfera fantástica ou miraculosa à história principalmente devido à forma como são narradas. Tudo ocorre numa sequência praticamente instantânea na narrativa, e o leitor não tem tempo sequer para respirar. A única exceção é quando, ironicamente, Jonas está no ventre do peixe e ora, construção que provoca um ralentando na narrativa. Além disso, todos

⁶⁴ Logo na sequência, ao tratar sobre a ironia no livro de Jonas, desenvolver-se-á melhor a importância do nome do profeta para o livro.

⁶⁵ Burrows (1970), Good (1981), Ackerman (1987) e Marcus (1995) harmonizam-se com Holbert quanto a essa categorização. Outro ingrediente fundamental à sátira irônica que não se encontra no livro de Jonas, mas que será abordado nos capítulos seguintes, é a presença do grotesco.

⁶⁶ De acordo com Marcus (1995, p. 10-11), por conta da desnaturalidade desses eventos, alguns leitores os denominam de milagres ou fantasias. Nota-se, comumente, a presença de animais ou objetos inanimados – tais como árvores – dialogando com algum ser humano.

os eventos são narrados com naturalidade e sem espanto, como se fosse algo recorrente alguém ser engolido por um peixe e ser vomitado na praia.

Em Jonas, encontram-se também distorções. Noutras palavras, há minimização e exagero em abundância no livro. Em Jonas, tudo é muito grande ou muito pequeno (MARCUS, 1995, p. 101). Para alcançar seus propósitos, Deus usa tanto um peixe grande quanto um pequeno verme.

O exagero se dá, em grande parte, por intermédio da palavra-chave גדול [*gādôl*; “grande”]. O adjetivo é associado, na narrativa, com a cidade (1:2; 3:2; 3:3; 4:11), o vento (1:4), a tempestade (1:4, 12), o medo dos marinheiros (1:10, 16), o peixe (2:1) e, por fim, tanto a ira quanto a alegria de Jonas (4:1, 6). Em Jonas 3:5-7, a palavra aparece como substantivo, e em Jonas 4:10, como verbo, quando, em resposta à ira de Jonas, em seu discurso final, Deus relembra ao profeta que ele não tinha feito nada para “tornar grande” [גדלתו; *gidaltô*] a planta. Especificamente quanto à cidade, usa-se o epíteto “grande cidade” [עיר-גדולה; *’îr-gědôlâ*] quatro vezes, sendo que em Jonas 3:3 se usa uma forma de superlativo que parece indicar, literalmente, que ela era uma “cidade divinamente grande” [עיר-גדולה לאלהים; *’îr-gědôlâ lē’lōhîm*].

Por outro lado, o discurso que Jonas profere na cidade é um dos mais curtos de toda a Bíblia: somente cinco palavras em hebraico. Em Jonas 3:4b, lê-se:

עוד ארבעים יום ונִינְוָה נִהְפָּקֶת

Ainda quarenta dias, e Nínive será subvertida.

E aqui, ironicamente, o efeito do discurso demonstra ser inversamente proporcional ao seu tamanho, pois os ninivitas creram e toda a cidade foi poupada.

Outro componente encontrado no livro de Jonas é a ridicularização. Jonas é ridicularizado quando retratado dormindo durante a tempestade. Marcus (1995, p. 119-120) observa que na Septuaginta o ridículo do sono é intensificado pelo fato de se declarar que Jonas não só dormia, mas também roncava enquanto ocorria a tempestade. O profeta é ridicularizado quando é vomitado pelo peixe, logo após proferir que a salvação pertence a Deus. Inclusive muitos têm identificado humor nessa situação de ser vomitado.

De acordo com Terence Fretheim (1977, p. 96), “[...] o peixe não pode suportar esse personagem Jonas. Ele é aliviado dos incômodos do estômago

somente quando se livra de Jonas. Três dias do indigesto Jonas!”⁶⁷. Jonathan Magonet (1983, p. 52) observa: “[...] há uma sugestão de humor malicioso nessa cena do profeta sendo regurgitado de forma tão indigna”⁶⁸. Para Tribble (1994, p. 172), ao invés de um termo neutro para expelir o profeta, o verbo קיא [*qî*’; “vomitar”], em Jonas 2:10 (11), sublinha a repugnância que as palavras do profeta suscitaram. Ironicamente, o peixe, instrumento potencial de morte, salvou Jonas do mar. Mas Jonas, salvo da morte, não é liberto do comando divino. Inclusive seu retorno à terra seca implica que o leitor ainda está preso ao profeta.

Jonas também é ridicularizado pelas agudas mudanças de humor. Quando está infeliz, ele deseja morrer; quando está feliz, devido à planta que o protege, ele se mostra radiante de alegria. Contudo, quando a planta morre, ele deseja novamente morrer. Essa mudança constante, fruto da visão autocentrada, irritabilidade e desconforto do profeta, salienta sua ridicularização.

Por fim, no livro de Jonas se encontram paródias. As paródias se referem ao caráter evocativo do texto, à capacidade deste de citar outros textos comuns aos ouvintes e leitores. A paródia ataca o alvo por meio do contraste. Distorcendo textos tradicionais, indivíduos conhecidos ou padrões de comportamento esperados, o narrador forja o personagem da maneira mais apropriada para suas intenções (MAGONET, 1983, p. 101).

2.1.1 Paralelos com as narrativas de Elias e Eliseu

Para James S. Ackerman (1987, p. 234), além de Jonas se destacar na literatura profética por ser uma narrativa, “[...] a história preferencialmente lembra as sagas proféticas em 1 e 2 Reis que focalizam Elias, Eliseu e outros”⁶⁹. Apesar das singularidades do livro de Jonas dentre os profetas, narrativas na terceira pessoa também ocorrem em outros livros proféticos (ver Is 36-39; Jr 26:1-19; 28; 36-44; 52; Os 1:1-9; Am 7:10-17). Todavia, convém ressaltar que uma quantidade considerável

⁶⁷ “[...] the fish can’t put up with this character Jonah. He is relieved of his stomach troubles only when he gets rid of Jonah. Three days of undigested Jonah!”.

⁶⁸ “[...] there is also a suggestion of malicious humour in this picture of the prophet being disgorged in a so undignified fashion [...]”.

⁶⁹ “The story rather recalls the prophetic legends in 1 and 2 Kings that focus on Elijah, Elisha, and others.”

dessas narrativas figura nos livros devido à sua relação com os oráculos incorporados a elas (GOOD, 1981, p. 40). Ademais, apesar de Jonas constituir uma narrativa profética que apresenta paralelos com as narrativas proféticas dos livros de 1 e 2 Reis, percebe-se uma diferença significativa entre elas: nas narrativas de 1 e 2 Reis, sempre se enfatiza a fidelidade do profeta ao chamado divino, ao passo que em Jonas o profeta é retratado como aquele que foge de sua comissão (STUART, 2002, p. 435).

Sobre a relação entre Jonas e Elias, Holbert (1981, p. 64) observa que a fuga silenciosa de um profeta não possui precedentes no texto bíblico. “Elias foge, mas é em direção ao monte de Deus, não para longe dele.”⁷⁰ Nessa associação, identifica-se a intenção de fazer ecoar outra narrativa de forma a distorcer uma figura familiar.

De acordo com Marcus (1995, p. 131-132):

[...] há tantos paralelos irônicos entre o episódio em que Elias fugiu de Jezabel para salvar sua vida (1 Reis 19) e partes da história de Jonas que se pode argumentar que as ações de Jonas são simplesmente uma paródia das de Elias⁷¹.

Por exemplo, ambos os profetas se sentam à sombra de algo: Jonas de uma planta [קִיקְיֹון; *qîqāyôn* (Jn 4:6)] e Elias de um zimbro [רֹתֵם; *rōtem* (1Rs 19:4-5)]. Ambos se deitam e dormem: Elias sob o zimbro (1Rs 19:5) e Jonas no porão do navio (Jn 1:5).

Além disso, em ambas as narrativas há um diálogo entre o profeta e Deus composto de perguntas e respostas (1Rs 19:9-14; Jn 4:4-11). Somado a isso, a pergunta de Deus a Elias em 1 Reis 19:9 – “Que fazes aqui, Elias?” [מַה־לָּךְ פֹּה אֵלֶיךָ; *ma-lěḵā pōh ʿēlīāhū*] – faz contraponto à pergunta do capitão do navio a Jonas (Jn 1:6): “Que fazes dormindo?” [מַה־לָּךְ נֹדָם; *mā-lěḵā nirdām*]. Afinal, de acordo com Magonet (1983, p. 102), o sono de Jonas vai muito além do sono de exaustão do profeta Elias (1Rs 19:9).

⁷⁰ “*Elijah flees, but is toward the mount of God, not away from it.*”

⁷¹ “[...] there are so many ironic parallels between the episode of Elijah when he fled for his life from Jezebel (1Kgs. 19) and parts of the story of Jonah that a good case can be made that Jonah’s actions are but a parody of Elijah’s”. Paralelos não irônicos entre as duas narrativas também podem ser encontrados: os dois profetas parecem perturbados e buscam solidão (Elias em Berseba [1Rs 19:3] e Jonas fora de Nínive [4:5]). Os dois profetas esperam (Elias entra em uma caverna e espera [1Rs 19:9]; Jonas se assenta ao leste da cidade sob uma tenda e espera [4:5]). Em ambas as narrativas, Deus instrui seus profetas por meio da natureza (vento, terremoto e fogo em 1Rs 19:11-12; e vento, tempestade, mar, peixe, planta e verme no livro de Jonas).

Por fim, ambos solicitam a morte em linguagem similar. Enquanto Elias diz, em 1 Reis 19:4: “[...] toma agora, ó Senhor, a minha alma [...]” [עֲתָה יְהוָה קַח נַפְשִׁי; *’atâ YHWH qah nafšî*], Jonas (4:3) diz: “[...] ó Senhor, tira-me a vida [...]” [וְעַתָּה יְהוָה קַח-נָא אֶת-נַפְשִׁי; *wě’atâ YHWH qah-nā’ et-nafšî*]. E em relação ao pedido de morte, Jonas afirma, na sequência, no mesmo verso: “[...] porque melhor me é morrer do que viver” [מִמֶּנִּי כִי טוֹב מוֹתִי מֵחַיִּי; *mimenî kî tōb môtî mēḥayāy*].

Embora a linguagem seja sutilmente diferente, em 1 Reis 19:4, também na sequência do pedido de morte é usada a mesma estrutura de expressão na fala de Elias: “[...] porque melhor me é [...] do que [...]” [כִּי טוֹב [...] מִיֵּן - *kî tōb [...] mîn*]. Em 1 Reis 19:4, lê-se: “[...] pois não sou melhor do que meus pais” [כִּי-לֹא-טוֹב אֲנִכִּי מֵאֲבֹתַי; *kî-lō’-tōb ’ānōkî mē’ābōtāy*]. Contudo, as reclamações de Jonas são paródicas. Elias pede a morte por ter aparentemente falhado em sua pregação. Por outro lado, ironicamente, Jonas pede a morte por ter obtido êxito em sua pregação (GOOD, 1981, p. 51).

Dessa forma, a narrativa também evoca, por meio de contraste, um padrão de comportamento esperado por parte de um profeta. John A. Miles Jr. (1975, p. 170-180) elenca cinco situações em que o livro subverte o padrão expectável: (1) no chamado para profetizar; (2) no comportamento dos marinheiros; (3) no salmo de ação de graças; (4) na aceitação bem acolhida da mensagem por parte do rei; e (5) no desejo do profeta pela morte. Além disso, assume-se que o leitor esteja familiarizado com as fórmulas e os estilos da literatura profética em que padrões comportamentais esperados devem ocorrer. Tanto os pontos destacados por Miles quanto outros padrões esperados serão analisados na sequência em um tópico específico sobre a construção fundamentalmente irônica da obra⁷².

2.1.2 Resistência

É importante observar que em um texto satírico nem sempre todos os componentes estarão presentes de forma clara e distinta. As fronteiras entre eles são ofuscadas, e muitas vezes o efeito provocado é intercambiável. Contudo, a

⁷² Para mais detalhes de possíveis relações entre o livro de Jonas e outros textos, vale mencionar o artigo de Hyun Chul Paul Kim. Em *Jonah Read Intertextually*, Kim (2007, p. 497-528) explora possíveis diálogos intertextuais entre Jonas e narrativas sobre Noé e Jeroboão II, além de relações com os livros de Naum e Joel.

mescla de recursos é uma das concepções fundamentais da sátira. O próprio termo, oriundo do latim *satura*, significa “mistura” ou “mistura completa de coisas diferentes” (MARCUS, 1995, p. 9). Sendo, originalmente, parte do vocabulário alimentício, a palavra *satura* estava relacionada a uma receita em que a mistura se destacava como principal característica: uma espécie de salada, ensopado ou picadinho (JEMIELITY, 1992, p. 58). Sendo assim, a sátira se caracteriza por mesclar estilos e características para conceber o efeito desejado⁷³.

Além de classificá-lo como sátira, ao longo dos anos outras diversas tentativas de categorizar o livro foram propostas por diferentes estudiosos⁷⁴. Em *Studies in the Book of Jonah*, por exemplo, Phyllis L. Tribble (1963, p. 177) sugere categorizar o livro como um midrash, muito embora em sua obra posterior, *Rhetorical Criticism: context, method, and the book of Jonah* (1994), ela não desenvolva essa ideia. Essa visão é confrontada por Douglas Stuart (2002, p. 436), que afirma que a história de Jonas claramente não é um midrash. Para ele (2002, p. 436), uma vez que o midrash é caracterizado como um comentário sobre um texto bíblico em particular e inclui explanação proposicional, “[...] para que Jonas fosse convincentemente identificado como um midrash, deveria ser demonstrado que a história foi composta para servir de explanação ilustrativa de algo ensinado em algum outro lugar do AT”⁷⁵.

Miles (1975, p. 168-181) considera Jonas como uma paródia. Aqui, o autor se refere à paródia não como uma característica evocativa que compõe a sátira irônica, mas sim como um gênero literário. Sem desenvolver muito sobre o termo, Miles (1975, p. 168) apresenta a paródia como uma “espécie de sátira”⁷⁶ em que o comportamento ou estilo literário padronizado é exposto.

De acordo com Adele Berlin (1976, p. 229), em um artigo que critica a proposta de Miles, o rastreio frustrado para encontrar uma categoria adequada para o livro de Jonas não ocorre devido às várias interpretações possíveis, mas por conta da natureza da interrogação primordial. Para Berlin (1976, p. 229), a pergunta crucial que deveria ser feita é: “[...] há algum sistema israelita nativo de categorização de

⁷³ O mesmo se aplica à ironia, tendo em vista a definição de sátira como uma ironia militante.

⁷⁴ O artigo intitulado “*The Literary Category of the book of Jonah*”, de Burrows (1970), demonstra, de forma abrangente, os resultados da tentativa de categorização do livro.

⁷⁵ “*For Jonah to be convincingly identified as midrash, it would need to be demonstrated that the story was composed to serve as an illustrative explanation of something taught elsewhere in the OT.*”

⁷⁶ “*breed of satire*”.

literatura?”⁷⁷. Berlin não responde à pergunta que, segundo ela mesma afirma, mereceria um artigo exclusivo, e decide categorizar Jonas de acordo com a subdivisão bíblica: literatura profética.

Aparentemente, o receio de Berlin em examinar a narrativa como paródia se deve a dois fatores. O primeiro, ideológico, envolve um questionamento feito no início do artigo em que ela afirma que não faria sentido Jonas ser considerado como uma paródia pelo fato de ter sido escolhido como o livro de leitura do *Yom Kippur*, um dia marcado pela extrema reverência. E o segundo fator tem a ver com a preocupação de que o sistema de classificação literária de obras por seus gêneros, segundo ela (1976, p. 229), originou-se em Aristóteles. E, tendo-se em conta que o sistema surgiu em um contexto literário grego e ocidental, a literatura bíblica não poderia ser enquadrada em tal contexto.

Aparentemente, Berlin vê desarmonia na relação entre reverência e humor, visão contrária à realidade bíblica. Sobre o segundo, nenhum dos autores supracitados parece apontar que o autor de Jonas tinha em mente produzir uma paródia segundo os moldes clássicos do gênero. Simplesmente, encontram-se, no livro, os mesmos componentes do gênero – paródia, comédia, sátira e outros.

Assim, é importante observar que, ao denominar o relato como sátira, a intenção desta pesquisa não reside em informar as influências literárias do autor do livro, inferindo qualquer dependência ou presciência de estilos e gêneros. Tem-se, sim, como objetivo simplesmente pontuar que o livro em si possui os mesmos componentes do que, após Aristóteles, se denominou sátira.

Na sequência, avaliar-se-ão outras situações em que se encontram ironias na história. Inevitavelmente, em alguns casos, as situações dialogarão com as características supracitadas. A intenção é examiná-las à medida que ocorrem na narrativa para um vislumbre de como tal recurso é fundamental para a assimilação do efeito retórico que finaliza o livro. Para isso, antes de se analisar a ironia na narrativa, examinar-se-ão alguns detalhes básicos com respeito à estrutura do livro.

⁷⁷ “Is there any native Israelite system for the categorization of literature?”

2.2 Estrutura do livro

Basicamente, a narrativa inclui dois episódios paralelos designados para sublinhar o contraste entre os dois comissionamentos divinos a Jonas. Em cada metade, Deus comissiona Jonas a proferir palavras contra Nínive, mas algo completamente inesperado acontece: na primeira metade, Jonas procura fugir de Deus (capítulos 1 e 2), e na segunda metade Deus garante misericórdia a Nínive e não a destrói (capítulos 3 e 4). Além disso, os paralelos temáticos entre as duas partes produzem uma espécie de padrão geral: chamado, resposta, conversão de pagãos, sofrimento e oração de Jonas, e resposta de Deus (MARCUS, 1995, p. 138). Ademais, os dois primeiros capítulos acontecem no mar, enquanto os dois últimos, em terra seca.

Contudo, identificam-se, ainda, outras simetrias possíveis e não excludentes na estrutura do livro. A simetria entre os capítulos 1 e 3, e entre os capítulos 2 e 4, é clara. Os capítulos 1 e 3 têm início com a resposta de Jonas à comissão divina e, em seguida, salientam a reação de estrangeiros à revelação divina – marinheiros e ninivitas. Nos capítulos 2 e 4, percebe-se uma espécie de diálogo ou oração de Jonas a Deus, e logo depois uma ênfase à reação do profeta diante da intervenção divina. Lembrando, contudo, que há um importante contraste entre o capítulo 2, no qual Jonas agradece a Deus sua libertação, e o capítulo 4, no qual o profeta se opõe à misericórdia divina provida aos habitantes de Nínive (CHISHOLM, 2002, p. 409).

De acordo com Magonet (1983, p. 56-58), algumas simetrias de discursos no livro apresentam uma ambição matemática. Por exemplo, no capítulo 4 o primeiro discurso de Jonas – nos versos 2 e 3 – possui 39 palavras⁷⁸, e nos versos 10 e 11 o discurso de Deus também possui 39 palavras. Outro exemplo, ainda no mesmo capítulo (v. 9), é a pergunta de Deus a Jonas assim como sua resposta a Deus: ambas são compostas por 5 palavras. Por fim, a pergunta final de Deus a Jonas, no verso 4, carrega 3 palavras, da mesma forma que o lamento de Deus no verso 8.

Magonet (1983, p. 31-33) inclui em sua análise literária o que ele denomina de “frase crescente” (*growing phrase*). O recurso da frase crescente está relacionado com as repetições de frases no decorrer da narrativa. A cada instante que alguma

⁷⁸ Se também forem considerados os *maqefim*.

frase é repetida, há o surgimento de um elemento adicional, e um novo sentido é provocado pelo significado adicional proporcionado por esse elemento. Por exemplo, no primeiro capítulo do livro, em relação ao medo que sentem os marinheiros, lê-se:

וַיִּירָאוּ הַמַּלְאָכִים (v. 5)
וַיִּירָאוּ הָאֲנָשִׁים יְרָאָה גְדוֹלָה (v. 10)
וַיִּירָאוּ הָאֲנָשִׁים יְרָאָה גְדוֹלָה אֶת־יְהוָה (v. 16)

E os marinheiros temeram [...] (v. 5)
E os homens temeram grandemente [...] (v. 10)
E os homens temeram grandemente ao Senhor (v. 16)

Aqui, nota-se, nitidamente, como a forma da escrita se reflete em seu conteúdo e vice-versa. Diante da tempestade, os marinheiros reagem com temor. Ao saberem da fuga do profeta Jonas da face de Deus, o temor aumenta. E, curiosamente, quando a tempestade cessa, o temor cresce ainda mais, tendo, agora, um novo alvo. O temor no momento em que a tempestade se acalma é, ironicamente, maior do que quando ela se inicia.

Por fim, há ainda outro recurso literário recorrente no livro: o trocadilho ou jogo de palavra (MARCUS, 1995, p. 140-141). Como frase crescente, essa peculiaridade também agrega no caráter irônico da narrativa. Há um trocadilho, por exemplo, em 1:8, quando os marinheiros questionam a Jonas:

מַה־מְלָאכְתָּךְ

Que ocupação é a tua?

Jonas não responde à pergunta, contudo o leitor sabe que sua ocupação é a de profeta, מְלָאךְ [*mal'āk*] “mensageiro” do Senhor⁷⁹. Assim, no hebraico o som da pergunta *mah-mēla ktēkā* ecoa o som de *mal'āk* [“mensageiro”], produzindo um efeito irônico.

Obviamente, as características literárias sobre a estrutura do livro de Jonas não se esgotam nos tópicos supracitados. Outras características ignoradas até o presente momento serão mencionadas no exame dos quatro capítulos do livro.

⁷⁹ Os profetas são comumente chamados de mensageiros na Bíblia Hebraica. Por exemplo: em Isaías 44:26; 63:9; Ageu 1:13; Malaquias 2:7; e 2 Crônicas 36:15, o próprio nome do profeta Malaquias significa “meu mensageiro” [מְלָאכִי; *mal'ākī*].

Evidentemente, a intenção não é apresentar uma análise exaustiva do assunto, mas ressaltar as características relacionadas à ironia.

2.3 Ironia na sátira do *antiprofeta*

Conforme se mencionou anteriormente, a sátira tem como essência a ironia (GOOD, 1981, p. 41). A proeminência da ironia na sátira ocorre a ponto de outros componentes da sátira – como a ridicularização, o exagero e a paródia – também apontarem para o teor irônico de um texto. Assim, mesmo que alguns traços de ironia já tenham sido notados acima, na sequência examinar-se-ão outras características fundamentais para o crescente irônico do livro. Obviamente, o propósito não é exaurir nem listar todas as ironias presentes em Jonas, mas discutir outros exemplos não mencionados de acordo com a ordem em que aparecem na narrativa. Lembrando que, inevitavelmente, demais componentes da sátira serão evocados ao longo da análise.

2.3.1 Jonas 1

Na primeira parte do livro, Jonas 1 e 2, encontram-se basicamente três episódios, cada um deles se iniciando com um ato de Deus que serve como base de ação para outros protagonistas da narrativa. O primeiro episódio (Jn 1:1-3) apresenta a comissão inicial a Jonas e sua tentativa de fuga.

A narrativa carece de um cabeçalho formal, contudo a comissão divina é expressa por meio de um exemplo típico de fórmula da palavra profética: “[...] veio a palavra do Senhor a [...]” (1:1). A fórmula combina “palavra de Deus” [דְּבַר־יְהוָה; *dēbar-YHWH*] com o verbo הָיָא [hāyā; “vir, ocorrer”] e a preposição אֶל [‘el; “para; a”]. De acordo com Sweeney (2000, p. 208-209), normalmente essa fórmula desponta com a intenção de: apresentar a recepção de uma palavra divina pelo profeta em um contexto narrativo (1Sm 15:10; 1Rs 6:11); introduzir a citação de um oráculo profético na sequência (Jr 7:1; 11:1); indicar uma declaração na primeira pessoa por um profeta (Jr 1:4, 11; Ez 6:1); e atuar como cabeçalho de um livro profético (Os 1:1; Jl 1:1; Mq 1:1; Sf 1:1). Contudo, no livro de Jonas essa frase inicial não funciona

como cabeçalho, pois serve para iniciar a ação narrativa dentro do contexto literário do livro.

Para Stuart (2002, p. 445), o “e veio” [וַיָּהֵי; *wayěhī*] inicial é o equivalente funcional do “era uma vez”, uma forma estilizada de se iniciar uma narrativa. Booth (1975, p. 53) acrescenta que comumente nomes, títulos e epítetos dados a personagens podem indicar a feição irônica da obra. Conforme já visto acima, no livro de Jonas o nome do profeta é fundamental para o início irônico da história. Contudo, a ironia parece não estar somente relacionada ao epíteto “filho da fidelidade”, segundo também já mencionado acima, mas também ao significado de “pombo”.

Dos vários traços bíblicos de uma pomba⁸⁰, um específico, quando aplicado Jonas, carrega uma conotação irônica (MARCUS, 1995, p. 105). Enquanto um pombo voa para o alto no céu, Jonas, no decorrer da narrativa, só desce. O verbo יָרַד [*yārad*; “descer”] figura como uma palavra-guia no início do livro. Jonas desce para Jope (1:3), desce para o porão do navio (1:5), deita-se e dorme profundamente⁸¹. Além disso, no ventre do grande peixe Jonas desce às profundezas do mar (2:2, 7), chegando às bases da terra, o extremo oposto do voo de um pombo.

Após a ordem divina קוּם לֶךְ [*qûm lēk*; “dispõe-te e vai”], no verso 2, vê-se o mesmo verbo inicial קוּם [*qûm*] repetido no verso 3. É dito, aqui, que Jonas “se dispôs” [וַיִּקָּם; *wayāqām*], mas para fugir da presença do Senhor. Jonas faz exatamente o oposto do que se espera dele. Em outros quatro relatos bíblicos de chamados proféticos (Moisés [Êx 4]; Gideão [Jz 6:15]; Isaías [Is 6]; e Jeremias [Jr 1]), não é estranho encontrar relutância por parte do escolhido: Moisés afirma ser inarticulado (Êx 4:10); Gideão se considera pouco importante; Isaías se considera indigno (Is 6:5); e Jeremias, muito jovem (Jr 1:6). Contudo, nesses casos, quando o profeta tenta resistir ao chamado, há em discurso uma autodeclaração de

⁸⁰ De acordo com Ackerman (1987, p. 234), as principais características de um pombo na Bíblia Hebraica são: voar facilmente e procurar refúgio nas montanhas (Ez 7:16; Sl 55:6-8) e a capacidade de se queixar e lamentar quando em angústia (Na 2:7; Is 38:14; 59:11). Além desses, Marcus (1995, p. 105) adiciona: passividade (Os 11:11), ingenuidade (Os 7:11), lealdade ao seu parceiro e beleza (Ct 2:14; 5:2; 6:9). Em Salmos 55:6, Jeremias 48:28 e Ezequiel 7:16, o pombo aparece com conotação de um voo de fuga do adversário e do perigo. Para mais discussões, ver Lacocque; Lacocque (1981, p. 6-7).

⁸¹ O verbo que descreve Jonas dormindo é *wayērādam* [וַיִּרְדָּם], “e dormia”, um possível trocadilho com *yārad* [יָרַד].

indignidade diante da tarefa. Os escolhidos se sentem incapazes de executar a incumbência.

Segundo David M. Gunn e Danna N. Fewell (1993, p. 129), “Jonas, no entanto, não espera nem para argumentar o ponto”⁸². Ele simplesmente foge sem que o narrador inclua qualquer declaração por parte do profeta. Em Jonas 4:2, o profeta argumenta que, ainda na terra dele, se empenhou em um diálogo com Deus. Contudo, o leitor não sabe disso no início do livro. Para o leitor que espera dele alguma resposta, seu silêncio produz um efeito irônico. De acordo com Miles (1975, p. 172), “[...] o silêncio de Jonas tem o impacto paródico do silêncio após a pergunta ‘Você aceita tomar esta mulher como sua legítima esposa?’”⁸³.

Enquanto, segundo Ackerman (1987, p. 235), os profetas eram conhecidos por atenderem a corte divina perante a face de Deus (1Rs 17:1), tais quais servos diante da presença do seu rei, Jonas é descrito como tentando fugir para longe “da face de Deus” [מִלְּפָנֵי יְהוָה; *milipnê YHWH*], em Jonas 1:3. Fugir da face de Deus, no contexto profético, implica rejeição do chamado, assim como permanecer diante da face indica receptividade ao chamado – Elias (1Rs 17:1; 18:15), Eliseu (2Rs 3:14; 5:16) e Jeremias (Jr 15:19). Ironicamente, Jonas foge da mesma face a que chegou a malícia de Nínive⁸⁴, e que ocasionou seu chamado.

Ademais, os pontos cardeais auxiliam na ironia dessa viagem precipitada. Enquanto Nínive está ao leste de Jonas, Társis está ao oeste. Tivesse Jonas saído em direção ao norte ou ao sul, o efeito irônico não seria tão marcante e efetivo.

O absurdo da situação é sublinhado pelo retrato feito de Jonas a bordo do navio no segundo episódio do primeiro capítulo (Jonas 1:4-16). Tanto a palavra “lançar” quanto a expressão “sobre o mar” merecem destaque nesse bloco. No verso 4, é dito que o Senhor “lançou” [הֵטִיל; *hēṭîl*] “sobre o mar” [אֶל-הַיָּם; *‘el-hayām*] uma grande tempestade, e em resposta (v. 5) os marinheiros “lançavam” [וַיִּטְּלוּ; *wayātilû*] suas cargas “ao mar” [אֶל-הַיָּם; *‘el-hayām*]. No verso 12, Jonas sugere: “lançai-me ao mar” [וַיִּטְּלֵנִי אֶל-הַיָּם; *wahāṭîlûnî ‘el-hayām*], e no verso 15, após se esforçarem evitando lançá-lo, lê-se que os marinheiros levantaram a Jonas e o “lançaram ao

⁸² “Jonah, however, does not wait even to argue the point.”

⁸³ “Jonah’s silence has the parodic impact of silence after the question, ‘Do you take this woman to be your lawfully wedded wife?’”.

⁸⁴ A expressão em Jonas 1:2 é לְפָנַי [*lepānāy*], literalmente “até minha face” ou “diante da minha face”.

mar” [וַיִּטְלֵהוּ אֶל-הַיָּם; *wayētilūhū ‘el-hayām*]. Ironicamente, a resposta dos marinheiros ao dilema da tempestade ecoa a linguagem da origem dela (a tempestade).

Em contraste com o profeta, as forças da natureza executam sua missão pontualmente de acordo com a ordem divina. Além disso, curiosamente, os marinheiros são rápidos ao identificarem que a tempestade está relacionada a algum tipo de ação divina, e não o contrário, sua ausência. Seguindo o padrão de vários salmos (29; 77:16; 97:2-5; 107:23; 148:7-8) e da oração de Habacuque (Hb 3), os marinheiros pagãos reconhecem a presença divina no fenômeno. Ironicamente, Deus responde ao aparente silêncio de Jonas em sua própria linguagem. Se a reação de Jonas é fugir para o mar, Deus responde com uma tempestade no mar.

Enquanto os marinheiros temem e se esforçam para que o navio não afunde, Jonas dorme profundamente em seu porão. Curiosamente, o verbo רָדַם [*rādam*; “dormir profundamente”], em qualquer outro lugar na Bíblia, é utilizado em relação a um sono involuntário, durante o qual ações divinas são realizadas (ver Gn 2:21; 15:12; Jz 4:21) (HOLBERT, 1981, p. 65).

Além disso, segundo Ackerman (1987, p. 235), a expressão para se referir ao porão do navio יַרְכֶּתִי הַסְפִּינָה [*yarkētē hasēpînā*; literalmente “as partes mais fundas do navio”] parece ser um jogo de palavra com a expressão יַרְכֶּתִי שָׁפוֹן [*yarkētē šāpôn*; “lados do Norte”], em Salmos 48:2 (heb. v. 3) e em Isaías 14. No salmo, a expressão faz referência ao monte Sião, cidade do grande rei e refúgio para Israel contra o ataque de outras nações. Em Isaías 14:12-19, a expressão está relacionada ao lugar de habitação de Deus nos céus. Assim, Ackerman (1987, p. 235-236) indaga: “Porque o escritor nos convida a pensar em Sião, a morada de Deus, à medida que lemos sobre a descida de Jonas ao porão do navio? É o navio tanto um (mini)Sheol quanto uma (mini)Sião, ou há aqui uma relação antitética?”⁸⁵.

No verso 6, introduz-se um novo personagem na história: o capitão do navio. Assim como os marinheiros que oram aos seus deuses lançam as cargas e se esforçam para preservar o navio e a tribulação, o capitão é descrito de forma positiva. De início, ele encontra Jonas no porão e lhe diz (v. 6): “Levanta-te e invoca o teu deus” [קוּם קְרָא אֶל-אֱלֹהֶיךָ; *qûm qērā ‘el-‘ēlōhēkā*]. As palavras do capitão ecoam diretamente a ordem divina ao profeta, em Jonas 1:2, que o exortava a se dispor

⁸⁵ “Why is the writer asking us to think of Zion, God’s dwelling place, as we read of Jonah’s descent into the hold of the ship? Is the ship both a mini-Sheol and a mini-Zion, or is there an antithetical relationship?”

[קום; *qûm*] e a clamar [קרא; *qārā*]. Para Holbert (1981, p. 66), a repetição dessas palavras provoca, nesse ponto da história, três efeitos: (1) reitera o imenso abismo entre os clementes marinheiros e o desobediente profeta; (2) informa ao leitor que Jonas não escapou de Deus e de sua ordem; e (3) indica que o capitão pagão está comandando Jonas a cumprir com sua tarefa divina, embora o capitão não tenha consciência disso.

Os leitores conscientes – assim como Jonas o era das palavras divinas – captam a ironia nas palavras do capitão. O comandante pagão reitera o chamado de Deus ao profeta fugitivo. Além disso, no início do verso 7 se ouve dos marinheiros: לכו [lěkû; “vinde”], o mesmo verbo “ir” presente na ordem divina do verso 2. Agora em sua totalidade, os três comandos divinos iniciais a Jonas [קום, לך, e קרא] são repetidos, porém, ironicamente, por marinheiros pagãos.

A sorte é lançada (v. 7) para que se descubra por causa de quem sobreveio o “mal” [רעה; *rā’ā*] sobre a tripulação. O profeta que não obedeceu ao comando divino de proclamar contra a malícia [רעתם; *rā’ātām* (v. 2) – mesma palavra com a adição de um sufixo da terceira m. s.] – de Nínive, e agora traz mal a uma tripulação inocente, é interrogado (v. 8). Porém, as respostas de Jonas (v. 9) à tempestade de perguntas dos marinheiros parecem não responder ao que foi perguntado. Primeiro, Jonas se identifica como hebreu entre não hebreus. Segundo, reivindica ser adorador do Senhor, Criador do céu, do mar e da terra. Os marinheiros, compreendendo o motivo de tudo estar acontecendo (v. 10), parecem não acreditar estarem acompanhados, no mar, de um homem ao mesmo tempo adorador e fugitivo do Deus que criou o mar.

Em vez de pular, Jonas sugere que o lancem ao mar (v. 12). Ainda assim, os marinheiros buscam uma alternativa, que é logo descartada por conta da crescente força do mar (v. 13).

No verso 14, é dito que os marinheiros “clamaram ao Senhor” [וַיִּקְרְאוּ אֶל־יְהוָה; *wayiqrē’û `el-YHWH*] Criador do Mar, suplicando que não perecessem por causa do profeta e que o sangue dele não recaísse sobre eles. Novamente, vê-se o verbo *qārā*, que aparece, inicialmente, na ordem dada a Jonas para clamar contra Nínive. Após o relato do lançamento de Jonas e da cessação da fúria do mar, é dito que os marinheiros pagãos temeram ao Senhor e fizeram sacrifícios e votos (v. 16).

Enquanto isso, Deus deparou [וַיִּמְצֵא; *wayēman*] um grande peixe para tragar o profeta, o qual desce ainda mais fundo que o porão do navio. Também é importante

observar que o verbo בָּלַע [bā/la'; "tragar"] nunca possui uma conotação positiva na Bíblia Hebraica (ACKERMAN, 1987, p. 237)⁸⁶.

2.3.2 Jonas 2

A ironia que permeia toda a narrativa se avoluma no segundo capítulo do livro. Logo de início, o profeta Jonas, que aparentemente prefere morrer a pregar em Nínive, não morre. Após o narrador informar que o profeta passa três dias e três noites no ventre do peixe, a narrativa é interrompida por uma espécie de oração.

Muito se tem discutido sobre a possibilidade de essa oração, um salmo de ação de graças, não ter sido escrita nem incluída nesse ponto do livro pelo autor dos blocos narrativos (TRIBLE, 1994, p. 160). Contudo, não é o foco desta pesquisa fazer um exame diacrônico das possíveis interpolações nem de redações impostas ao livro. A questão apropriada para o exame da ironia é: Qual é o papel do salmo no funcionamento da história em sua forma final? Afinal, independentemente de adições, percebe-se que o segundo capítulo do livro é abundante em ironias.

A oração de Jonas é baseada no gênero dos salmos de ação de graças (SWEENEY, 2000, p. 319), nos quais ela é organizada da seguinte forma: (1) breve introdução expressando o motivo da gratidão (v. 2); (2) exposição da experiência do salmista (v. 4-6a); (3) garantia de a oração ter sido ouvida e declaração de libertação (v. 6b-8); e (4) voto de oferecer ofertas e sacrifícios (v. 9) (MARCUS, 1995, p. 110). De maneira geral, a oração enfatiza a pessoa do profeta em relação às suas perspectivas sobre a situação, e as respostas de Deus a ela (oração).

É perceptível que alguns detalhes dessa oração aparentemente não correspondem com a condição presente de Jonas. Por exemplo, a oração descreve alguém que escapou de afundar nas águas, e não alguém encarcerado dentro de um peixe. Dessa forma, por meio de um uso inapropriado do agradecimento pela libertação, Jonas estaria manipulando uma oração de ação de graças para elevar sua miséria e piedade (TRIBLE, 1994, p. 171).

⁸⁶ O verbo aparece, por exemplo, em referência a Corá e seus seguidores quando tragados pela terra (Nm 16:28-34) e em relação a Faraó e seu exército quando tragados pelo mar ao perseguirem Israel (Êx 15:12).

Berlin (1976, p. 228) avalia de forma diferente a presença dessa oração de ação de graças, a qual lhe parece estar no lugar correto e apropriado. Ela argumenta que o salmo está no lugar correto, afinal, segundo ela, Jonas precisava ser salvo da tempestade, e não do peixe. O peixe é o meio de resgate.

Contudo, é no mínimo complexo considerar que alguém, que aparentemente desejava a morte, esteja há três dias e três noites dentro do ventre de um peixe e se considere agradecido por estar “salvo”. Sharp (2009, p. 178) é precisa ao afirmar que, mesmo que no capítulo 2 a intenção seja apresentar o profeta como pio e sincero, primeiramente, tal ideia não concorda com o retrato feito dele em nenhum outro lugar do livro. Kenneth M. Craig (1993, p. 87) adiciona:

Se a interpretação de que Jonas vê o peixe como veículo divino de resgate está correta, parece que o autor incluiu esse tema para realçar a má compreensão de Jonas quanto à deglutição. O autor dá a impressão de se deleitar na criação da discrepância de consciência tanto entre personagens, por um lado, como entre personagens e audiência por outro⁸⁷.

Assim como outros aspectos de enredo e caracterização em Jonas, aqui a ironia se desdobra em câmera lenta. A oração, que inicialmente aparenta ser positiva, começa a ser apreendida pelo leitor a partir de outra perspectiva. Em um nível primário, a deglutição de Jonas e sua oração realmente aparentam congruentes: um “resgate” seguido de um agradecimento.

Contudo, em um nível mais aprofundado, a oração demonstra constituir um estratagema irônico em busca de uma libertação aparentemente insustentável à medida que se passam três dias e três noites, e o leitor começa a considerar o aprisionamento de Jonas como prolongado.

Além disso, a oração não é o que parece. Ou melhor, não termina sendo aquilo que se esperava no início de sua leitura. Por exemplo, em Jonas 2:3 (heb. v. 4) Deus é acusado de ter lançado Jonas ao mar [וַתִּשְׁלִיכֵנִי; *watašēlīkēnī*; “me lançaste”], e em Jonas 2:4 (heb. v. 5) Jonas afirma: “lançado estou” [וְנִגְרַשְׁתִּי;

⁸⁷ “If the interpretation that Jonah views the fish as a vehicle of divine rescue is correct, it appears the author has included this motif to highlight Jonah’s misunderstanding of the swallowing. The author seems to delight in creating discrepancy in awareness both among characters on the one hand and characters and audience on the other.”

nigěrašěť]. Tais afirmações proporcionam uma noção de passividade no ocorrido, sendo que em Jonas 1:5 é ele quem sugere que o joguem ao mar.

A oração é irônica por parodiar, por meio de um exagero cômico, algumas imagens utilizadas nos salmos (SHARP, 2009, p. 180). Por exemplo, Jonas afirma nas profundezas do mar: “[...] a corrente das águas me cercou; todas as tuas ondas e tuas vagas passaram por cima de mim” (Jn 2:3). Aqui, o que torna irônica a fala do profeta é simplesmente o fato de que a linguagem metafórica do salmo não parece mais metafórica. A imagética proporcionada pela fala do profeta propõe uma situação concreta. Enquanto o tema de descida ao *Sheol*, ou de ter sido lançado nas profundezas do mar, foi empregado metaforicamente para o sofrimento humano e para o sentimento de solidão e fraqueza (ver Sl 69, 88, 130), aqui ele é empregado em um contexto interpretado de forma literal (MARCUS, 1995, p. 123-124). A situação do profeta não é “como” a de um homem engolido por um grande monstro: a situação do profeta é a de um homem engolido por um grande monstro.

Ademais, a primeira palavra de Jonas na oração é קָרָאתִי [*qārā tî*; “clamei”], exatamente a mesma que no capítulo 1 é proferida por Deus em seu comissionamento (v. 2) e, posteriormente, lembrada pelo capitão (v. 6) em meio à tempestade. Contudo, a questão central é que, na situação de Jonas, a mensagem é distorcida: até o final do capítulo 2, único momento em que Jonas clama, ele o faz em benefício próprio. Ao clamar, Jonas deturpa a situação, porque não foi Deus quem o lançou ao mar nem o distanciou de sua face. A relação entre a oração de Jonas e o salmo sublinha sua percepção distorcida da realidade. A pretensa piedade do profeta que fugiu, exemplificada por meio do desejo de ver o templo (v. 4 [heb. v. 5]), é destacada pela incongruência de sua própria fala.

A manipulação do salmo com a intenção de exaltar a própria piedade atinge o ápice quando Jonas contrasta a si mesmo favoravelmente em relação àqueles que se entregam à idolatria vã (v. 8 [heb. v. 9]). No verso 8 (heb. v. 9), as palavras de Jonas são:

מְשַׁמְרִים הַבְּלִיָּשׁוּא חֲסִדִּים יַעֲזֹבוּ:

Os que se entregam à idolatria vã abandonam aquele que lhes é misericordioso.

Inevitavelmente, sua fala convida o leitor a se recordar dos marinheiros e o prepara para o encontro com os ninivitas (capítulo 3). Diferentemente de Jonas, esses são modelos de verdadeira piedade. Foi Jonas aquele que tentou fugir de Deus e que, logo em seguida, repreenderá Deus. Os marinheiros apresentam-se tão louváveis, que oferecem sacrifícios e fazem votos ao Senhor. Enquanto isso, no ventre do peixe, sem saber da atitude dos marinheiros, Jonas promete sacrifício e cumprimento de votos (v. 9 [heb. v. 10]) e com um detalhe importante: em nenhum lugar do livro é dito que ele cumpriu com o prometido. Os ninivitas, humanos e animais ouvem a palavra do profeta e mudam de atitude humilhando-se perante Deus. Assim, o julgamento de Jonas contra os idólatras na oração (v. 8 [v. 9]) termina por se tornar um julgamento contra ele mesmo.

A última sentença do verso 9 (heb. v. 10) opera como arremate ao capítulo. O profeta afirma: “Ao Senhor pertence a salvação”. Essa afirmação eleva o tom satírico do texto. Embora essas palavras resumam o cerne do livro, quando proferidas por Jonas possuem um efeito nauseante, tanto que, imediatamente, Deus fala ao peixe, que vomita o profeta. Essa ação acentua a ojeriza provocada pelas palavras do profeta.

Sobre toda essa distorção manipuladora que Jonas promove no capítulo 2, Magonet (1983, p. 91-92, grifo do autor) afirma:

Ele conhece sua tradição, e a recita em três pontos significativos (ao responder os marinheiros, em sua oração da barriga de um peixe, e na sua autojustificação perante Deus no capítulo 4). [...] a ironia reside aqui no fato de que o que ele cita possui uma relação paradoxal com o que ele realmente executa, sua própria desobediência, ilustrando a distância entre seu conhecimento formal da tradição e seu conhecimento experimental⁸⁸.

2.3.3 Jonas 3

No início da segunda parte, no capítulo 3, mais uma vez se lê que “veio a palavra do Senhor” (v. 1, ecoando 1:1). E mais uma vez, no verso 2, Deus ordena a

⁸⁸ “He knows his tradition, and recites it at three significant points (in answering the sailors, in his prayer from the belly of the fish, and in his self-justification before God in Chapter 4). [...] the irony lies here in the fact that what he quotes has a paradoxical relationship to what he actually does, his very disobedience illustrating the distance between his formal knowledge of tradition and his experienced knowledge.”

Jonas: “dispõe-te e vai [...]” [קום לך; *qûm lēk*]. Dessa vez, diferentemente do que aconteceu antes, Jonas se levantou e foi [וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ; *wayāqām wayēlek*] na direção certa.

Em apenas um dia de pregação do profeta (v. 4), os ninivitas creem nas palavras de Deus e proclamam um jejum, vestindo-se de panos de saco (v. 5). O contraste irônico entre a rápida e pronta mudança da cidade em relação à hesitação do profeta realça o fato de que, com exceção de Jonas, tudo e todos na história respondem rapidamente à palavra de Deus⁸⁹.

Além da questão já abordada, de que o sermão de Jonas é um dos mais curtos já proferidos por um profeta bíblico, há um detalhe curioso em relação à palavra הָפַךְ [*hāpaḵ*; “subverter”], no verso 4. Embora o verbo possua conotação negativa de destruição, em uma grande quantidade de textos bíblicos⁹⁰ se pode também encontrar o verbo com a conotação positiva de conversão⁹¹. Desse modo, estaria Jonas anunciando a destruição? ou a conversão dos ninivitas?

De acordo com Good (1981, p. 49), certamente a segunda opção não estava na mente do profeta. E é justamente nesse ponto que se sustenta a ambiguidade irônica de sua pregação. Ao selecionar essa palavra, com seu duplo e contrastante sentido, o autor evidencia que para Jonas Nínive só merece a destruição, ao passo que, na condição de profeta, Jonas deveria compreender que inclusive o anúncio de juízo figura-se como oportunidade de arrependimento.

Ao contrário de Jonas, os ninivitas divisam a iminente destruição como oportunidade para a conversão. Segundo Miles (1975, p. 175), esse fato pode ser percebido pela não rejeição do profeta por parte do rei. Conforme o mesmo autor (1975, p. 175), o que se espera de um rei diante dessas palavras, carregadas de *pathos*, é rejeição, punição ou desprezo⁹². Walter Brueggemann (2001, p. 21-39) argumenta que o profeta deve ser aquele que provoca uma ruptura no que ele denomina “consciência real” (*royal consciousness*).

⁸⁹ O mesmo se aplicará aos componentes da natureza no capítulo 4.

⁹⁰ Cf. Gênesis 19:25, 29; Amós 4:11; Isaías 1:7.

⁹¹ Exemplos: No Qal, Sofonias 3:9, 1 Samuel 10:9, Jeremias 31:13 e Neemias 13:2. No Nifal, o tronco em que aparece o verbo de Jonas 3:4, encontram-se Oseias 11:8, Êxodo 14:5 e Esdras 9:22.

⁹² Cenas-padrão desse tipo de reação da parte do rei são: Moisés e Faraó, Isaías e Manassés, e Jeremias e Zedequias, dentre outras.

Contudo, no capítulo 3 se nota uma reversão da tensão entre o profeta e o rei. Jonas prega de maneira aparentemente apática, proferindo uma única frase, sem fazer nenhuma menção a alguém em particular, nem a crime específico algum do rei nem da cidade, e uma resposta inesperada surge. O rei se levanta de seu trono, tira suas vestes, cobre-se com pano de saco e proclama jejum para todos, inclusive para os animais. De acordo com Good (1981, p. 49-50):

Isso é uma sátira, e o autor deliberadamente exagera sua cena para sublinhar a ironia do sucesso totalmente inesperado do profeta rabugento. Espera-se o riso diante deste retrato ridículo pelo fato de Jonas ficar tão consternado⁹³.

O profeta não sugere que o rei imponha um jejum, inclusive de água, para toda a cidade. Assim, o caráter exagerado da descrição da reação do rei refina a ironia no capítulo. Por fim, a fala do rei contribui para a aura intencionada. No verso 9, é dito:

מִי־יָדַע יָשׁוּב וְנָחַם הָאֱלֹהִים וְשָׁב מִחֲרוֹן אַפּוֹ וְלֹא נֹאכַד:

Quem sabe se voltará Deus, e se arrependerá, e se apartará do furor da sua ira, de sorte que não pereçamos?

A fala do rei sobre o arrependimento divino ecoa diretamente a história narrada em Êxodo 32. No verso 9, ao relatar as palavras do rei “[...] se arrependerá, e se apartará do furor da sua ira, de sorte que não pereçamos [...]”, o autor transporta o leitor para o episódio da intercessão de Moisés por Israel (Êx 32:12). Nessa ocasião, Moisés diz a Deus: “[...] torna-te do furor da tua ira e arrepende-te deste mal contra o teu povo” [שׁוּב מִחֲרוֹן אַפּוֹ וְנָחַם עַל־הָרָעָה לְעַמּוֹךְ; *šûb mēhārôn ’apekā wěhināhēm ‘al-hārā’ ā lē’amekā*]. De acordo com Marcus (1995, p. 130), esses são os dois únicos textos que combinam as duas fórmulas: Deus tornando da sua ira e se arrependendo⁹⁴.

⁹³ “*This is a satire, and the author deliberately overdraws his scene to highlight the irony of the peevish prophet’s totally unexpected success. We are supposed to laugh at the ludicrous picture, because Jonah becomes so upset.*”

⁹⁴ A ideia de Deus tornando de sua ira [שׁוּב + חֲרוֹן אַפּוֹ] ocorre duas vezes no livro de Jeremias, e חֲרוֹן אַפּוֹ sem שׁוּב pode ser encontrado em: Jeremias 4:26; 12:13; 25:37, 38; 49:37; 51:45.

Além disso, ao relatar que Deus se arrependeu do mal que havia feito, no verso 10, o narrador conecta mais uma vez o episódio de Nínive com o do bezerro de ouro. Dessa vez, o texto ecoa Êxodo 32:14, no qual se lê: “Então, se arrependeu o Senhor do mal que dissera havia de fazer ao povo” [וַיִּנָּחֵם יְהוָה עַל־הַרְעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת] [לַעֲמֹר; *waynāḥem YHWH ‘al-hārā ‘ā ‘āšer diber la‘āšôt lē‘amô*]. A única diferença é que o objeto da má intensão, naquele episódio, é Israel, e não Nínive (GUNN; FEWELL, 1993, p. 138). E de maneira contrastante, aqui, a mesma misericórdia fornecida a Israel agora é, inesperadamente, proporcionada a uma nação idólatra.

No episódio do bezerro de ouro, é Moisés quem intercede pelo povo, mas aqui em Jonas quem executa esse papel é o rei pagão (DAVIDSON, 2016, p. 522). Segundo o rei, em situação de humilhação e arrependimento cada um se converteria do seu mau caminho (v. 8), ideia constantemente repetida em Jeremias com relação a Israel (Jr 18:11; 23:14, 22; 25:5; 26:3; 35:15; 36:3, 7). Contudo, além de argumentar a favor da humilhação, ao ponderar sobre um possível arrependimento divino, na boca do rei são colocadas as mesmas palavras encontradas em Joel 2:14: “Quem sabe se voltará?” [מִי יוֹדֵעַ יָשׁוּב; *mî yôdē ‘a yāšûb*]. De maneira irônica, o autor fomenta a impressão de que o rei ninivita parece conhecer muito mais sobre o Deus de Israel e suas tradições do que o próprio profeta que, quando cita o texto bíblico, o distorce.

2.3.4 Jonas 4

No momento em que Deus se aparta de sua ira, Jonas manifesta a dele (Jn 4:1). Em Jonas 4:2, o profeta finalmente afirma os motivos de sua tentativa de fuga:

אָנָּה יְהוָה הֲלוֹא־זֶה דִּבֶּרִי עַד־הַיּוֹתַי עַל־אַדְמָתִי עַל־כֵּן קִדַּמְתִּי לְבָרֶחַ תַּרְשִׁישָׁה כִּי יִדְעָתִי
כִּי אַתָּה אֱלֹהִים חַי וְנָחִים אֶרְךָ אַפִּים וְרַב־חֶסֶד וְנָחָם עַל־הַרְעָה:

Ah! Senhor! Não foi isso que eu disse, estando ainda na minha terra? Por isso, me adiantei, fugindo para Târsis, pois sabia que és Deus clemente e misericordioso, e tardio em irar-se, e grande em benignidade, e que te arrependes do mal.

Nesse ponto, o profeta cita os atributos divinos proferidos em Êxodo 34:6-7⁹⁵. Contudo, ironicamente, Jonas profere essas palavras com intenção completamente alheia à do Pentateuco. Em Êxodo, esses atributos estão envoltos em uma atmosfera positiva, mas Jonas tem a intenção de elencá-los contra o próprio Deus, criticando-o.

Quando estava no ventre do peixe, Jonas afirmou que a salvação pertencia a Deus, porém não admite, em momento algum, que essa misericórdia salvadora possa alcançar os ninivitas. Com essa afirmação e essa omissão, o narrador cria uma situação absurda na qual um profeta hebreu está irado com a misericórdia divina a ponto de desejar a morte por ter obtido sucesso em sua pregação (v. 3).

Em vez de abandonar a cidade à qual, até então, relutou em ir, o profeta agora não quer deixá-la (v. 5). Diferentemente do rei que se assenta sobre cinzas, Jonas se assenta em um lugar confortável e espera para ver o que acontecerá à cidade.

Os diálogos seguintes, somados aos do início do capítulo 4, alcançam o ápice irônico de todo o livro. Da mesma forma que Deus enviou uma tempestade, no capítulo 1, agora Deus envia uma planta para cobrir a cabeça de Jonas. Contudo, logo em seguida Deus envia um verme que destrói a planta e um vento calmoso oriental para acabar com o conforto do profeta.

Aqui, como no capítulo 1, tudo obedece ao comando divino de forma instantânea. Na verdade, essa é uma ironia que permeia toda a narrativa. O narrador apresenta a terra e seus habitantes não humanos como testemunhas divinamente designadas e como agentes de juízo ao profeta. Criaturas e componentes da natureza são identificados como designados [o mesmo verbo *wayēman*] por Deus: o peixe (Jn 2:1), a planta (Jn 4:6), o verme (Jn 4:7) e o vento (Jn 4:8). É como se criaturas não humanas servissem de profeta para ele, o profeta (DAVIS, 2014, p. 100-104).

Jonas, mais uma vez irado com sua situação, deseja a morte. Segundo afirma Good (1981, p. 53), pela primeira vez Jonas está comprometido com algo. Irado com a misericórdia oferecida aos ninivitas, o profeta se alegra em extremo quando a

⁹⁵ Com algumas variações, componentes desse credo ocorrem em: Salmos 86:15; 103:8; 145:8; Neemias 9:17; Joel 2:14.

planta nasce (Jn 4:6). Ironicamente, quando esta não é poupada, Jonas deseja a morte.

Antes, o profeta desejava morrer por causa do que percebeu ser uma falta de justiça com os ninivitas (Jn 4:2), afinal eles não merecem a misericórdia. Ironicamente, agora deseja morrer pelo que percebe ser uma falta de misericórdia da parte de Deus com a planta (Jn 4:8).

As respostas de Jonas às perguntas de Deus realçam a incongruência do profeta. Nota-se a desproporção de sentimentos do profeta em relação a Nínive (Jn 4:4) e em relação à planta (Jn 4:9).

A sequência irônica de diálogo se inicia com uma reversão da fórmula de 1:1 e 3:1. Aqui, é a palavra de Jonas que vem a Deus, contudo a palavra de destaque que compõe grande parte do teor do diálogo é טוב *[tôb]*; “bom”, “melhor”. A maneira como esse termo é empregado por Deus salienta a incoerência da atitude do profeta. Em 4:3, Jonas afirma que melhor lhe é morrer do que viver, pelo fato de Deus ter poupado Nínive. Na sequência, no verso 4, utilizando a raiz de טוב, Deus pergunta: “É razoável [הֵיטֵב; *hahêṭēb*] essa tua ira?”. A resposta óbvia para a audiência à pergunta retórica de Deus seria “Não!”, mas a alternância irônica continua no verso 9. Visto que a planta havia sido destruída e o profeta ficara irado novamente, Deus pergunta: “É razoável [הֵיטֵב; *hahêṭēb*] essa tua ira por causa da planta?”, ao que o profeta responde: “É razoável [הֵיטֵב; *hêṭēb*] a minha ira até à morte”.

A inquirição divina reiterada parece questionar: Que direito você tem a se irar? As respostas exageradas do profeta conduzem o leitor de encontro com a palavra final divina (Jn 4:10-11). De acordo com Gunn e Fewell (1993, p. 143), a frase final é o *coup de grâce*: Jonas, que lamenta a morte da planta, sendo que não fez nenhum esforço para que ela crescesse, não compreende a misericórdia divina para com uma cidade inteira que iria ser destruída, mas que mudou seus caminhos.

Curiosamente, essa indagação final é feita por meio de uma pergunta retórica, que encerra o livro. E este acaba sem que se saiba a resposta do profeta. É facultada ao leitor essa reflexão. De acordo com Muecke (1969, p. 69), uma pergunta retórica pode ser usada de maneira irônica desde que, enquanto exista somente uma resposta, sua forma, a forma de uma questão, implique a possibilidade de mais de uma. É exatamente isso que acontece ao final do livro. A resposta óbvia para a audiência à pergunta é: É verdade! O Senhor está correto em ter compaixão.

O livro todo é construído de maneira que essa resposta se torne incontestável. Contudo, pelo simples fato de ser uma pergunta, o texto indica que talvez Jonas pense diferentemente. Também como personagem do livro, Deus assume o papel do ironista. Apesar de conhecer a tradição, Jonas parece não enxergar sua situação. Assim, indagando o profeta por meio de perguntas e meios intermediários, Deus procura abrir os olhos dele para que possa voltar a ver como realmente vê um profeta.

Aqui, a relação entre ironia e conhecimento é retomada por meio do dispositivo narrativo da antecipação. Inicialmente, o meio de se expor esse recurso parece estar relacionado a esta questão: Por que o narrador espera para apresentar os motivos da fuga de Jonas somente no capítulo 4?

Sem nenhuma indicação introdutória, o leitor, por si mesmo, procura pistas para compreender o motivo da fuga em todos os episódios relatados. Contudo, além da investigação individual, começando pelas perguntas expostas no episódio da tempestade, o leitor é direcionado a se identificar com as indagações dos marinheiros, os quais também buscam explicações para o comportamento do profeta.

A pitada de humor proporcionada pela ironia presente no livro de Jonas, além de nitidamente constatável, é toda direcionada ao profeta. O profeta é ironizado. Toda ironia e todo o riso recaem sobre ele.

2.4 Jonas e as lacunas

Assim, teria o livro uma única mensagem? A tarefa da análise literária da Bíblia Hebraica, que inclui o estudo da ironia, é explorar o caráter artístico do texto e sugerir possibilidades de resposta à multiplicidade de interpretações alçada pelo texto. Aplicando o estudo de Sternberg e Perry ao livro de Jonas, deve-se recordar que o texto nem sempre provê uma resposta definitiva às questões despertadas (LANDES, 1999, p. 273-275). Assim, por mais que os leitores elaborem argumentos que suportem suas teses, não há garantia de que elas estejam corretas.

Por exemplo, um questionamento no qual o leitor é forçado a participar preenchendo as lacunas envolve a razão da fuga de Jonas. O que o profeta desaprova?

A essa pergunta pode-se responder: (1) o profeta está chocado com a “ausência” de justiça para com a cidade de Nínive. Assim, Jonas estaria lutando por justiça contra a misericórdia divina; (2) o profeta está preocupado com a relação de Nínive com Israel, antecipando a destruição vinda por meio dos Assírios; (3) o profeta está preocupado com sua reputação como profeta. Como ficaria sua reputação se a profecia não se cumprisse?; e (4) o profeta está irado com Deus e sua compaixão pelo fato de que a misericórdia, exclusiva de Israel, agora seja oferecida a todas as nações, inclusive às inimigas.

Todas as respostas aos questionamentos são válidas, mas sem garantia. Talvez o autor esteja deliberadamente – ou inconscientemente – permitindo que a questão permaneça em aberto, construindo, assim, por meio de ambiguidades quanto às questões fundamentais da narrativa, um personagem também permeado por ambiguidades.

Não há uma única solução que satisfaça todos os questionamentos que o texto oferece. Ao escolher a forma narrativa para expressar suas ideias, o autor encontrou um meio que obriga o leitor a lidar com uma medida de incerteza, principalmente em relação às motivações de um dos personagens principais.

No decorrer do livro, o leitor continuamente reveza entre a identificação com o profeta e sua rejeição. Assim, o leitor vê o mundo por meio dos olhos de outro e aceita o direito dele de existir, que é uma das mensagens implícitas do livro. Repetidamente, a narrativa faz com que o leitor mude seu ponto de vista, impulsionando-o a um estado de insegurança provocado por conta do humor permanente na história (MAGONET, 1983, p. 87). Por meio de sua forma, o livro expressa seu conteúdo irônico.

3 IRONIA MILITANTE

“Preparai o escudo e o pavês e chegai-vos para a peleja.
 Selai os cavalos, montai, cavaleiros, e apresentai-vos com elmos;
 poli as lanças, vesti-vos de couraças.
 Por que razão vejo os medrosos voltando as costas? [...]”
 Jeremias 46:3-5

Há, nos profetas, outra espécie de ironia, a chamada ironia verbal. Nesse caso, tem-se acesso às palavras ditas pelo profeta por meio da poesia. Oráculos, julgamentos e lamentos são dirigidos a um alvo específico, e, mediante imagens e técnicas permeadas de ironia, o poema desestabiliza a percepção comum. Como se verá, nem sempre se constata um introito narrativo às palavras irônicas. Muitas vezes preludiado por um simples “Assim diz o Senhor”, ouve-se a ironia surgindo da boca do profeta. Por meio dessa ironia verbal, sua audiência é convidada a enxergar através de uma nova perspectiva.

A ironia militante nos profetas não envolve a elaboração de uma narrativa de reversão na qual o personagem-alvo é deslocado sorrateiramente de um estado de êxito e conforto para um de fracasso e incômodo; a ironia não está associada a histórias sobre pecadores e transgressores. A ironia nesses livros manifesta-se nas palavras direcionadas aos próprios pecadores e transgressores⁹⁶.

Assim, uma das principais características dessa ironia é a existência de um alvo específico. De acordo com Frye (2014, p. 370), essa também é uma das características primordiais da sátira:

Duas coisas, então, são essenciais para a sátira; uma é o engenho ou humor fundado na fantasia ou uma percepção do grotesco ou absurdo, a outra é o objeto de ataque. O ataque sem humor, ou denúncia pura, forma um dos limites da sátira.

Diferentemente de algumas porções narrativas irônicas nas quais, de maneira proposital, o narrador suprime qualquer julgamento moral, na sátira as normas

⁹⁶ Obviamente, em alguns oráculos, ao se dirigir ao transgressor, o profeta reconstrói sua história de forma irônica. Contudo, conforme se verá, essa reconstrução se distingue fortemente dos relatos em prosa vistos anteriormente.

morais são relativamente definidas. O satirista tem de selecionar suas absurdidades, e o ato de seleção é um ato moral.

Da mesma forma, encontra-se nos profetas uma espécie de sátira profética, ou, conforme Frye (2014, p. 369) define, uma “ironia militante”. A marca mais distinta desse tipo de ironia é a clareza, tendo-se em vista que, quando o leitor não tem certeza das intenções do autor, “temos a ironia com relativamente pouca sátira” (FRYE, 2014, p. 369).

Embora o termo sátira comumente se refira ao gênero literário de uma obra por completo, aqui o termo é usado em seu sentido restrito de emprego – na fala ou na escrita – de sarcasmo, escárnio e ridículo; e de exposição do mal, denúncia de abusos e zombaria da insensatez.

Segundo Thomas Jemielity (1992, p. 90):

Nos profetas hebreus, como o texto de sua mensagem chegou até nós, há uma imaginação artística funcionando com propósito moral. A arte da linguagem trabalhando coerentemente com intuito moral provê o distanciamento necessário para tornar a crítica satírica⁹⁷.

Essa crítica profética tem êxito devido a dois motivos: Primeiro, pelo fato de que toda comunicação irônica ocorre tendo em vista assunções, visões, preconceitos, experiências e fragmentos de conhecimento adotados. Sem um horizonte de percepção, seria difícil para a audiência captar a ironia do orador. Conforme já visto, a ironia é essencialmente um procedimento intertextual (BRAIT, 2008, p. 16). Há, aqui, um processo de diálogos capaz de provocar efeitos de sentido como a dessacralização do discurso oficial ou o desmascaramento de uma pretensa objetividade em discursos tidos como neutros.

Assim, quando o profeta elabora seu discurso ironicamente, ele sutilmente chama a atenção do ouvinte/leitor para esse horizonte de assunções compartilhado e, indiretamente, mas de maneira poderosa, para a sua identificação com a audiência. O ironista se identifica com essas pessoas por meio de assunções comuns, valores e experiências que definem tanto a ele mesmo quanto à sua

⁹⁷ “In the Hebrew prophets, as the text of their message has come down to us, is a shaping artistic imagination working together with moral purpose. The art of language working coherently with moral aim provide the detachment necessary to render criticism satiric [...]”.

audiência. A ironia estabelece o “nós” e o “eles”. Ao experimentar o deleite de “captar” a ironia do orador, o ouvinte compartilha de seus valores.

Como segundo fator, a ironia possibilita que um círculo mais abrangente de ouvintes tenha acesso à mensagem. A ironia permite que os ouvintes concordem à sua maneira e no grau em que se sentirem confortáveis. Ao declarar uma opinião de maneira implícita, o ironista não corre o risco de ter sua opinião rejeitada, como no caso de uma afirmação completamente explícita. O ironista cria uma sensação de concordância maior entre sua audiência.

Ao adotarem a ironia como forma de crítica aos povos vizinhos e ao próprio povo, o profeta cria uma comunidade. Por mais que tenha deixado de seguir os valores basais da sociedade, essa comunidade de ouvinte se recorda deles e se torna novamente uma por meio da crítica profética.

Embora possua tom firme, a ironia profética é um convite à reconstrução de uma comunidade. Todo aquele que observa a reversão irônica é convocado à autocrítica. A ironia profética é um convite a uma nova percepção da realidade.

Quando a audiência for apta a perceber a própria ironia, ou a ironia das suas próprias tradições, haverá vergonha. A função retórica da ironia nos profetas de Israel envolve “[...] provocar uma mais profunda interrogação de autoconsciência”⁹⁸ (HANDWERK, 1985, p. 2). Essa vergonha possibilita uma mudança de comportamento que de outro modo nunca ocorreria.

O emprego dessas ferramentas de ironia manifesta o interesse praticamente de todos os profetas de Israel: o retorno. Não a volta do exílio, obviamente fundamental para a construção da identidade do povo por meio de sua relação com a terra, mas a volta por intermédio do arrependimento.

De acordo com Michael Fishbane (2002, p. 386), ao passo que na Torah as referências ao arrependimento se relacionam a algo que a pessoa deve realizar após a punição divina, nos profetas o chamado ao arrependimento precede o advento da punição, sendo um ato que algumas vezes pode evitar o decreto divino.

Assim, observa-se que a ironia profética está diretamente relacionada à possibilidade de arrependimento. Sharp (2009, p. 128) afirma que “[...] a

⁹⁸ “[...] provoke a deeper interrogation of self-consciousness”.

possibilidade de se arrepender e, desse modo, impedir o desastre, sempre se demora no não dito cheio de sombras que envolve a ironia profética”⁹⁹.

Por meio das intervenções interrogativas da ironia profética, a audiência é desestabilizada, e o impulso de se opor a essa desestabilização desconfortável por meio da idolatria é frustrado. A ironia enquadra Israel em uma posição insustentável de incoerência. A arrogância e os ídolos são esmiuçados pela retórica profética de modo a não deixar opção para Israel a não ser o arrependimento e o retorno ao seu Deus. Dotados de uma percepção privilegiada da realidade, os profetas perturbam a ordem e provocam a possibilidade de mudança.

3.1 Prosa ou poesia?

De maneira oposta ao livro de Jonas, a ironia, na maior parte dos textos proféticos, aparece nas porções poéticas¹⁰⁰. Ao se compararem textos que carregam ironia militante em poesia e prosa nos profetas, percebe-se que o meio mais eficaz de alcançar a finalidade desejada é a poesia.

A fim de constatar a diferença entre as formas literárias, comparar-se-ão duas passagens dos Profetas Maiores que empregam ironia, uma em prosa e a outra em poesia.

Indubitavelmente, a poesia fornece um cabedal mais extenso de ferramentas para expor e ridicularizar os valores materialistas, egoístas e hedonistas dos transgressores como utópicos e inerentemente desastrosos.

Os dois textos selecionados (Jr 3:6-18 e Ez 23) compartilham peculiaridades temáticas e retóricas. Em ambos os textos, os objetos da ironia militante são os mesmos e, nos dois casos, servem-se da mesma imagem para exposição: Judá e Israel como duas prostitutas. Não serão consideradas possíveis influências que um

⁹⁹ “*The chance to repent and thereby avert disaster always linger in the shadowy unspoken that envelops prophetic irony.*”

¹⁰⁰ Em seu livro *The Idea of Biblical Poetry*, James Kugel (1981, p. 76-95) argumenta que a divisão entre poesia e prosa no contexto bíblico é um rótulo recente e anacrônico. Contudo, grande parte dos estudiosos entende existir, por exemplo, o conceito de poesia bíblica, e que ele não se restringe ao uso da palavra poesia (NUNES JR., 2016, p. 123). Autores como Alter (1985), por exemplo, argumentam fortemente em defesa da categoria de poesia bíblica. Observa-se que a definição de poesia, estabelecida pelo próprio texto bíblico, acontece, em um primeiro momento, por meio de sua distinção da prosa ao se verificar a concentração de certos elementos comuns a ela, como paralelismo. Nesta pesquisa, adota-se a distinção entre prosa e poesia bíblica.

texto tenha tido sobre o outro. Os dois relatos serão brevemente examinados em sua forma final tendo em vista sua estrutura e beleza artística.

A definição quanto às porções de prosa da perícopes de Jeremias 3 é incerta entre os estudiosos do livro. Para J. A. Thompson (1980, p. 188-189), o capítulo contém tanto prosa quanto poesia. Segundo o autor, o material poético ocorre em Jeremias 3:1-5, 12-15, 19-25 e 4:1-4, enquanto a prosa ocorre em Jeremias 3:6-11, 16 e 18. Contudo, sua discussão sobre a relação entre prosa e poesia no trecho gira em torno de questões de adição posterior, o que não é o foco da presente pesquisa.

Além disso, a divisão inicial de capítulos em Jeremias não parece auxiliar o estudo da retórica irônica. Os versos 1 a 5 iniciam um paralelo entre Israel e uma mulher que se prostitui. Contudo, não se encontra nesse capítulo um tópico novo. Elementos que aparecem previamente no livro são retomados aqui. No verso 6, há uma espécie de demarcador de novo tópico, “Disse mais o Senhor”, e o tema das duas irmãs é desenvolvido até o verso 18. Na sequência, o tema dos versos 1 a 5 é repetido nos versos 19 a 25 e concluído em Jeremias 4:1-4.

Jack R. Lundbom (2008, p. 305-306) examina minuciosamente as subdivisões dos versos de Jeremias 3:6-18 e esclarece a relação entre prosa e poesia na estruturação da perícopes. Segundo ele, os fatores que indicam um novo início no verso 6 são: (1) a inscrição mencionada acima (“Disse mais o Senhor”); (2) a presença de uma *petuḥah* [פ] anterior ao verso 6; e (3) a mudança de poesia para prosa.

Essa subunidade prossegue até o verso 11, no qual tanto a prosa quanto a alegoria findam. Após o verso 10, encontra-se outra *petuḥah* marcando o fim. No verso 11, encontra-se a fórmula do mensageiro (“Disse-me o SENHOR”) seguida de dois oráculos em poesia no verso 12, e um terceiro em prosa no verso 13. Os versos 14 a 16a e 16b a 18 exibem dois oráculos em prosa nos quais o tema da esperança de uma restauração nacional é estendido a Israel e Judá (LUNDBOM, 2008, p. 305-306, 309).

Sendo assim, ter-se-ia aqui uma seção (v. 6-18) que explora a imagem das irmãs Israel e Judá com uma parcela predominante do texto em prosa – a única exceção, segundo Lundbom, seriam os dois oráculos do verso 12.

Nos versos que desenvolvem a imagem das irmãs, os alvos são constantemente transmutados. Nos versos 6 e 8, Israel é o foco de crítica, enquanto nos versos 7, 9 e 10 o alvo é Judá. Por fim, do verso 11 em diante as palavras se

referem às duas filhas, e do verso 14 em diante a figura da mulher infiel é abandonada e o oráculo é direcionado aos pecadores como “filhos rebeldes”.

A estrutura dessa porção de Jeremias parece fragmentária e evasiva quando comparada à descrição das duas mulheres feita por Ezequiel. Ezequiel 23 aparenta ser uma unidade autônoma, consistente tematicamente e estruturalmente, e sem dificuldades de demarcação.

O capítulo começa com a descrição de duas irmãs seguido de um relato da vida de prostituição de ambas. Os pecados de Oolá (Samaria) e os de Oolibá (Jerusalém) são expostos detalhadamente. Até o verso 21, lê-se sobre a natureza do seu pecado, e a partir do verso 22 encontra-se uma exposição figurativa da punição que as aguarda. Há uma transição nos versos 33 a 35 por meio da imagem do “copo da desolação” do qual Oolibá deverá beber. Por fim, nos versos 44 a 49 lê-se sobre o roubo da ira divina descrito em linguagem literal.

Uma das maiores diferenças entre os relatos de Jeremias e Ezequiel inclui a ausência, na prosa, de uma descrição efetiva da punição que virá às irmãs. Essa descrição em Ezequiel figura como uma das fontes de maior força satírica. Por meio da descrição gráfica longa e sarcástica da punição, o oráculo de Ezequiel promove uma reversão intensificada. A força satírica da punição aflora por meio de técnicas de ironia, como o uso indireto da perspectiva por intermédio de uma lista – no caso de Ezequiel 23 – dos amantes das duas mulheres e seus títulos e ornamentos.

Outra diferença entre os textos de Jeremias e Ezequiel abarca a forma como as irmãs são retratadas. Nos dois livros, as irmãs são caracterizadas como uma imitando a outra. Em Jeremias (v. 8), essa realidade é expressa por meio de uma afirmação direta: גַּם־הִיא [gam hî; “ela também”]. Por outro lado, o livro de Ezequiel descreve detalhadamente que Oolibá dá um passo a mais que sua irmã (v. 11):

וַתֵּרָא אֶחָתָהּ אֶל־לִבָּהּ וַתִּשָּׂקֶת עִגְבֹתֶיהָ מִמֶּנָּה וְאֶת־תְּנוּבוֹתֶיהָ מִזִּנְנֶיהָ אֶחָתָהּ:

Vendo isto sua irmã Oolibá, corrompeu a sua paixão mais do que ela, e as suas devassidões foram maiores do que as de sua irmã.

Em outras palavras, a estrutura interna de intensificação, um dos princípios de estrutura básica vistos anteriormente, configura uma ferramenta fundamental para acentuar a gravidade dos erros de Oolibá.

Essa intensificação não aparece somente na comparação da magnitude do erro das duas, mas também na exacerbação da gravidade de seus pecados. Ao invés de fazer uma simples referência ao pecado, imagens grotescas descrevem detalhadamente a atitude das irmãs. No verso 20, por exemplo, lê-se:

וּמַעֲגִבָה עַל פְּלִגְשֵׁיהֶם אִשָּׁר בְּשָׁר־חֲמוּרִים בְּשָׂרָם וְזָרְמַת סוּסִים זָרְמָתָם:

Inflamou-se pelos seus amantes, cujos membros eram como o de jumento e cujo fluxo é como o fluxo de cavalos.

A tendência de intensificação das imagens coincide com a disposição em criar um catálogo: as nações com quem Oolibá se prostitui (v. 23-24) são as mesmas nações que serão usadas posteriormente como instrumento divino de punição e julgamento.

Dessa forma, percebe-se que a poesia parece o meio mais apropriado para a espécie de ataque intencionado pelos profetas. Por meio de técnicas peculiares a ela, os profetas criam imagens e as reverterem de maneira a impactar de forma singular a audiência.

Tomem-se como exemplo fragmentos poéticos irônicos em Isaías. Neles, encontram-se imagens irônicas¹⁰¹, citações¹⁰², jogos de palavra – usos diferentes da mesma palavra¹⁰³, justaposição de duas formas do mesmo verbo com significados diferentes¹⁰⁴, duplo sentido¹⁰⁵ –, aliteração¹⁰⁶, minimização¹⁰⁷ e exagero¹⁰⁸, dentre outros. Jeev Weisman (1998, p. 9) observa com propriedade que essas ferramentas não são exclusivas à sátira ou à ironia. Elas são empregadas em vários gêneros de poesia bíblica. Examinar-se-ão, no decorrer deste capítulo, os princípios gerais que, coerentemente, são expostos na ironia militante dos profetas, sem se deter às técnicas comuns aos diversos estilos literários.

¹⁰¹ Cf. Isaías 8:6-8.

¹⁰² Cf. Isaías 28:15.

¹⁰³ Cf. Isaías 9:8-10.

¹⁰⁴ Cf. Isaías 22:1-2, 5.

¹⁰⁵ Cf. Isaías 7:21-22.

¹⁰⁶ Cf. Isaías 30:16.

¹⁰⁷ Cf. Isaías 10:7.

¹⁰⁸ Cf. Isaías 5:11-12.

3.2 Mescla de estilos

A profecia na Bíblia Hebraica manifesta uma variedade de formas e estilos. De acordo com Johannes Lindblom (1962, p. 155):

Um grande número de dispositivos retóricos e literários são representados nas declarações dos profetas de acordo com os diferentes temas lidados. Observamos exortações ao arrependimento, repreensões, anúncios de juízo, ameaças contra os apóstatas de Israel e nações pagãs, palavras de consolação e promessas quanto ao futuro. Encontramos ais e sátira, desprezo e lamentos, hinos e orações, monólogos e diálogos, debates judiciais, declarações formuladas após padrões rituais, descrições de visões e audições, e confissões de experiências pessoais de diferentes espécies. Notamos cartas e mensagens, oráculos curtos e sermões estendidos, retrospectos históricos, confissões de pecado, decisões quanto a questões cúlticas, parábolas e alegorias, símiles e frases sentenciosas de sabedoria, poesia lírica de vários tipos, e discussões de problemas religiosos e morais.¹⁰⁹

Uma das principais características da retórica satírica profética é a amálgama de formas diversificadas de linguagem (JEMIELITY, 1992, p. 24). Dispositivos apropriados para uma espécie de discurso manifestam-se em outro totalmente diferente. A combinação de estilos e formas heterogêneas alude à própria etimologia da palavra sátira, uma *mescla* de estilos. No livro *Satire and the Transformation of Genre*, Leon Guilhamet (1987, p. 13) observa que “[...] por natureza, a sátira é um mutuário de formas”¹¹⁰.

Muitas vezes, por meio da utilização de um estilo específico em uma situação “inapropriada”, percebe-se a nuance irônica do discurso. Em outros casos, nota-se uma deturpação do estilo. São inseridos elementos estranhos que corrompem a

¹⁰⁹ “A great many rhetorical and literary types are represented in the utterances of the prophets in accordance with the different themes which are dealt with. There are exhortations to repentance, reproaches, announcements of judgement, threats against the apostates in Israel and against pagan nations, words of consolation and promises for the future. There are woe and satire, scorn and lamentation, hymns and prayers, monologues and dialogues, judicial debating, utterances formulated after a ritual pattern, descriptions of visions and auditions and confessions of personal experiences of different kinds. There are letters and messages, short oracles and extended sermons, historical retrospects, confessions of sin, decisions in cultic matters, parables and allegories, similes and sententious phrases of wisdom, lyric poetry of various kinds, and discussions of religious and moral problems.”

¹¹⁰ “[...] satire is by its nature a borrower of forms”.

integridade da mensagem esperada, porém, ao mesmo tempo, proporcionam o efeito desejado.

3.2.1 Lamento

Jeremias 48 apresenta um nítido ataque satírico a Moabe e, ao mesmo tempo, exhibe elementos de lamento. Lamentos (v. 1-6) marcam o início do bloco, e fragmentos de lamento são distribuídos ao longo do capítulo (v. 17-20, 31-33a, 34, 36-39¹¹¹). No verso 1, lê-se:

לְמוֹאָב כֹּה-אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הוּא אֶל-נָבוֹ כִּי שָׁדָדָה הַבִּישָׁה גִּלְכָּדָה קְרִיתִים
הַבִּישָׁה הַמִּשְׁנָב וְחֶתְתָּה:

A respeito de Moabe. Assim diz o Senhor dos Exércitos, o Deus de Israel: Ai de Nebo, porque foi destruída! Envergonhada está Quiriataim, já está tomada; a fortaleza está envergonhada e abatida.

De acordo com Holladay (1989, p. 349), a interjeição inicial הוּא [*hōy*, “ai”], muitas vezes associada a canções fúnebres, continua com o típico lamento כִּי שָׁדָדָה [*kî šūddādâ*; “porque foi destruída”]. James G. Williams (1977, p. 54) observa que essa interjeição inicial, derivada de ritos de lamento, é recorrentemente utilizada pelos profetas para lamentar a condição degradante de Israel seguida de sua iminente calamidade¹¹².

Contudo, o lamento é ironicamente invertido por interrupções que recordam a tranquilidade de Moabe (v. 11-12), seu orgulho (v. 14, 29-30) e seu regozijo sobre as dificuldades de Israel (v. 27). De acordo com Jones (1996, p. 130):

[...] o tema ‘como caiu o poderoso’ é cantado sobre o cadáver esmagado de Moabe: ‘Condoei-vos dele, todos os que estais ao seu redor e todos que lhe sabeis o nome; dizei: Como se quebrou a vara forte, o cajado formoso! (v. 17; cf. v. 2a, 7, 18, 26)¹¹³.

¹¹¹ No verso 39, observa-se a expressão de lamento: אֵיךְ חֲתָתָה [*’ēk ḥattâ*; “como uivam!”].

¹¹² Cf. Isaías 1:4-9; 5:8-10, 11-14, 18-19; 10:1-4, 5-19; 28:1-4; 29:1-4; 30:1-3; 31:1-4; Miqueias 2:1-4.

¹¹³ “The theme ‘How the mighty have fallen’ is sung over Moab’s crushed corpse: Mourn over him, all you neighbors, and all who know his name; say, ‘How the mighty scepter is broken, the glorious staff’ (v. 17; cf. v. 2a, 7, 18, 26).”

Nos Profetas Menores, encontra-se um exemplo similar no livro de Habacuque. Diferentemente das seções anteriores do próprio livro, Habacuque 2:1-20 é formulado como um discurso do profeta na primeira pessoa. O texto descreve a situação em que o profeta recebe a resposta divina às perguntas feitas no capítulo anterior, a citação da resposta em si e a adição de seus comentários para explicar o significado da resposta divina no que tange à queda de Babilônia (FISHBANE, 2002, p. 567).

Os versos 5 e 6a atuam como uma introdução à canção de escárnio que se segue nos versos 6b a 17. Nos versos 18 a 20, o profeta expõe a nulidade da idolatria babilônica em comparação ao poder de Deus no seu templo. Em todo o bloco do capítulo 2, o profeta dirige-se a Deus na terceira pessoa do singular (v. 2, 13-14, 16, 20). Isso indica que Habacuque é o orador nessa seção devotada ao escárnio.

Após empregar a metáfora da embriaguez para se referir ao arrogante (v. 5), o profeta identifica o gênero do material que se segue (v. 6a):

הָלוֹא-אֵלֶּה כָּלֶם עָלָיו מִשָּׁל יִשְׂאֹוּ וּמְלִיצָה חִידוֹת לוֹ וַיֹּאמֶר הוּא

Não levantarão, pois, todos estes contra ele um provérbio, um dito zombador? Dirão: Ai daquele [...].

A pergunta retórica camufla a asserção de que todos deveriam aderir a esse escárnio contra o opressor.

A canção, em si, é apresentada nos versos 6b a 20 na forma de cinco “ais”, discursos de lamento: (1) versos 6b-8; (2) versos 9-11; (3) versos 12-14; (4) versos 15-17; e (5) versos 18-20. Esses discursos são dirigidos à Babilônia opressora de acordo com os crimes dos quais ela é acusada. Contudo, embora sejam direcionados ao opressor, esses oráculos também são designados a exortar a audiência¹¹⁴.

Após ser acusada de despojar as nações (v. 8), de violência (v. 12) e de embriaguez (v. 15-16), o profeta conclui satirizando a idolatria babilônica. Assim como em outros profetas¹¹⁵, Habacuque observa que um ídolo não tem poder nem

¹¹⁴ Encontram-se outros oráculos de lamento em: Isaías 1:4; 3:11; 5:8-25; 10:5; 28-33; Amós 5:18-20; Naum 3:1; Habacuque 3:1.

¹¹⁵ Uma sátira contra a idolatria também pode ser encontrada em Isaías 44:9-20.

vida, uma vez que é feito por mãos humanas. Habacuque cita ironicamente o discurso dos idolatras (v. 19):

הוֹי אֲמַר לְעֵץ הַקִּיץָה עוֹרִי לְאֶבֶן דּוֹמָם הוּא יוֹרֶה הַנֶּהֱהוּא תַפּוּשׁ וְהֵב נִכְסָף וְכָל־רוּחַ אֵין בְּקִרְבּוֹ:

Ai daquele que diz à madeira: Acorda! E à pedra muda: Desperta! Pode o ídolo ensinar? Eis que está coberto de ouro e de prata, mas, no seu interior não há folego nenhum.

Habacuque faz soar absurda a tentativa de diálogos entre os idólatras e seus deuses, afinal não há diálogo exatamente porque um ídolo não tem vida para poder responder.

Nisso reside a importância de se designar o Deus de Israel como um “Deus vivo” e que habita no seu santo templo (v. 20). Todas as forças que se opõem a ele devem silenciar. Ironicamente, os ídolos mudos, mesmo sendo nulidade, calam-se diante do Deus de Israel.

Assim, por meio da perícope de Habacuque, vê-se como o profeta faz uso dos “ais” procurando satirizar a situação da Babilônia. Lamentando o infortúnio iminente, ele ridiculariza a situação desastrosa de Babilônia.

Nesse contexto, a ironia abunda em relação à intenção habitual do emprego do gênero. Otto Eissfeldt (1965, p. 92-94), analisando provérbios e canções de zombaria, afirma que na Bíblia Hebraica o provérbio de zombaria é comumente referido como מִשְׁלַּל [*māšāl*; “provérbio”, “dito”]. O termo hebraico *māšāl* se refere comumente a uma composição poética ou canção¹¹⁶, à semelhança de um provérbio¹¹⁷, no qual algo é representado metaforicamente. Na literatura profética, o termo é frequentemente empregado em referência a um discurso que recorre à metáfora ou figuração¹¹⁸ (SWEENEY, 2000, p. 473). Se tornar um “provérbio”, indica que essa pessoa ou nação se converteu em objeto de zombaria¹¹⁹ (JONES, 1996, p. 131).

¹¹⁶ Cf. Números 21:27-30; 1 Reis 5:12; Salmos 49:5; 78:2.

¹¹⁷ Cf. 1 Samuel 10:12; Ezequiel 12:22; Provérbios 1:1; 10:1; 25:1; Ezequiel 17:2; 21:5; 24:3.

¹¹⁸ Cf. Números 23:7, 18; 24:3, 15, 20, 21, 23; Isaías 14:4; Miqueias 2:4.

¹¹⁹ Cf. Deuteronômio 28:37; Salmos 69:12.

3.2.2 Música fúnebre

Eissfeldt (1965, p. 96) também observa a existência de uma utilização irônica no gênero de música fúnebre:

Nos profetas pode ser encontrado outro uso dessa *qinah* profética, de longe, o mais comum, a saber, o usado em tom zombeteiro. É digno de nota que essa canção de zombaria é invariavelmente dirigida contra entidades não israelitas externas – um povo, uma cidade, ou um rei¹²⁰.

Como principais exemplos desse uso irônico de músicas fúnebres, podem-se considerar: Isaías 14:4-21; Ezequiel 19:1-14; 27:2-10, 25b-36; 28:12-19 e 32:2-16 (BOADT, 1992, p. 717).

O exemplo mais notável do uso irônico desse tipo de canção funerária é o texto de Isaías 14:4-21. Alter (1985, p. 147) a alcunha como uma “‘elegia’ sarcástica triunfal sobre o ‘rei da Babilônia’”. O tema dominante do poema é o contraste entre a glória passada da Babilônia e sua humilhação presente.

Sua introdução anuncia que o poema é um מִשָּׁל [*māšāl*; “parábola” (v. 4)]. Na sequência, o poeta brinca com o termo se referindo ao rei metonimicamente como “cetro dos dominadores” (v. 5), em hebraico מִשְׁלִים [*mōšlīm*]. E, por fim, no verso 10, quando os habitantes do além perguntam אֵלֵינוּ נִמְשָׁלָה [*’ēlênû nimšālā*; “és semelhante a nós?”], a raiz מִשָּׁל [*mšl*] é repetida.

O poema começa com a expressão אֵיךְ [*’êḵ*; “como”], repetida duas vezes (v. 4, 12) em uma fórmula de elegia carregada de ironia. A exclamação *’êḵ* transmite diversas nuances de significados. Em um lamento típico, o sentido seria de simpatia: “Como é triste que [...]” (JONES, 1996, p. 133). Contudo, o uso no capítulo 14 é similar às expressões de simpatia presentes nos dois capítulos seguintes, marcadamente irônicas.

Nos versos 4b a 7, lê-se:

¹²⁰ “In the prophets there is to be found another type of usage of this prophetic *qinah*, and this is by far the more common, namely where it is used in a mocking sense. It is noteworthy that this mocking dirge is almost invariably directed against external non-Israelite entity – a people, a city or a king.”

אֵיךְ שָׁבַת נִגֵּשׁ שְׁבֻתָּהּ מִדְּהֶבֶה: שֹׁבֵר יְהוָה מַטֵּה רָשָׁעִים שֹׁבֵט מִשְׁלִים: מִכָּה עַמִּים בְּעֶבְרָה
מִכַּת בְּלִתִּי סָרָה רִדָּה בָּאָף גּוֹיִם מְרֻדִּף בְּלִי חֶשֶׁף: נָחָה שִׁקְטָה כָּל־הָאָרֶץ פָּצְחוּ רִנָּה: גַּם־
בְּרוּשִׁים שָׁמְחוּ לָהּ אֲרָזֵי לְבָנוֹן מֵאֵז שִׁכְבְּתָה לֹא־יֵעָלָה הַכֶּרֶת עָלֵינוּ:

Como cessou o opressor! Como acabou a tirania! Quebrou o Senhor a vara dos perversos e o cetro dos dominadores, que feriram os povos com furor, com golpes incessantes, e com ira dominavam as nações, com perseguição irreprimível. Já agora descansa e está sossegada toda a terra. Todos exultam de júbilo. Até os ciprestes se alegram sobre ti, e os cedros do Líbano exclamam: Desde que tu caíste, ninguém já sobe contra nós para nos cortar.

O verbo שָׁבַת [*šābat*, “cessar”] está sarcasticamente relacionado à morte, como as imagens dos versos seguintes apontam (v. 9-11, 15, 19). Provavelmente se depare aqui com um eufemismo irônico. Além disso, há um jogo de palavras entre *šābat* e שֹׁבֵר [*šābar*, “quebrar”]. Ferir e ser ferido, perseguir e ser perseguido carregam a ironia de uma ação que repercute sobre o protagonista. Uma vez que o rei de Babilônia está morto, toda a terra descansa.

Em meio ao silêncio, ouve-se um ruído rejubilante. O regozijo das árvores destaca um tema marcante ao longo de todo o poema: a dinâmica vertical de subida e descida. Enquanto a terra está calma e descansando, o שָׂאֵל [*šē’ōl*] está agitado (v. 9-10). O mundo de baixo sobe ao encontro do rei que desce. No submundo, os reis das nações levantam-se de seu trono ao encontro do rei da Babilônia. Contudo, esses reis mortos o saúdam com uma zombaria regozijante: “Tu também, como nós, estás fraco? E és semelhante a nós?” (v. 10). A ironia é intensificada no verso seguinte. Babilônia é descrita como enterrada na cova com sua soberba e o som de sua harpa (v. 11).

Mais uma vez, o contraste entre as noções de alto e baixo é ressaltado. Com o líder da Babilônia descansando sob sua cobertura de vermes, volta-se à metáfora da morte vista nos versos 4, 7-9 (GOOD, 1981, p. 165). O contraste entre suas atividades tiranas e sua inação atual imposta reforçam a ironia do poema.

O tom descendente inicial do verso 12, ao se referir à queda da estrela da manhã, é suplantado pela vanglória apresentada por meio de uma citação explícita. Nos versos 13 e 14, as palavras de Babilônia são:

וְאַתָּה אָמַרְתָּ בְּלִבְבְּךָ הַשָּׁמַיִם אֶעֱלֶה מִמֶּעַל לְכוֹכְבֵי־אֵל אֲרִים כִּסְאִי וְאֶשֶׁב בְּהֶרֶם־מוֹעֵד
בִּירְכָתִי צִפּוֹן: אֶעֱלֶה עַל־בִּמְתִּי עַב אֲדַמָּה לְעֵלְיוֹן:

Tu dizias no teu coração: Eu subirei ao céu; acima das estrelas de Deus exaltarei o meu trono e no monte da congregação me assentarei, nas extremidades do Norte; subirei acima das mais altas nuvens e serei semelhante ao Altíssimo.

A intensidade da jactância do rei é expressa por meio de uma série de verbos associada a subida¹²¹, culminando na afirmação de que seria igual a Deus, designado aqui como Altíssimo.

Repentinamente, lê-se sobre sua queda (v. 15). Apesar de dizer todas essas palavras em sua mente, ele seria lançado ao mundo dos mortos, no mais profundo abismo. A punição é descrita em termos diametralmente opostos à imagem construída. Quanto maior é a tenacidade do rei em alcançar o mais alto dos céus, mais dramaticamente ele será trazido às profundezas da terra.

Não satisfeito, o profeta descreve a reação dos outros ao verem o rei nessa situação. Nos versos 16 a 17, lê-se:

רְאִיךָ אֵלֶיךָ יִשְׁגִּיחוּ אֵלֶיךָ יִתְבֹּנְנוּ הִזָּה הָאִישׁ מִרְגִּזוֹ הָאָרֶץ מִרְעִישׁ מִמְּלָכוֹת: שָׁם תִּבְלָה
כַּמְדָּבָר וְעָרֵיו הָרָס אֲסִירָיו לֹא־פָתַח בֵּיתָה:

Os que te virem te contemplarão, hão de fitar-te e dizer-te: É este o homem que fazia estremecer a terra e tremer os reinos? Que punha o mundo como um deserto e assolava as suas cidades? Que a seus cativos não deixava ir para casa?

Ao optar por incluir as palavras das testemunhas (“que te virem”), o poema convida o leitor a comparar as duas citações: a primeira, dos pensamentos de grandeza do rei; e a segunda, refletindo a realidade amarga que o espera. Em outras palavras, o profeta cria a impressão de que nem se esforça para atacar ao rei: “os que te virem” podem terminar a tarefa satírica do profeta.

Ironicamente, enquanto todos os reis da terra jazem com honra, o rei da Babilônia não tem um descanso apropriado nem na sepultura (v. 18-20). Ele é

¹²¹ עָלָה [‘*ālā*; “subir”, “ascender” (v. 13-14)]; רוּם [‘*rûm*; “estar no alto”; “exaltar” (v. 13)]. Além disso, encontram-se os substantivos שָׁמַיִם [‘*shāmayim*; “céus” (v. 13)]; הָר [‘*hār*; “monte” (v. 13)]; בָּמָה [‘*bāmā*; “lugar alto” (v. 14)]; o advérbio: מִעַל [‘*ma‘al*; “acima” (da raiz עָלָה, v. 13-14)]; e o adjetivo: עֲלִיּוֹן [‘*elyôn*; “superior”; “mais alto”].

“lançado para fora da sepultura como um renovo bastardo, coberto de mortos trespassados à espada” (v. 19).

3.3 Ponto de vista na ironia militante

Segundo Alter (1985, p. 141), uma das três estratégias poéticas por meio da qual os profetas executam a função de repreensão é a sátira. Segundo ele (1985, p. 146):

Se o falante invoca sarcasticamente o ponto de vista dos seus objetos de reprovação humano, evocando os prazeres ilusórios ou o poder do qual eles são dependentes, ele cria uma representação satírica de como os transgressores são autoenganados¹²².

David Fishelov (1989, p. 197) concorda com Alter ao observar que um dos princípios gerais mais recorrentes na utilização da sátira na retórica profética é servir-se do ponto de vista do acusado. Segundo ele (1989, p. 197), a maneira como a perspectiva do transgressor é manipulada merece exame atencioso ao se buscar compreender os efeitos provocados pelo discurso profético.

Outra vez, como fio condutor da análise da ironia no ofício profético, surge o tópico da percepção distinta. O profeta, detentor de uma visão privilegiada, identifica a ironia na cegueira da autopercepção do transgressor. Harry Nasuti (2009, p. 104) observa que a justaposição de pontos de vista radicalmente diferentes é uma das características mais distintivas dos livros proféticos. Dessa forma, muitas vezes o profeta faz uso dessa visão estreita construindo um discurso com efeitos retóricos veementes, para, em seguida, romper com essa visão equivocada e condenável.

3.3.1 Sistema de valores

Uma das formas de empregar o ponto de vista do alvo é por meio da adoção, de maneira irônica, do sistema de valores do transgressor, exortando-o a continuar no seu comportamento pecaminoso. O profeta simula adotar a visão do transgressor

¹²² *“If the speaker sarcastically invokes the viewpoint of his human objects of reproof, conjuring up the illusory pleasures or power to which they are addicted, he produces a satirical depiction of how the evil are self-deceived.”*

provendo uma longa lista de itens que preocupam sua mente e faz uso de imagens que pertencem à maneira de pensar do pecador.

Todas essas estratégias relacionadas ao ponto de vista nos oráculos apontam para uma percepção distinta da realidade por parte do profeta. Esses oráculos sublinham de maneira mais intensa a percepção inconsistente daqueles que não podem ver o que o profeta vê.

Consequentemente, os efeitos produzidos pelo oráculo são mais acentuados. Em vez de se direcionar ao transgressor, acusando-o diretamente¹²³, o oráculo irônico gera uma expectativa no ouvinte. Essa expectativa se manifesta principalmente por meio das etapas percorridas pelo leitor/ouvinte no processo de reconhecimento da ironia.

Booth (1975, p. 10-13) define quatro etapas percorridas pelo leitor no processo de reconhecimento da ironia: (1) o leitor rejeita o significado literal. Essa rejeição acontece devido à percepção de algum tipo de incongruência entre as palavras, ou entre estas e algum conhecimento prévio do leitor; (2) são experimentadas interpretações e explanações alternativas. Nesse ponto, o leitor busca superar a incongruência. Várias opções de solução são possíveis: “é um deslize”, ou “ele é louco”, ou “perdi algo dito anteriormente”, ou “essa palavra deve significar algo que não sei”; (3) é tomada uma decisão quanto ao conhecimento e quanto às convicções do autor. Não importa quão firmemente convencido esteja de que a declaração é um absurdo, devo definir se o que rejeito também é rejeitado pelo autor; e (4) tendo decidido quanto às convicções do autor, pode-se eleger um novo significado ou um grupo de novos significados nos quais se possa repousar.

Duas observações são fundamentais em relação aos passos de reconhecimento da ironia: (1) essas etapas não são necessariamente adotadas conscientemente. Em muitos casos, a percepção da ironia cresce de uma intuição para uma certeza na mente da audiência de maneira rápida e sem muito esforço cognitivo; (2) muitas vezes, todas as etapas ocorrem simultaneamente sem nenhuma pré-condição. Contudo, há um momento de transição em que a audiência percebe a incongruência e passa da confusão para a hipótese, e da hipótese para a convicção. Dessa forma, é curioso notar alguns oradores que buscam prolongar

¹²³ De acordo com Alter (1985, p. 141), o profeta executa sua tarefa central de repreensão por meio de três estratégias poéticas relacionadas entre si: (1) acusação direta; (2) sátira; e (3) evocação do desastre iminente.

esse momento de transição para iludir sua audiência, desorientando-a quanto às suas intenções. Em relação a essa técnica, Brian C. Jones (1996, p. 236) argumenta: “[...] o efeito desse prolongamento é uma intensificação da experiência de percepção e uma intensificação concomitante de alinhamento com o ponto de vista do falante”¹²⁴.

Ouvir um profeta que compartilha valores diferentes dos transgressores e adotar, mesmo que momentaneamente, o ponto de vista limitado seria, no mínimo, anormal e confuso. Isso chamaria a atenção não só daqueles que compartilhavam verdadeiramente os mesmos valores que o profeta, como também daqueles contrários a ele. O mesmo sucede com o leitor ao confrontar as contradições, incongruências, disparidades e anomalias do oráculo com seu contexto literário próximo (intratextual), com as convicções e estilos expostos em um contexto literário amplo (intertextual) e, por fim, com o contexto sociocultural.

Em uma relação intratextual, o leitor deve estar atento às contradições por meio da utilização de recursos como paronomásia, mudança abrupta de estilo ou tom, ambiguidade semântica e sintática, minimização e exagero, paródia, repetição e metáforas. Já no contexto literário amplo ou intertextual, o leitor deve observar o desenvolvimento do tema e das convicções expostas em relação ao livro como um todo, ou até em relação a toda a Bíblia Hebraica. Isso engloba o conhecimento das tendências retóricas e literárias do livro.

De certo modo, nota-se, aqui, uma determinação sincrônica da ironia, ou, para alguns, nesse ponto aloca-se a intenção irônica na esfera da redação. Por fim, no contexto sociocultural o leitor deve, quando possível, identificar o cenário cultural no qual o texto foi escrito: o corpo de conhecimentos, preconceitos, valores, assunções e tradições (inclusive literárias) compartilhadas pelo autor e sua audiência.

Muito embora a audiência que ouviu algum desses oráculos tivesse acesso a muito mais nuances irônicas do discurso, como a inflexão vocal e o gestual do profeta, ao leitor são disponibilizados marcadores que orientam a percepção e compreensão mais adequada do texto. De acordo com Sharp (2009, p. 17), esses marcadores de ironia indicam que, por mais que a resposta do leitor possua um

¹²⁴ “The effect of such a prolongation is an intensification of the experience of realization and a concomitant intensification of alignment with the speaker’s own viewpoint.”

papel inevitável na construção e assimilação de ironias no texto, “[...] é tanto antiético como intelectualmente doentio argumentar que o testemunho dos autores e dos textos é totalmente e somente construído pelo leitor”¹²⁵.

Para ilustrar como o profeta aparenta assumir o ponto de vista do transgressor exortando-o a persistir em suas práticas abomináveis, examinar-se-á o oráculo de Isaías 47.

3.3.2 Imperativo sarcástico

3.3.2.1 Isaías 47

Isaías 47 apresenta um ataque satírico à Babilônia, retratada por meio da personificação metafórica de uma filha (v. 1, 5), virgem (v. 1), rainha (v. 5) e viúva (v. 8-9).

Essa mulher é reduzida a um *status* totalmente humilhante de escrava (v. 1-3). Os verbos no Qal imperativo רְדִי [*rēdî*; “desce”] e שְׁבִי [*šēbî*; “assenta”], no verso 1, descrevem o movimento de descida do trono glorioso na corte real ao pó imundo da terra, lugar onde uma rainha nunca se sentaria. Em Isaías 47:1, lê-se:

רְדִי וּשְׁבִי עַל-עֹפֶר בְּתוֹלַת בֵּת-בָּבֶל שְׁבִי-לְאַרְץ אֵין-כֶּסֶף בְּתִכְשָׁדִים כִּי לֹא תוֹסִיפִי קָרְאוּ-לָךְ רִכָּה וְעֲנִנָּה:

Desce e assenta-te no pó, ó virgem filha de Babilônia; assenta-te no chão, pois já não há trono, ó filha dos caldeus, porque nunca mais te chamarás a mimosa e delicada.

Observa-se nesse verso inicial uma técnica empregada em oráculos contra nações estrangeiras: o imperativo sarcástico (JONES, 1996, p. 129). Por meio de incentivos para que permaneçam em suas ações condenáveis, os profetas acentuam a falta de sentido em resistir ao iminente julgamento¹²⁶.

¹²⁵ “[...] it is both intellectually unsound and unethical to argue that the testimony of authors and texts is fully and only constructed by the reader”.

¹²⁶ Encontram-se imperativos sarcásticos em textos como: Isaías 6:9; 29:9; Jeremias 46:3-4, 9a, 11, 19.

Para Gary Smith (2009, p. 300), “[...] o ato de descer é um sinal da humilhação da filha da Babilônia, e o de assentar-se representa a situação na qual terminará permanecendo”¹²⁷.

Ao invés de desfrutar de uma vida passiva com refeições elaboradas, essa mulher sofrerá a humilhação do trabalho servil e do preparo de seu próprio alimento. Sendo escrava, ela não mais é capaz de manter a aparência dignificada da elite. A essa rainha é comandado que “tire o véu” (literalmente, “descubra a cabeça”), “erga a cauda da vestidura” e “desnude as pernas” (v. 2). De acordo com Childs (2001, p. 366), a mudança trágica indica que “[...] a governante delicada e cuidadosamente tratada é agora forçada a desempenhar a tarefa mais servil de um escravo com seus ornamentos removidos e suas roupas reduzidas ao mínimo”¹²⁸.

Considerando-se que, como parte da humilhação, no verso 3 é dito que as vergonhas dela seriam descobertas e se veria o seu opróbrio, Smith (2009, p. 301-302) sugere a possibilidade de que aqui haja uma referência a algum tipo de violação sexual a essa mulher¹²⁹. Talvez, segundo ele, uma violação praticada por um dos soldados vitoriosos do exército inimigo, tendo-se em vista que a menção das pernas desnudas e da travessia de rios, no verso 2, indique a Babilônia sendo exilada.

No preparo para o trabalho pesado no campo, ou em uma situação de humilhação sexual, é nítido que essa mulher não tem controle sobre o que deseja fazer nem pode atuar como rainha. Pelo contrário, outro comanda e controla seu comportamento.

A exposição humilhante da realidade da mulher apresenta uma alegação singular: Babilônia deve permanecer em seu erro e buscar seus encantamentos e feitiçarias. Nos versos 12 e 13, lê-se:

¹²⁷ *“The act of going down is a sign of the humiliation of the Daughter of Babylon and the sitting represents the state where she will end up dwelling.”*

¹²⁸ *“The delicate and tenderly handled ruler is now forced to perform the most menial tasks of the slave with her finery removed and her clothing stripped down to a minimum.”*

¹²⁹ A menção à virgindade, no início do capítulo, atua como um anúncio do que ocorre na sequência: Babilônia é violada sexualmente. Imagens sexuais comumente aparecem em oráculos satíricos. No capítulo seguinte, examinar-se-á a imagética pornográfica empregada pelos profetas.

עמד־נָא בְּחִבְרֵיךָ וּבְרֹב כְּשָׁפֶיךָ בְּאֶשֶׁר יִגְעַת מִנְעוּרֶיךָ אוֹלֵי תוֹכְלֵי הוֹעִיל אוֹלֵי תַעֲרוּצֵי: גְּלֹאִית בָּרֹב
עֲצָתֶיךָ יַעֲמִד־נָא וַיִּוָּשִׁיעַךָ הִבְרֹ שְׁמִים הַחַיִּים בְּכּוֹכְבִּים מוֹדִיעִים לְחִדָּשִׁים מֵאֶשֶׁר יָבֹאוּ עָלֶיךָ:

Deixa-te estar com os teus encantamentos e com a multidão das tuas feitiçarias em que te fatigaste desde a tua mocidade; talvez possas tirar proveito, talvez, com isso, inspirar terror. Já estás cansada com a multidão das tuas consultas! Levantem-se, pois, agora, os que dissecam os céus e fitam os astros, o que em cada lua nova te predizem o que há de vir sobre ti.

O verbo inicial no imperativo, à semelhança dos versos 1, 5 e 8 do mesmo oráculo, provoca o alvo da ironia com maior intensidade por ser seguido da partícula enfática “por favor” [נָא; *nā*]. Babilônia é desafiada a, “por favor”, permanecer de pé [עָמַדִי; *imdi*] para continuar a tarefa de defender a si mesma, e a sua nação, do juízo divino. Para Oswalt (1998, p. 253) “[...] é como se o profeta dissesse: ‘Se você não acredita em mim, vá em frente e confie nessa tolice. Quem sabe, talvez isso lhe ajude?’”¹³⁰.

O imperativo a “permanecer de pé” dialoga com o imperativo inicial de “descer” ou “assentar” (v. 1), agregando valor irônico ao oráculo. Babilônia é representada como um fantoche nas mãos do profeta.

A Babilônia esteve imersa em um contexto de encantamentos e feitiços desde sua origem¹³¹. Era esperado que os sábios e feiticeiros confiassem em si mesmos agora. Dessa forma, o profeta joga com a psicologia deles sugerindo que “talvez” [אוֹלֵי; *ūlay*] possam obter algum êxito e, “quem sabe”, inspirem terror.

De acordo com Smith (2009, p. 309-310):

Embora não haja um sinal explícito de que a primeira linha de 47:13 seja uma questão, uma sentença interrogativa em hebraico não necessita iniciar necessariamente com o *hā* interrogativo frequentemente utilizado. A cláusula inicial faz mais sentido como uma questão ao invés de uma declaração de fato¹³².

¹³⁰ “It is as though the prophet is saying, “If you don’t believe me, go ahead and put your trust in this foolishness. Who knows, maybe it will help you?”

¹³¹ Cf. Isaías 40:28, 30, 31; 43:22-24; 46:2.

¹³² “Although there is no explicit sign that the first line of 47:13 is a question, a Hebrew interrogative sentence does not have to begin with the frequently used interrogative *hā*. The initial clause makes much more sense as a question, instead of a statement of fact.”

Sendo pertinente essa afirmação de Smith, a segunda parte do verso 13 figura como uma espécie de segundo escárnio de encorajamento aos feiticeiros babilônicos. Além da prescindibilidade da partícula interrogativa, Smith (2009, p. 309-310) observa que no hebraico, tal qual no inglês (ou, no presente caso, no português), uma declaração pode ser transformada em uma questão por meio da entonação, mudança na ordem das palavras ou por indicação do contexto.

Adotando o tom interrogativo na primeira parte do verso, há, aqui, uma zombaria. Ao perguntar se eles não se cansaram no esforço de desvendar qual das várias opções apresentadas pelos seus muitos conselheiros religiosos (mágicos, feiticeiros, encantadores, intérpretes das entranhas de animais, intérpretes de sinais astrológicos) é realmente útil, o oráculo escarnece do alicerce da convicção babilônica. Então, na sequência do verso 13, o profeta retoma o seu desafio do início do verso 12 para incentivar Babilônia a se erguer e se salvar.

É nesse momento que o leitor, confuso com a afirmação do oráculo, exercita as etapas de identificação da ironia. Em um contexto literário próximo, é evidente que o oráculo sugere que qualquer tentativa de impedir o inevitável juízo divino é nula. No retrato da descendente situação da Babilônia, nota-se que o objetivo do oráculo é expor a prescindível tentativa de frustrar os planos divinos.

Em um contexto literário amplo, o leitor de Isaías está habilitado a reconhecer que tais encantamentos não podem despertar o mesmo medo provocado por Deus ao revelar o esplendor da sua majestade¹³³, afinal Deus é apresentado como soberano e a única alternativa de salvação¹³⁴.

Observa-se, com essa intersecção de informações¹³⁵, que o oráculo zomba da confiança que Babilônia tem em seus adivinhos e feiticeiros diante do desastre

¹³³ Cf. Isaías 2:19, 21; 8:13.

¹³⁴ Cf. Isaías 43:3, 11; 45:8, 15, 20.

¹³⁵ Considerando ainda o contexto sociocultural, Babilônia buscou encantamentos e feitiçarias para guiar seu futuro de maneira mais assídua do que qualquer outra nação no mundo antigo (OSWALT, 1998, p. 253-254). Lá se buscava alcançar o divino por vários métodos: desde as entranhas dos animais sacrificais até o movimento das constelações. John N. Oswalt (1998, p. 253-254) constata que, a despeito do grande catálogo de fenômenos astrológicos, o *Enuma Anu Enlil* foi aparentemente formulado por volta do período Antigo Babilônico (décimo oitavo ao décimo sétimo séculos AEC). Várias cópias na biblioteca de Assurbanipal (650 AEC) sugerem que ele esteve sob estado constante de revisão. Sacerdotes podiam consultá-lo para prever vários tipos de fenômenos que pudessem ocorrer no futuro. Aqueles que observavam as estrelas e consultavam os catálogos deveriam dar um passo à frente. Se esses especialistas espirituais possuísem alguma habilidade de adivinhar o futuro, essa era a ocasião de colocá-la em prática.

iminente, catástrofe essa que, aparentemente, nenhum babilônico enxerga, mas somente o profeta de Deus o faz.

3.3.2.2 Naum 3

Nos Profetas Menores, também se encontram imperativos sarcásticos. O terceiro capítulo de Naum desenvolve o tema principal de todo o livro: a certeza da destruição de Nínive. À semelhança do capítulo 2, aí o profeta descreve a destruição da cidade como um fato consumado e lamenta sua perda.

A primeira palavra do oráculo é a interjeição de lamento הוי [hôy; “ai” (v. 1)]. Por meio dessa interjeição, o povo é alertado sobre o perigo iminente dos invasores como consequência da transgressão. O oráculo combina lamentos por Nínive com acusações contra ela. A cidade é acusada de roubar, mentir e ser sanguinária.

O verso 2 situa o leitor em uma atmosfera de caos e pânico ao retratar a imagem do exército conquistador invadindo a cidade. Mencionam-se o estrondo das rodas das carruagens inimigas, os cavalos correndo e saltando e o estalo de açoites. Sweeney (2000, p. 442) refere-se à descrição detalhada do verso da seguinte maneira:

O versículo 3 emprega a imagem de um cavalo empinando (hebraico, *pārāš ma'āleh*, literalmente “um cavaleiro subindo” [...]), seguido por referências a “espada flamejante” e “lança brilhante”. Essas imagens transmitem não apenas o efeito visual do reflexo do sol em armas brilhantes de metal, mas também seus movimentos rápidos na medida em que os soldados inimigos matam o povo condenado da cidade. A imagem final dos muitos cadáveres espalhados ou empilhados nas ruas, de modo que se pode tropeçar neles, atesta para a eficácia do exército conquistador e difunde a realidade cruel de uma cidade que foi subvertida¹³⁶.

Nesse contexto de catástrofe, o verso 4 indica as razões para as cenas de carnificina declarando que Nínive era uma meretriz mestra de feitiçarias. O profeta é

¹³⁶ “Verse 3 employs the image of a horse rearing up (Hebrew, *pārāš ma'āleh*, literally ‘a horseman going up’ [...]), followed by references to ‘a flashing sword’ and ‘glittering spear’. Such images convey not only the visual effect of the sun’s effects on shining metal weapons, but their swift movements as the enemy soldiers cut down the doomed people of the city. The concluding image of the many corpses strewn about or piled in the streets so that one can only stumble about them testifies to the effectiveness of the conquering army and conveys the grim reality of a city that has been overcome.”

abertamente exagerado em sua linguagem. De acordo com O. Palmer Robertson (1990, p. 102), “[...] com o dardo envenenado da sátira, Naum zomba dessa madame charmosa que na verdade se revela como uma amante diabólica de feitiçaria”¹³⁷.

No verso 5, lê-se que Deus se opõe à maldade de Nínive trazendo juízos. Empregando verbos na primeira pessoa singular, cada ação¹³⁸ explicita o desprezo divino pelo comportamento de Nínive (v. 5-6):

וְגִלִּיתִי שׁוּלְיָךְ עַל־פְּנֶיךָ וְהִרְאֵיתִי גוֹיִם מֵעֵרֶךְ וּמִמְלָכוֹת קְלוּנָה: וְהִשְׁלַכְתִּי עָלֶיךָ שִׁקְצִים
וְנִבְלָתֶיךָ וְשִׁמְתִּיךָ כְּרָאִי:

[...] levantarei as abas de tua saia sobre o teu rosto, e mostrarei às nações tua nudez, e aos reinos, tuas vergonhas. Lançarei sobre ti imundícias, tratar-te-ei com desprezo e te porei por espetáculo.

Do mesmo modo que, ao seduzir as nações, Nínive expôs sua nudez, agora Deus faria o mesmo ao expor às nações a nudez e a vergonha de Nínive¹³⁹. Nínive se tornaria um espetáculo de humilhação.

Deus pune Nínive de forma correspondente às suas ações. Ironicamente, a nação que empregava táticas de intimidação e humilhação para seu benefício agora sofre com sua própria espécie de tratamento (BARKER; BAILEY, 1999, p. 227).

A reação dos outros povos diante da humilhação ninivita é descrita no verso 7:

וְהָיָה כָּל־רֹאֵיךָ יָדוּד מִמֶּךָ וְאָמַר שְׂדֵדָה נִינְוָה מִי יָנוּחַ לָהּ מֵאַיִן אֲבָקָשׁ מִנְחָמִים לָהּ:

Há de ser que todos os que te virem fugirão de ti e dirão: Nínive está destruída; quem terá compaixão dela? De onde buscarei os que te consolem?

¹³⁷ “*With the poisoned dart of satire, Nahum mocks this charming madame who actually is a devilish mistress of witchcrafts.*”

¹³⁸ וְגִלִּיתִי [wəḡillétî; “levantarei” (Piel, v. 5)]; וְהִרְאֵיתִי [wəhar’êtî; “mostrarei” (Hif’il, v. 5)]; וְהִשְׁלַכְתִּי [wəhšlaktî; “lançarei” (Hif’il, v. 6)]; וְנִבְלָתֶיךָ [wənbaltîk; “tratar-te-ei” (Piel, v. 6)]; וְשִׁמְתִּיךָ [wəšamtîk; “te porei” (Qal, v. 6)].

¹³⁹ De acordo com Sweeney (2000, p. 443), os assírios eram conhecidos por forçar os homens cativos a marcharem despidos para humilhá-los. A imagem de violência sexual será explorada no capítulo seguinte.

As duas últimas perguntas retóricas são carregadas de ironia. Nenhuma pessoa que contemple o estado vergonhoso da cidade lamentará por ela. Nem mesmo Deus é capaz de encontrar quem lastime sua vergonha e seu fim.

Nínive é exilada (v. 10) e retratada como uma pessoa embriagada buscando o refúgio de seus inimigos (v. 11). Suas fortalezas são como figueiras com figos temporãos; se os sacodem, caem na boca do que irão comer (v. 12).

Tendo dito sobre as fortalezas de Nínive, o oráculo exorta ironicamente os cidadãos da cidade (v. 14):

מִי מְצוֹר שְׁאֲבִי-לֶךְ חֲזָקִי מִבְּצָרֶיךָ בָּאֵי בְּטִיט וְרִמְסִי בַחֲמֶר הַחֲזִיקִי מִלְּבָן:

Tira água para o tempo do cerco, fortifica as tuas fortalezas, entra no barro e pisa a massa, toma a forma para os ladrilhos.

Por meio de uma sequência de imperativos, o verso 14 traduz os esforços desesperados dos ninivitas em robustecerem seus resguardos. Naum zomba deles afirmando que o esforço humano para evitar ou escapar do julgamento divino é inútil. Nínive é reduzida à fabricação de tijolos do mesmo modo que os israelitas estiveram envolvidos com esse tipo de trabalho no período da escravidão no Egito. A alusão a essa realidade de Êxodo auxilia na afirmação de que Deus é a causa do sofrimento de Nínive.

No verso 15, “[...] a sátira e a ironia de Naum atingem novos patamares”¹⁴⁰ (BARKER; BAILEY, 1999, p. 238):

נֶשֶׁם תֹּאכְלֶךָ אֵשׁ תִּכְרִיתֶךָ חֶרֶב תֹּאכְלֶךָ כִּי־לֶקֶ

No entanto, o fogo ali te consumirá, a espada te exterminará, consumir-te-á como gafanhoto [...].

Logo após a convocação de Nínive para uma batalha, descrevem-se detalhes de sua derrota. Os muros da cidade acabam por se tornar os limites de sua tumba, e não sua defesa.

¹⁴⁰ “Nahum’s satire and irony rise to new heights.”

3.3.2.3 Amós 4:4-5

Exortações irônicas também podem ser encontradas em Amós 4. Nos versos 4 e 5, lê-se:

בָּאוּ בֵּית-אֵל וּפָשְׁעוּ הַגִּלְגָּל הָרָבוּ לַפֶּשַׁע וְהִבִּיאוּ לַבִּקָּר זִבְחֵיכֶם לְשִׁלֹּשֶׁת יָמִים מִעֲשֻׂרֹתֵיכֶם:
וְקִטְרַת מִחֶמֶץ תִּזְדֶּה וְקִרְאוּ נִדְבוֹת הַשְּׂמִיעוּ כִּי כֵן אֶהְבֶּתֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל נָאֻם אֲדֹנָי יְהוִה:

Vinde a Betel e transgredi, a Gilgal e multiplicaí as transgressões; e, cada manhã, trazei vossos sacrifícios e, de três em três dias, os vossos dízimos; e oferecei sacrifícios de louvores do que é levedado, e apregoai ofertas voluntárias, e publicai-as, porque disso gostais, ó filhos de Israel, disse o Senhor.

A eficácia dessa passagem está relacionada ao fato de que Amós convida o alvo a executar suas ações perversas e ofertas esvaziadas de significado no local dedicado a adoração de Deus: Betel. Para garantir que a mensagem irônica tenha sido plenamente transmitida, Amós detalha várias cerimônias cúlticas, originalmente parte da adoração a Deus, mas aqui transformadas em performances vazias.

A ironia mais aguda parece repousar na expressão וְקִרְאוּ נִדְבוֹת [*wěqir'û nēdābôt*; “anunciai vossas ofertas voluntárias”]. Essa expressão exhibe os valores subvertidos do alvo da ironia: o que originalmente era um ato de caridade voluntário [וְנִדְבָה; *nēdābâ*] se tornou uma performance vazia.

O profeta parodia as instruções sacerdotais sobre a conduta santificada e a adoração a Deus. Enquanto a Torah instrui o povo a como proceder corretamente com os animais para o sacrifício e o consumo¹⁴¹, pureza sacerdotal e pessoal¹⁴², e conduta moral¹⁴³, Amós convoca o povo a transgredir.

É válido mencionar a observação de Fishelov (1989, p. 201) quanto a esse capítulo:

[...] a “exortação” de Amós no capítulo 4 inclui, em uma forma condensada e paradoxal, sua abordagem moral básica em relação à questão da adoração formal contra a adoração genuína a Deus. Essa abordagem será declarada de forma completa na sequência no

¹⁴¹ Cf. Levítico 7:22-25; Deuteronômio 14:4-8.

¹⁴² Cf. Levítico 21:1-24; 15:1-33.

¹⁴³ Cf. Levítico 19:1-37.

capítulo seguinte (5:21-23). Contudo, na poesia satírica do capítulo 4, Amós não está interessado em construir um argumento sistemático [...]. No capítulo 4, Amós é, em primeiro lugar, um satirista [...]¹⁴⁴.

Sendo notável a grande quantidade de carne em seus sacrifícios, a punição equivalente pode ser encontrada no verso 6: uma fome em grande escala a ponto de todos ficarem de dentes limpos.

Em harmonia com o discurso de Amós, Jeremias 7:21-22 ridiculariza a performance ritual de Israel enquanto a fidelidade à aliança é ignorada. Por meio da retórica da negação e do contraste, Jeremias justapõe ofertas não solicitadas com o comando a ouvir a voz de Deus e andar em seus caminhos. Jeremias exorta o povo ironicamente no verso 21:

כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עֲלֹותֵיכֶם סָפוּ עַל-זִבְחֵיכֶם וְאָכְלוּ בָשָׂר:

Assim diz o Senhor dos Exércitos, o Deus de Israel: Ajuntai os vossos holocaustos aos vossos sacrifícios e comei carne.

O comando a realizar os ‘*ôlôt* [עֲוֹלוֹת; holocaustos] junto dos *zēbāhîm* [זִבְחִים; “sacrifícios”] e comer carne contradiz a lei de Levítico 1:1-9, em que é declarado que os ‘*ôlôt* deveriam ser totalmente queimados. Jeremias parodia a instrução levítica para criticar o ritual sem conteúdo.

Ironizando a performance ineficaz do povo de Israel, Amós e Jeremias dialogam com outros textos bíblicos que caracterizam a moralidade e a obediência como conferidores de sentido à adoração¹⁴⁵.

¹⁴⁴ “[...] Amos’ “exhortation” in chapter 4 contains, in a condensed and paradoxical form, his basic moral approach towards the entire issue of formal worship as against the genuine worship of God. This approach will be fully stated later on in the next chapter (5:21-23). But, within the satirical poetry of chapter 4, Amos is not interested in building a systematic argument [...]. In chapter 4, Amos is, first and foremost, a satirist, not a moralist.”

¹⁴⁵ Ver: Salmos 40:9; 51:18; Isaías 1; Oseias 6:6.

3.3.3 Citação

O discurso profético irônico pode englobar mais do que uma simples evocação do ponto de vista do transgressor. Muitas vezes, por meio da citação (explícita ou implícita) de palavras ou da linha de raciocínio do alvo da crítica, cria-se uma situação de contraste e incongruência.

Essa incoerência aflora por meio da contraposição entre o discurso ou raciocínio do transgressor sobre seu próprio sucesso e a queda humilhante que o espera. Citam-se vanglórias do alvo da sátira para, na sequência, contrastá-las com a realidade de juízo iminente.

3.3.3.1 Citação explícita

3.3.3.1.1 Isaías 47

No mesmo capítulo examinado anteriormente, encontram-se exemplos tanto de citação explícita de palavras quanto de raciocínios do alvo do ataque. Logo após indicar a queda vergonhosa de Babilônia nos primeiros versos, lê-se nos versos 7 e 8:

וַתֹּאמְרִי לְעוֹלָם אֶהְיֶה גְבוֹרָת עַד לֹא־שָׁמַתְּ אֵלֶּה עַל־לִבִּי לֹא זָכַרְתְּ אֶחְרִיתָהּ: וְעַתָּה שָׁמַעַי־זֹאת
עֲדִינָה הַיּוֹשֶׁבֶת לְבֶטֶח הָאִמָּרָה בְּלִבָּבָהּ אֲנִי וְאַפְסִי עוֹד לֹא אָשׁוּב אֶלְמָנָה וְלֹא אֵדַע שְׂכוֹל:

E disseste: Eu serei senhora para sempre! Até agora não tomaste a sério estas coisas, nem te lembraste do teu fim. Ouve isto, pois, tu que és dada a prazeres que habitas segura, que dizes contigo mesma: Eu só, e além de mim não há outra; não ficarei viúva, nem conhecerei a perda de filhos.

O oráculo cita, inicialmente, as palavras de Babilônia e, logo na sequência, seus pensamentos. Nitidamente, o profeta manifesta uma percepção da realidade tão aguda, que apreende o que se passa inclusive no íntimo do transgressor. Nos versos 7, 8 e 10, a palavra-chave é “coração” [לב; *lēb*]. Babilônia não leva a sério as coisas em “seu coração” [לִבָּהּ; *libēh*], e diz “consigo mesma” [בְּלִבָּבָהּ; *bilēbābā*], literalmente, “em seu coração” ou “em sua consciência” (HALOT, p. 516).

Considerando que o coração é o sítio do discernimento humano na Bíblia Hebraica, o profeta tem acesso aos processos internos do alvo de suas críticas.

A vanglória babilônica, que acaba por se tornar sua maldição, é descrita artisticamente. Babilônia se considera uma nação tão forte, que assume, de maneira hegemônica, que seu reino continuaria indefinidamente.

A afirmação que Babilônia faz, aqui, na primeira pessoa é um tanto diferente da declaração proferida no verso 5, no qual foi anunciado que a Babilônia não mais seria a primeira no domínio do mundo. Essa é mais do que uma declaração de primazia política. Babilônia está reivindicando divindade. Ecos de Êxodo 3:14 podem ser notados, especialmente tendo em vista asserções similares nos versos 8 e 10.

O fato de considerar seu *status* em igualdade com o divino é apresentado nas reivindicações arrogantes dos versos 8 e 10, contudo a declaração no verso 7 não só trata da unicidade e singularidade do império. Nesse verso, observa-se uma ostentação quanto à continuidade de poder e domínio sobre seu próprio destino, uma suposição tola que contradiz diretamente a declaração divina no verso 3. Por meio do acréscimo da expressão “para sempre”, Babilônia não vê adversários que possam ameaçar sua supremacia. A segunda parte do verso 7 acusa Babilônia de não pensar em suas ações passadas (v. 6) nem considerar as implicações de sua vanglória arrogante.

É curioso que as palavras אֲנִי וְאֵין עִדּוּי [’*ānî wě’apsî ‘ôd*; “Eu só, e além de mim, não há outra”], presentes nos versos 8 e 10, ecoam palavras similares proferidas por Deus em alguns textos do próprio livro de Isaías¹⁴⁶ e em Sofonias 2:15. Aqui, o oráculo contrasta a reivindicação arrogante e equivocada de Babilônia com asserções divinas. Segundo Smith (2009, p. 305):

Babilônia está alegando a mesma singularidade que Deus afirmou para si, reivindicando a mesma soberania que somente Deus possui, e reivindicando um *status* tão absoluto que não permite espaço para o papel de Deus neste mundo. Isto é o cúmulo do excesso de confiança tola [...]¹⁴⁷

¹⁴⁶ Isaías 45:5, 6, 18, 22; 46:9.

¹⁴⁷ “*Babylon is claiming the same uniqueness that God claimed for himself, claiming the same sovereignty that only God has, and claiming such an absolute status that it leaves no room for God’s role in this world. This is the height of foolish overconfidence [...]*”

Chris Franke (1994, p. 127-128) observa: “[...] o efeito alcançado ao empregar palavras tão similares às palavras de Yahweh na boca de Babilônia eleva o senso de ironia permeando o poema”¹⁴⁸.

O segundo pensamento que Babilônia nutre em seu coração é a idealização de que nunca “se sentaria” como viúva nem conheceria a perda dos filhos. Essa afirmação se refere à crença de que seu povo e seus estados vassalos nunca seriam desanexados por qualquer poder militar mais forte. Babilônia depende de seus filhos para financiar seu estilo de vida.

Após observar uma reversão do destino diametralmente oposto à sua ambição (v. 9), novamente se encontram citações de palavras e pensamentos de Babilônia. No verso 10, lê-se:

וּתְבַטְּחִי בְרַעְתָּךְ אֲמַרְתָּ אֵין רֹאֲגִי חֲכָמְתָּךְ וְדַעְתָּךְ הִיא שׁוֹכְבֶּתְךָ וַתֹּאמְרִי בְלִבְךָ אֲנִי וְאַפְסִי עוֹד:

Porque confiaste na tua maldade e disseste: Não há quem me veja.
A tua sabedoria e a tua ciência, isso te fez desviar, e disseste contigo
mesma: Eu só, além de mim não há outra.

Nesse ponto, tem-se a impressão de testemunhar um diálogo entre o profeta e seu destinatário (FISHELOV, 1989, p. 199). Além disso, em cada novo turno do diálogo o tom do profeta é mais sarcástico em relação à deterioração simultânea do *status* da Babilônia.

As palavras “Eu só, além de mim não há outra”, repetidas identicamente ao longo do verso 8, não são o único paralelo notável de conexão entre os versos. O padrão בָּטַח [*bāṭah*; “confiar”] e אָמַר [*āmar*; “dizer”], presente no verso 8, repete-se aqui, mas com variações significantes.

No verso 8, Babilônia habitava seguramente ou confiantemente [בָּטַח; *beṭah*], mas agora sua segurança é atribuída como um elemento negativo. É sua confiança que a torna débil. No verso 8, Babilônia diz, no seu coração, que habitava só e era superior. Aqui, não declara supremacia, porém assegura a si mesma que ninguém a vê.

Segurança é o ponto focal tanto do verso 8 quanto do verso 10. A raiz בָּטַח [*bṭh*] aparece associada a duas ideias diferentes: Babilônia אָשַׁב [*’ēšēb*;

¹⁴⁸ “The effect achieved by placing words so similar to the words of Yahweh in the mouth of Babylon heightens the sense of irony pervading the poem.”

“habita”/“senta”] בֵּטָח [beṭaḥ; “seguramente”/“confiantemente”] (v. 8), e ela וַתִּבְטַח בְּרָעָתָהּ [wattibṭəḥî bĕrā ‘ātêk; “confiou na maldade própria”] (v. 10).

Além disso, neste ponto é relevante recordar a importância do verbo יָשַׁב [yāšab; “habitar”, “sentar”] no oráculo. Ele é uma palavra-chave que aparece duas vezes no início do oráculo (v. 1) e mais outra vez no verso 5. Em todas essas três aparições iniciais, o verbo é encontrado no Qal imperativo. No primeiro verso, Babilônia deve assentar-se no pó e no chão porque não há mais trono, e no verso 5 deve assentar-se calada porque não será mais chamada senhora de reinos.

O leitor atento, recordando as ocorrências do verbo, nota que em todas elas a questão é: “não há mais trono”. Logo, a segurança do trono é trocada pela vulnerabilidade e humilhação do pó, do chão e do silêncio.

Ao se cruzarem as informações quanto à ocorrência do verbo “assentar-se” nos versos iniciais, com sua aparição nos versos 8 e 10 alcança-se uma conclusão: Babilônia sente que pode assentar-se no seu trono seguramente por conta de seus atos perversos. Já o leitor sabe que é justamente por conta de sua perversidade que ela não permanecerá segura em seu trono.

No entanto, por que Babilônia se sente tão segura em sua perversidade? Aparentemente, de acordo com o que se diz no verso seguinte, ela se sente confiante devido a sua sabedoria e garantia em encantamentos. Os versos 9 e 11 sublinham que, apesar da multidão de feitiçarias e encantamentos, os juízos divinos eram inevitáveis.

O domínio de encantamento, magia e sabedoria levou os babilônicos a acreditarem que conheciam o funcionamento do mundo a ponto de se tornarem imunes a qualquer desastre. Babilônia acreditava ser capaz de manipular o mundo. Contudo, essa convicção foi crucial para a sua queda.

De acordo com Fishelov (1989, p. 199), o verso 11 cria a impressão de uma “canção de vitória zombeteira”¹⁴⁹ por conta dos paralelos dos versos. A vanglória de Babilônia (v. 7-8, 10) é precedida por uma descrição de sua queda (v. 1-4) e seguida por anúncios de destruição, desse modo uma estrutura que reforça, no âmbito da forma como o oráculo está escrito, que Babilônia está totalmente cercada por destruição e depreciação.

¹⁴⁹ “mocking victory song”.

3.3.3.1.2 Ezequiel 28:1-10

Outro exemplo de exposição explícita das palavras do acusado com efeito irônico, em um oráculo profético, pode ser encontrado em Ezequiel 28. De acordo com Greenberg (1997, p. 576), o capítulo 28 contém dois oráculos contra o rei de Tiro, o primeiro (v. 1-10) não figurativo, e o segundo (v. 11-19) figurativo (similar à sequência dos capítulos 26 [não figurativo] e 27 [figurativo]).

O primeiro desses oráculos, que carrega a reprodução declarada das palavras do acusado, é uma predição de juízo em que o rei de Tiro é acusado de afirmar ser igual a Deus. Ele está dividido em: introdução da palavra profética (v. 1); acusação (v. 2-5); punição (v. 6-8); acusação (v. 9); e punição (v. 10).

Ezequiel 28:1-10 se inicia com um exemplo típico de fórmula da palavra profética e é seguido por uma descrição oracular elaborada como uma instrução divina a Ezequiel. O profeta deve dirigir as seguintes palavras ao rei de Tiro (v. 1-2):

בְּנוֹ-אָדָם אָמַר לְנִגִּיד צֹר פֶּה-אֲמַר וְאֶדְנִי יְהוָה יַעַן גָּבַהּ לִבִּי וַתֵּאמֶר אֵל אֲנִי מוֹשֵׁב אֱלֹהִים
יִשְׁבְּתִי בְּלֵב יָמִים וְאַתָּה אָדָם וְלֹא-אֵל וַתִּתֵּן לִבִּי וַתִּתֵּן לִבִּי אֱלֹהִים:

Filho do homem, diz ao rei de Tiro: Assim diz o Senhor Deus: Visto que se eleva o teu coração, e dizes: Eu sou Deus, sobre a cadeira de Deus me assento no coração dos mares, e não passas de homem e não és Deus, ainda que estimas o teu coração como se fora o coração de Deus.

Antes de citar as palavras arrogantes do rei de Tiro, o oráculo indica que ele “se elevou em seu coração”. Novamente, uma das palavras-chave do oráculo é לב [lēb; “coração”], aparecendo oito vezes com sentidos diferentes: a sede do orgulho (v. 2, 5), sede da sabedoria (v. 2, 6) e como o centro do mar (v. 2, 8)¹⁵⁰.

A expressão “se eleva o teu coração” é também encontrada no verso 5, fato que cria uma espécie de “estrutura envelopada” para a acusação (v. 2-5). Da mesma forma que em oráculos anteriores de Ezequiel¹⁵¹, o profeta apresenta as palavras do alvo de sua sátira.

¹⁵⁰ Tal qual em Ezequiel 27:4, 26.

¹⁵¹ Nos oráculos contra Amon (Ez 25:1-7), Moabe (Ez 25:8-11) e Tiro (Ez 26:1-3), também são expostas citações diretas das palavras dos acusados.

O rei de Tiro reivindica divindade ao se considerar como Deus em seu coração. Também é possível constatar essa vindicação ao se ler que ele se assenta “sobre a cadeira de Deus [...] no coração dos mares”. Essa afirmação retrata a obtenção da divindade como algo além do alcance de qualquer humano. De acordo com Daniel Block (1997, p. 95), o profeta emprega אֵל [’ēl] para elevar o tom da arrogância do rei relacionando-o não com o patrono de Tiro, o deus Melkart, mas com El, o cabeça do panteão dos deuses cananeus.

Mesmo que para Ezequiel reivindicar divindade implique declarar-se como Yahweh, a declaração que emprega o nome El provavelmente tenha provocado um choque à audiência fenícia que de outro modo não aconteceria. Greenberg (1997, p. 573) observa que, de acordo com a tradição cananeia, El habitava nas fontes das águas, no meio das cabeceiras de dois oceanos. Desse modo, o oráculo estaria, outra vez, dialogando com a tradição fenícia.

No fim do verso 2, o oráculo transtorna abruptamente as ambições do rei de Tiro e confunde o leitor que observava as relações com a tradição fenícia. Ezequiel afirma que, por mais que se considere deus e se assente no coração dos mares, o rei não passa de um homem, e não é deus.

Nos versos 3 a 5, na sequência da acusação contra o rei de Tiro, lê-se:

הֲנֵה חָכָם אַתָּה מְדֻנָּאֵל כָּל־סֻתּוֹם לֹא עֲמָמוּדָּהּ: בְּחֻכְמָתָהּ וּבִתְבוּנָתָהּ עָשִׂיתָ לָּךְ חָיִל וְתַעֲשֶׂה
יָהָב וְקִסָּף בְּאוֹצְרוֹתֶיהָ: בָּרַב חֻכְמָתָהּ בְּרַכְלָתָהּ הָרַבִּית חֵילָהּ וְנִגְבָּהּ לְבָבָהּ בְּחֵילָהּ:

Sim, és mais sábio que Daniel, não há segredo algum que possa esconder de ti; pela tua sabedoria e pelo teu poder alcançaste o teu poder e adquiriste ouro e prata nos teus tesouros; pela extensão da tua sabedoria no teu comércio, aumentaste as tuas riquezas; e, por causa delas, se eleva o teu coração.

Nos versos 3 a 5, observa-se que o profeta acessa os pensamentos do rei de forma implícita. Fishelov (1989, p. 210) argumenta que o fato de o verso 3 se iniciar com a interjeição הֲנֵה [hīnnēh; “eis”] sinaliza que o orador irá transmitir o conteúdo da consciência do objeto de ataque.

O cerne do discurso envolve uma menção a Daniel. De acordo com Sweeney (2013b, p. 139), Ezequiel se refere ao sábio canaanita Dan-El, que aparece no épico ugarítico Aqhat como o pai sábio de Aqhat, que salva seu filho do mundo dos mortos.

Contudo, a caracterização feita no verso de um homem sábio e com *expertise* comercial difere da de Dan-El. Entende-se, do ponto de vista intertextual, que Ezequiel se refira ao Daniel bíblico, reputado como sábio na corte de Nabucodonosor. Constata-se um paralelo direto entre verso 3 e Daniel 4:9, em que Daniel é reconhecido por Nabucodonosor como aquele que possui “o espírito dos deuses santos” e não possui “nenhum mistério”.

Moshe Greenberg (1997, p. 573) sugere a possibilidade de sarcasmo na simples menção a Daniel no oráculo. Contudo, a ironia da menção a Daniel não envolve a simples referência ao sábio bíblico. A expressão חָכָם [*hākām*; “sábio”] possui vários matizes¹⁵², incluindo uma capacidade intelectual com a prudência em reconhecer a fonte de sabedoria. Por sua sabedoria divinamente provida, Daniel ascendeu ao topo da corte babilônica.

De acordo com os versos 3 a 5, o rei de Tiro possuía sabedoria superior à de Daniel. Está Ezequiel sendo sincero nessa afirmação? Dever-se-ia lê-la literalmente? O texto sugere que não. O que aguça a ironia do oráculo é a comparação entre um homem reconhecidamente íntegro e outro obtuso. Enquanto Daniel é paradigma de justiça e sabedoria, tudo que o rei de Tiro fez foi acumular riqueza. Enquanto Daniel era humilde, o rei era orgulhoso. Enquanto Daniel reconhece a origem de sua sabedoria, o rei de Tiro se considera a própria fonte de sabedoria.

Após se ler nos versos 6 a 8 o que os inimigos fariam contra Tiro, tem-se acesso às palavras que o rei diria no futuro. No verso 9, lê-se:

הָאֵמַר תֹּאמַר אֱלֹהִים אֲנִי לִפְנֵי הָרֶגֶד וְאַתָּה אָדָם וְלֹא־אֵל בְּיַד מַחֲלֵייד:

Dirás ainda diante daquele que te matar: Eu sou Deus? Pois não passas de homem e não és Deus, no poder do que te traspassa.

Diante da ruína, as reivindicações anteriores começam a ser questionadas pelo próprio rei. A resposta é rápida e direta: o rei de Tiro é mortal e não escapará da morte na mão de estranhos.

¹⁵² O termo poderia denotar habilidade artística de construção (Êx 35:30-35), capacidade cognitiva (1Rs 4:29-34), perspicácia (1Rs 3:16-28), habilidade administrativa (Dt 34:9) e sabedoria ética e religiosa (Pv 1:2-7; 2:2).

Encontra-se a repetição da frase “não passas de homem e não és Deus”. Essa recapitulação possui efeito sarcástico, como se o profeta tivesse de repetir mais uma vez um fato simples por estar lidando com uma pessoa lenta (FISHELOV, 1989, p. 200). Por sua vez, a impressão de demora na compreensão lança luz irônica à pretensão do acusado: “Eu sou Deus”.

No oráculo inicial do capítulo 28, encontram-se exemplos de citação explícita das palavras do acusado. Essas citações, contrastando as presunções do acusado com as iminentes reversões, provocam um efeito irônico acentuado. Contudo, conforme se viu, as citações explícitas e implícitas podem aparecer emparelhadas.

3.3.3.2 Citação implícita

Na citação implícita, as menções ao pensamento ou sistema de valores do acusado não são declaradas. Muitas vezes, por meio das imagens empregadas, o oráculo insere o leitor no campo de interesses do transgressor.

A citação implícita pode ser notada em sua estrutura-catálogo. Nela, o profeta exhibe uma lista de artigos que expressam riqueza e poder material para aqueles a quem ele dirige o oráculo. Em outras palavras, esses objetos representam o sistema de valores do acusado. A transcrição dessa lista pode ser descrita como uma adoção implícita do modo de pensar do acusado. A lista é severamente exposta como uma realidade material que tem seus dias contados.

Em Ezequiel 27, por exemplo, observa-se o uso dessa técnica em larga escala. O catálogo de bens mencionados no capítulo representa indiretamente o sistema de valores de Tiro e sua influência militar e econômica. O leitor, impressionado com a grande quantidade de recursos enumerados na lista, é surpreendido pela descrição da destruição total de Tiro (v. 26). A cidade, figurativamente retratada como um navio, sofre um naufrágio. Ironicamente, o peso de suas riquezas, símbolo de sua força e distinção, acaba se tornando o motivo de seu afundamento.

Em escala menor, encontra-se um exemplo dessa técnica no início do livro de Isaías.

3.3.3.2.1 Isaías 3:16-4:6

O oráculo contra as filhas de Sião é constituído por um discurso de julgamento divino (Is 3:16-17) e uma elaboração dos juízos subsequentes (Is 3:18-4:1). Deus julgará as mulheres ricas e orgulhosas (Is 3:16-17), removerá os objetos de sua vaidade (Is 3:18-24) e elas serão humilhadas (Is 3:25-4:1).

O oráculo expõe o contraste entre a glória forjada por mãos humanas e a vergonha que resulta desse artifício. Para Oswalt (1986, p. 140):

por meio de um retrato extremamente poderoso, Isaías torna todo o argumento muito concreto: as mulheres ricas, seguras em seu luxo e fascínio, são reduzidas a bruxas escabrosas implorando para pertencer a alguém¹⁵³.

Obviamente, a crítica não se relaciona unicamente às mulheres de Sião. Todo habitante da cidade que, por meio da abundância de posses, busca se engrandecer flerta com a mesma punição.

Nos versos 16 e 17, lê-se:

וַיֹּאמֶר יְהוָה יַעֲזֹב כִּי גִבְהוּ בָנוֹת צִיּוֹן תִּתְלַכְנָה בְּטוֹת גִּרְוֹן וּמִשְׁקֵרוֹת עֵינַיִם הָלוֹךְ וְטָפָף
תִּתְלַכְנָה וּבְרָגְלֵיהֶם תַּעֲכֹסְנָה: וְשָׁפַח אֶדְנִי קֶדֶד בָּנוֹת צִיּוֹן וַיִּהְיֶה פֶתֶחַן יַעֲרָה:

Diz ainda mais o Senhor: Visto que são altivas as filhas de Sião e andam de pescoço emproado, de olhares impudentes, andam a passos curtos, fazendo tinir o ornamento de seus pés, o Senhor fará tihosa a cabeça das filhas de Sião, o Senhor porá a descoberto as suas vergonhas.

O problema essencial que atrai o julgamento divino é “porque” [יַעֲזֹב; *ya'an*] as mulheres são altivas [גִּבְהוּ; *gābhû*]. A atitude arrogante é evidente por meio do comportamento pomposo descrito nos versos. Com pescoço esticado, nariz empinado, olhares de flerte e andar provocante chamando a atenção para os

¹⁵³ “In an extremely powerful figure Isaiah makes the whole argument very concrete: wealthy women, secure in their luxury and their allure, are reduced to scabrous hags begging to belong to someone.”

ornamentos dos pés, aparentemente essas mulheres não se adequavam ao ideal divino para os moradores de Sião (SMITH, 2007, p. 151)¹⁵⁴.

As consequências do julgamento associadas ao catálogo estético aparecem na sequência introduzidas por בַּיּוֹם הַהוּא [*bayyôm hahû*’; “naquele dia”]. Nos versos 18 a 23, lê-se:

בַּיּוֹם הַהוּא יָסִיר אֲדֹנָי אֶת תְּפָאֶרֶת הָעֲבָכִים וְהַשְׁבִּיסִים וְהַשְׁהָרָגִים: הַנְּטִיפוֹת וְהַשִּׁירוֹת
וְהַרְעָלוֹת: הַפָּאֲרִים וְהַצִּעָדוֹת וְהַקִּשְׁרִים וּבְתֵי הַנָּפֶשׁ וְהַלְחָשִׁים: הַטְּבָעוֹת וְנִזְמֵי הָאָף:
הַמְחֻלְצוֹת וְהַמְעֻטָּפוֹת וְהַמְטָחוֹת וְהַתְרִיטִים: וְהַגְּלִיגִים וְהַסְדִּיגִים וְהַצְנִיפוֹת וְהַרְדִּידִים:

Naquele dia, tirará o Senhor o enfeite dos anéis dos tornozelos, e as toucas, e os ornamentos em forma de meia-lua; os pendentes, e os braceletes, e os véus esvoaçantes; os turbantes, as cadeiazinhas para os passos, as cintas, as caixinhas de perfumes e os amuletos; os sinetes e as joias pendentes no nariz; os vestidos de festa, os mantos, os xales e as bolsas; os espelhos, e as camisas finíssimas, os atavios de cabeça e os véus grandes.

Apesar de, aparentemente, somente informar as consequências do julgamento anunciado anteriormente, a referência aos itens de beleza ostenta uma longa lista (21 itens). O que teve início como uma descrição das consequências do julgamento converte-se, repentinamente, em uma listagem de itens relacionados à situação de pecado das filhas de Sião. O profeta parece adotar momentaneamente o ponto de vista das mulheres, já que a lista parece representar o entusiasmo e a ganância delas por todos esses itens de luxo.

Esse acúmulo de detalhes apenas aumenta o peso do retrato, tornando-o mais impressionante e expressando com mais veemência a ira do profeta e, portanto, de Deus. Apesar da longa lista, a ira não envolve, necessariamente, as peças de vestuário das filhas de Sião. A ira, antes de tudo o mais, está relacionada às pretensões de orgulho humanos que essas armadilhas simbolizam (OSWALT, 1986, p. 141).

Os versos seguintes podem ser definidos como um contraste entre as vestes iniciais dessas mulheres e seu presente estado de exposição. No verso 24, o profeta argumenta que: no lugar do perfume, haveria podridão; no lugar da encrespadora dos cabelos, calvície; e em lugar da veste suntuosa, sofrimento.

¹⁵⁴ Anteriormente, no livro de Isaías (2:9-22), já havia sido declarada a oposição divina contra qualquer tipo de orgulho.

Quanto mais tentam cobrir a si mesmas, mais desnudas e expostas ficarão. Quanto mais tentam adornar a si mesmas, mais se tornarão repulsivas. Aqui, após longa descrição dos itens que pertencem a seu estado de glória, há um retrato abrupto da punição (FISHELOV, 1989, p. 202).

Por fim, depois de mais detalhes sobre os juízos nos versos 25 e 26, em 4:1 se lê:

וְהַתְּזִיקוּ שִׁבְעַת נָשִׁים בְּאִישׁ אֶחָד בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר לְחֻמְנוּ נֹאכַל וְשִׁמְלָתֵנוּ נִלְבָּשׁ רַק יִקְרָא
שְׁמֵךְ עָלֵינוּ אֲסֹף תִּקְרָתֵנוּ:

Sete mulheres, naquele dia, lançarão mão de um homem, dizendo: Nós mesmas do nosso próprio pão nos sustentaremos e do que é nosso nos vestiremos; tão somente queremos ser chamadas pelo teu nome; tira o nosso opróbrio.

A ironia e a reversão total atingem o ápice nesse ponto. No início do oráculo, as filhas de Sião, tendo poder e *status*, andavam cortejando vários homens por onde passavam; agora, se humilhando, imploram por qualquer homem. Enquanto antes as mulheres corriam atrás de 21 ornamentos, agora 7 correm atrás de um homem que as possa livrar da vergonha, “cobrindo-as” com seu nome. De acordo com Fishelov (1989, p. 203):

Na primeira seção, o luxo era tudo o que importava, enquanto que na última seção, as mulheres são forçadas a voltar ao básico (pão e um vestido), com a referência ao vestido (*simlah*) evocando o tema de vestir contra despir, entrelaçado por meio de todos esse poema satírico¹⁵⁵.

As filhas de Sião ilustram o comportamento tolo e arrogante dos que confiam em suas riquezas. Os resultados horrorosos da guerra, como fome, nudez e doença, substituem a vida luxuosa e de autoindulgência (CHILDS, 2001, p. 34).

¹⁵⁵ “In the first section, luxury was all that mattered, while, in the last section, the women are forced to go back to the basics (bread and one dress), with the reference to the dress (*simlah*) evoking the motif of dressing as against undressing that has interwoven throughout this whole satirical poem.”

4 IMAGENS DA IRONIA MILITANTE

“Eis que reprovarei a descendência, atirarei excremento
ao vosso rosto, excremento dos vossos sacrifícios,
e para junto deste sereis levados.” Malaquias 2:3

Além da adoção do ponto de vista e de citações, as imagens empregadas no enunciado profético são partes essenciais do discurso irônico. Segundo observa Meir Weiss (1984, p. 130-131), a imagem “[...] é um dos melhores meios para se transmitir o significado de um texto”¹⁵⁶, pois expressa o que não poderia ser expresso de outra forma.

O propósito da utilização de variadas imagens está associado, em quase todas as situações, à subversão. Linguagens familiares a outros discursos são empregadas nos oráculos proféticos de maneira adulterada para destruir, arruinar e acabar com velhas realidades, mas também para edificar, formar e trazer à existência novas realidades, conforme foi dito ao profeta Jeremias (1:10).

De acordo com Brueggemann (1983, p. 135):

A destruição e edificação de mundos não é realizada da mesma maneira que um oleiro molda a argila ou que uma fábrica manufatura seus produtos. Ela é realizada a medida em que um poeta ‘redescreve’ o mundo, reconfigura a percepção pública, e faz com que o povo reexperimente sua própria experiência. Para que isso aconteça, é necessário que o discurso não seja convencional, moderado e previsível; ele deve chocar a sensibilidade, chamar atenção ao que não é percebido, quebrar a rotina, fazer com que as pessoas descrevam novamente o que há muito tempo parece estabelecido, e suportar excessos de poder antes de avaliações de rotina. É nítido que essa empreitada linguística que ‘redescreve’ o mundo é uma atividade subversiva, e certamente pode ser o primeiro ato de subversão. Esse discurso opera para desacreditar e invalidar os modos convencionais antigos de percepção. Quando as coisas são vistas de maneiras diferentes, atentamos que os slogans convencionais antigos (Jr. 7:4) são encobrimentos ideológicos que não mais clamam por fidelidade. Tal discurso imaginativo evoca novas sensibilidades, convida as pessoas a ter esperança, em outras palavras, responder a possibilidades sociais das quais a linguagem

¹⁵⁶ “[...] is one of the best means of bringing out the meaning of the text”.

administrativa antiga declarou inconcebíveis, irracionais e impossíveis.¹⁵⁷

Por meio da ironia, o profeta convida sua audiência a experimentar o que ele experimenta, e enxergar como ele enxerga.

4.1 Distorção de imagens familiares ao alvo

Um recurso provocativo dessa reconfiguração de percepção é a distorção de imagens comuns ao alvo da ironia. Comumente, essas imagens estão associadas a algo valioso ao transgressor, outras vezes simplesmente associadas a um corpo de assunções adotadas pela audiência.

Francis Andersen e David N. Freedman (1980, p. 131) observam que os três primeiros capítulos de Oseias são caracterizados pelas memórias do passado de Israel. Segundo os autores (1980, p. 131):

Essas memórias são evocadas por meio do emprego engenhoso de palavras fortemente carregadas de significado encontrado nas tradições. A linguagem é rica em conotações à aliança; todo o plano é uma *recapitulatio* do êxodo¹⁵⁸.

Oseias emprega a linguagem para subverter seu significado original. As referências abundantes a animais, plantas e poderes cósmicos em Oseias 2:16-25, por exemplo, evocam a criação em Gênesis 1. A lista com bestas-feras do campo,

¹⁵⁷ “The shattering and forming of worlds is not done as a potter molds clay or as a factory makes products. It is done as a poet ‘re-describes’ the world, reconfigures public perception, and causes people to reexperience their experience. To do that requires that speech must not be conventional, reasonable, predictable; it must shock sensitivity, call attention to what is not noticed, break the routine, cause people to re-describe things that have long since seemed settled, bear surpluses of power before routine assessments. It is clear that such a linguistic enterprise that ‘re-describes’ the world is in fact subversive activity, and indeed may be the primal act of subversion. Such speech functions to discredit and illegitimate the old, conventional modes of perception. When things are seen in new ways, we become aware that the old, conventional slogans (Jer. 7:4) are in fact ideological coverups that no longer claim allegiance. Such imaginative speech evokes new sensitivities, invites people to hope, that is, to respond to social possibilities which the old administrative language has declared unthinkable, unreasonable, and impossible.”

¹⁵⁸ “These memories are evoked by the skillful use of heavily freighted words found in the traditions. The language is rich with connotations of the covenant; the whole scheme is an elaborate recapitulatio of the exodus.”

aves do céu e répteis da terra, em Oseias 2:18 (heb. v. 20), ecoa Gênesis 1 na sequência¹⁵⁹ e no vocabulário.

A expressão פְּנֵים אֶל-אֱלֹהִים אֲחֵרִים [*pōnîm 'el-'ēlōhîm 'ăḥērîm*; “olhar para outros deuses”], presente em Oseias 3:1, também aparece no livro de Deuteronômio. Em Deuteronômio 31:18, lê-se que Deus esconderia seu rosto do povo por terem “tornado após outros deuses” [פָּנָה אֶל-אֱלֹהִים אֲחֵרִים; *pānâ 'el-'ēlōhîm 'ăḥērîm*], designação da apostasia do povo.

Outra menção às tradições comuns da audiência de Oseias aparece no capítulo 11. O Deus que cura, em Oseias 11:3, ecoa ironicamente a história do êxodo, em particular o episódio de Mara, em que a água foi purificada (Êxodo 15:22-25). No verso 26, Deus compara a amargura da água de Mara com as pragas sobre os egípcios e observa que, se fossem fiéis, o próprio Deus traria a cura. A alusão de Oseias assinala que os israelitas, no período do profeta, se esqueceram de como os egípcios foram afligidos e de como Deus restaurou a saúde de Israel no deserto.

Por fim, a reviravolta causada pelo emprego singular da linguagem em Oseias beira a blasfêmia e o insulto. Oseias parodia o próprio nome de Deus. Em Oseias 1:9, o “Eu sou” [אֶהְיֶה; *'ehyeh*], de Êxodo 3:14, torna-se “Eu não sou para eles” [לֹא-אֶהְיֶה לָכֶם; *lō'-'ehyeh lākem*]. Nesse texto, a promessa não envolve o compromisso da presença divina, mas a certeza de sua ausência. A união de Deus com seu povo por intermédio da aliança é dissolvida.

Outro exemplo nos Profetas Menores de assunções comuns ao povo pode ser observado em Malaquias 1:6-2:9. Além de uma crítica ao abuso de poder dos sacerdotes, as denúncias estão elaboradas “[...] por meio de um padrão irônico de referências à bênção sacerdotal (Nm 6:23-27)¹⁶⁰” (MARKS, 1987, p. 229-230). Com um escárnio, a autoridade da bênção é arremessada contra os próprios guardiões dela mesma.

Os sacerdotes que solenemente procuram estabelecer o nome de Deus sobre os filhos de Israel (Nm 6:27) desonram o seu nome (Ml 1:6), e, conseqüentemente, suas bênçãos se tornam em maldições (Ml 2:2). A proteção ou guarda divina (Nm 6:24) destoa da inabilidade dos sacerdotes de guardarem os caminhos de Deus (Ml 2:9). O resplandecer [אֹר; *'ôr*] do rosto divino (Nm 6:25) é contrastado com a ignição

¹⁵⁹ Cf. Gênesis 1:30.

¹⁶⁰ “[...] by a pattern of ironic references to the word of the Priestly blessing (Num. 6:23-17)”.

[אור; 'ôr] vã no altar de sacrifícios (MI 1:10). Ofertas poluídas contaminaram os apelos por misericórdia (Nm 6:25; MI 1:9), e agora Deus não mais levantará seu rosto sobre eles (Nm 6:26; MI 1:9), mas cobrirá com excremento o rosto dos sacerdotes (MI 2:3), pois corromperam a aliança de paz (Nm 6:26; MI 2:5) e foram parciais na administração da lei. Literalmente, levantaram o rosto contra a Torah (MI 2:9).

Assim, constata-se o emprego subversivo de uma linguagem comum à audiência que subverte a própria razão de ser do povo como “povo de Deus. O efeito do ataque se torna exponencialmente mais perturbador aos transgressores.

Jeremias 48 também pode se caracterizar como um exemplo do emprego de imagens familiares à audiência. Nesse oráculo, a imagem utilizada pelo profeta está diretamente associada ao que Moabe considera de maior importância em seu território: suas vinhas.

Refletindo um conhecimento extensivo do estilo de vida característico de Moabe, o oráculo primeiramente compara seu alvo ao vinho já bem envelhecido:

שָׁנָן מוֹאָב מִנְעוּרָיו וְשִׁקְטָהוּ אֶל־שִׁמְרָיו וְלֹא־הוֹרֵק מִכְּלִי אֶל־כְּלִי וּבִגְדוֹ לֹא הָלַךְ עָלָיו
כִּן עֵמֶד טַעְמוֹ בּוֹ וְרִיחוֹ לֹא נָמַר:

Despreocupado esteve Moabe desde a sua mocidade e tem repousado nas fezes do seu vinho; não foi mudado de vasilha para vasilha, nem foi para o cativeiro; por isso conservou o seu sabor, e seu aroma não se alterou (Jr 48:11).

O oráculo apresenta a imagem de Moabe como um vinho, mas repousado em seus resíduos. Se considerado isoladamente o verso 11, não se sabe se a descrição de Moabe é negativa ou positiva. O fato de estar repousando em suas fezes, ou em seus resíduos, dá a impressão de uma conotação negativa. Por outro lado, considerando o final do verso 11, tem-se uma impressão positiva: “[...] por isso conservou o seu sabor, e seu aroma não se alterou”.

Comentando sobre esse verso, Alter (1985, p. 17) observa que essa poesia profética está construída em uma estrutura quiástica que se move: do literal para o figurativo, e do figurativo para o literal; de um estado de segurança de Moabe para a imagem de repousado nos resíduos do vinho; de uma imagem de transição de vasilhas para a realidade de nunca ter ido ao cativeiro. Nesse verso, segundo ele (1985, p. 17):

[...] o profeta [...] joga com ambiguidade ao buscar saber se a condição figurativa de estar como um vinho imperturbável é algo bom ou ruim. As primeiras duas linhas, iniciando com uma palavra possivelmente ambígua, *sha'anan* (“plácido”, “seguro”, mas às vezes com conotações de “complacente”), e a imagem das borras, as quais não são bebíveis, pode nos indicar uma inferência negativa¹⁶¹.

O final do verso – “por isso conservou o seu sabor, e seu aroma não se alterou” –, devotado inteiramente à elaboração figurada, sem asserção literal, parece comprometer essa inferência negativa. A descrição de que, mantendo o vinho intocável, seu sabor e seu aroma permaneceram é aparentemente positiva. Contudo, esse final é configurado dessa maneira a fim de convidar o leitor momentaneamente a adotar a perspectiva de Moabe.

Pronuncia-se um juízo sobre Moabe que, assentado em seus resíduos de modo complacente, não atenta para a iminente destruição de vasilhas prestes a acontecer. No verso 12, lê-se:

לִכֵּן הַנְּהִימִים בָּאִים נֶאֱמַר יְהוָה וְשִׁלְחָתִי לָוֹ צִעִים וְצִעָהּ וְכָלִיו יִרְקוּ וְנִבְלִיהֶם יִנְפְּצוּ:

Portanto, eis que vêm dias, diz o Senhor, em que lhe enviarei trasfegadores, que os trasfegarão; despejarão as suas vasilhas e despedaçarão os seus jarros.

O oráculo continua e, no verso 26, depara-se, outra vez, com imagens associadas ao vinho:

הַשְׂכִּירְהוּ כִּי עַל־יְהוָה הִגְדִּיל וְסַפֵּק מוֹאָב בְּקִיאוֹ וְהָיָה לְשֹׁחַק גַּם־הוּא:

Embriagai-o, porque contra o Senhor se engrandeceu; Moabe se revolverá no seu vômito e será ele também objeto de escárnio.

Moabe é incitado pelo profeta a beber mais de seu próprio vinho. Contudo, estando embriagado, Moabe torna-se objeto de escárnio. Isso ocorre porque, de acordo com o oráculo (v. 27), no passado Israel foi escarnecido por Moabe. Assim,

¹⁶¹ “[...] the prophet [...] plays with ambiguity of whether the figurative condition of being like unstirred wine is a good or bad thing. The first two lines, beginning with a possibly ambiguous word, *sha'anan* (“placid”, “secure”, but sometimes with overtones of “complacent”), and the image of the lees, which are undrinkable, might lead us to a negative inference”.

há aqui uma reviravolta. Moabe tornar-se objeto de ridículo para Israel não é uma realidade futura – como também aparece no verso 39 –, mas presente.

A imagem aparece pela última vez nos versos 31-32, em que Moabe é descrito como uma vinha exuberante que Deus destrói. Ao associar Moabe à imagem do vinho, da vinha e da embriaguez, o oráculo pretende despertar vergonha no seu alvo.

4.2 Imagens do mundo animal

Outra questão de extrema importância é o emprego de imagens do reino animal em referência ao alvo da ironia. Visando expor e ridicularizar algum traço ou comportamento, essas rotulações provocam opróbrio aos objetos do ataque.

Weisman (1998, p. 10) é cauteloso ao observar que, em determinadas situações no Antigo Oriente Médio, era costume nomear o recém-nascido com o nome de algum animal que possuísse significado mágico, simbólico ou totêmico. Nessas situações, recorrer a esse recurso não se enquadraria em um caso de ataque satírico.

Contudo, nos profetas as imagens comumente refletem críticas ao alvo. A imagética do livro de Jeremias, por exemplo, alude a 42 nomes diferentes de animais, dos cerca de 150 encontrados na Bíblia Hebraica (FOREMAN, 2011, p. 247). Em Jeremias, Israel é cognominado dromedária (2:23), jumenta (2:24), ovelha (23:1-4; 50:17-19), cavalo (5:8), leopardo (13:23), leão (12:8), novilho (31:18) e diversas aves (5:26; 8:7; 12:9; 16:16; 22:23). Essencialmente, todas essas imagens representam reprovações, diretas ou indiretas, à atitude de Israel. De todas as imagens animais de Jeremias, a única não empregada metaforicamente em outro lugar da Bíblia Hebraica é a dromedária.

Ao descrever a disposição de Israel em procurar outros deuses, Jeremias 2:23 a intitula ironicamente “[...] dromedária nova de ligeiros pés, que anda ziguezagueando pelo caminho”. De acordo com Lundbom (2008, p. 281), a imagem é de um animal provocado por qualquer tipo de incitamento, mas, ao mesmo tempo, sem direção definida. Ela ziguezagueia entrecruzando seus rastros. A imagem perfeita para uma nação vacilante (ver Jr 2:36). Para o profeta, Israel é inconstante, inquieta e de comportamento compulsivo. Israel é incontrolável, pois saiu atrás de

outros deuses sem constrangimento (FOREMAN, 2011, p. 149-150). A escolha da imagem de um animal fêmea é um sinalizador de que existe relação entre a imagem da prostituta (Israel), nos versos que antecedem o 23, e a descrição do animal.

No verso seguinte (24), encontra-se outra imagem animal fundamentada na construção metafórica de Israel como prostituta¹⁶². Israel é cognominada “[...] jumenta selvagem, acostumada ao deserto, que no ardor do cio, sorve o vento”. Para Corrine Carvalho (2016b, p. 26), a maioria das traduções não captura a força imagética da linguagem sexual no verso.

Jeremias descreve uma jumenta que fareja o vento. Ao entrar no cio, ela fareja o caminho em busca do macho por meio do cheiro deixado pela sua urina (THOMPSON, 1980, p. 179). Sentindo seu cheiro, a jumenta esfrega o nariz na poeira, endireita-se e, com a cabeça erguida para o alto, fareja o vento à procura do macho. Os machos não necessitam procurar pela fêmea, pois é ela que se empenha em encontrá-lo. A descrição de Israel como uma jumenta é, portanto, extremamente absurda, expondo a atração e lascívia do povo por outros deuses.

A imagem do cavalo (5:8) reflete a altivez do povo e sua insaciabilidade ao não se contentar com sua própria parceira. A imagem do leão (12:8) que ruge contra Deus representa a selvageria de Israel em enxergar a Deus como uma ameaça. Até mesmo as imagens da ovelha e do novilho (23:1-4; 31:18; 50:17-19), que exploram a vulnerabilidade de Israel, são críticas a um povo incapaz de reconhecer a voz do seu pastor.

Nos profetas, a crítica à falta de conhecimento de Deus recorre ao reino animal porque eles são testemunhas da soberania divina na terra. Em Jeremias 8:7, a cegonha, a rola, a andorinha e o grou conhecem as estações e sabem o tempo de sua arribação. Já Israel não conhece o juízo de Deus. Essa dinâmica de imagem animal e o conhecimento de Deus são os mesmos de Isaías 1:3. O boi e o jumento conhecem seu dono, mas Israel não conhece a Deus. É como se, por meio do exemplo animal capaz de discernir o seu possuidor, o povo irracional fosse domesticado.

Enquanto as características positivas dos animais são contrastadas com as negativas do alvo, as características negativas dos animais reforçam as negativas do objeto da crítica. As imagens de Amós 4 exemplificam esse fenômeno.

¹⁶² Essa imagem aparece também em Gênesis 16:12, Jeremias 14:6 e Oseias 8:9.

4.2.1 Israel como uma vaca gorda e rebelde

Em Amós 4:1, lê-se:

שָׁמְעוּ הַדֶּבֶר הַזֶּה פְּרוֹת הַבָּשָׁן אֲשֶׁר בְּהָר שְׁמֶרֶן הַעֲשִׂקוֹת דָּלִים הָרָצְצוֹת אֲבִיוֹנִים
הָאֵמֶרֶת לְאֶדְנֵיהֶם הַבִּיאָה וְנִשְׁתָּה:

Ouvi esta palavra, vacas de Basã, que estais no monte de Samaria, oprimis os pobres, esmagais os necessitados e dizeis ao vosso marido: Dá cá e bebamos.

Esse verso ataca diretamente as mulheres arrogantes de Samaria por meio de uma metáfora que alude à imagem do gado gordo e bem alimentado que pastava na planície de Basã, localizada na Transjordânia, ao leste do mar da Galileia (SWEENEY, 2000, p. 225). A região de Basã era admirada por sua pastagem exuberante (Jr 50:19), pelos seus carvalhos (Is 2:13; Ez 27:6) e pelo seu gado vistoso (Sl 22:12; Ez 39:18).

O emprego que o profeta faz dessa imagem está diretamente relacionado às dimensões do gado e ao fato de esses animais estarem exclusivamente empenhados no consumo de alimento. Ele aplica a imagem a mulheres de Samaria para criticar o excesso de desejos satisfeitos. Essas mulheres orgulhosas, indolentes, bem-vestidas e bem alimentadas oprimem, abusam e maltratam os pobres e necessitados em seu próprio benefício.

Contudo, elas também são culpadas (de irresponsabilidade) em relação aos seus superiores. De seus mestres e maridos demandam o serviço doméstico que, de acordo com a prática na época, elas deveriam fornecer. Assim, os papéis são invertidos.

A referência à bebida acrescenta a impressão de imprudência por parte dessas mulheres. O emprego do imperativo הַבִּיאָה [*hābî'â*; “dá cá”] indica o forte desejo e a determinação dessas mulheres de satisfazerem seus apetites indulgentes. A opressão sustentava sua vida condescendente.

O oráculo de Amós 4 dialoga diretamente com Deuteronômio 32:13-15:

יִרְכָּבֶהוּ עַל־בְּמוֹתֵי אֶרֶץ וַיֹּאכַל תְּנוּבַת שְׂדֵי וַיִּנְקֶהוּ דְּבַשׁ מִסֵּלַע וְשֶׁמֶן מִחִלְמִישׁ צוּר: חֲמַאת בָּקָר וַחֲלָב צֹאן עִם־
חֲלָב כְּרִים וְאֵילִים בְּגִי־בָשׂוּן וְעֵתוּדִים עִם־חֲלָב כְּלִיֹּת חֹטֶה וְדִם־עֵגֶב תִּשְׁתֶּה־חֶמֶר: וַיִּשְׁמֹן יִשְׂרָאֵל וַיִּבְעֹט שְׁמֹנֶת
עֲבִית כְּשִׁית וַיִּטֹּשׁ אֱלֹהֶ עֲשָׂהוּ וַיִּגְבֹּל צוּר יִשְׁעָתָן:

Ele o fez cavalgar sobre os altos da terra, comer as messes do campo, chupar mel da rocha e azeite da pura pederneira, coalhada de vacas e leite de ovelhas, com a gordura dos cordeiros, dos carneiros que pastam em Basã e dos bodes, com o mais escolhido trigo; e bebeste o sangue das uvas, o mosto. Mas engordando-se o meu amado, deu coices; engordou-se, engrossou-se, ficou nédio e abandonou a Deus, que o fez, desprezou a rocha da sua salvação.

Nesses versos do cântico de Moisés, são descritas as bênçãos de provisão divina a Israel. Contudo, as bênçãos dadas por Deus a Israel são combinadas com um correspondente negativo. Deus proveu alimento de melhor qualidade para Israel, mas, em resposta, Israel engordou e se rebelou contra Deus. Deuteronômio 32 atua como um anúncio da futura rebeldia animal de Israel.

A imagem de uma vaca rebelde em referência a Israel aparece em Oseias 4:16¹⁶³:

כִּי כִפְרָה סִרְרָה סִרְרָה יִשְׂרָאֵל עֲתָה יִרְעֶם יְהוָה כִּכְבֹּשׁ בְּמִרְחָב:

Como vaca rebelde, se rebelou Israel; será que o Senhor o apascenta como a um cordeiro em vasta campina?

Ao longo do capítulo 4, lê-se sobre a infidelidade de Israel: há mentira, morte e adultério (v. 2); os sacerdotes rejeitam conhecimento (v. 6); as filhas se prostituem (v. 13); as noras adulteram (v. 13); e os maridos procuram meretrizes e prostitutas cultuais (v. 14).

Por ter sido quebrada a aliança, o juízo divino se aproxima. O profeta Oseias resume a evidência condenatória por meio da imagem de uma vaca rebelde. Há uma assonância no início do verso permeado pelo som da consoante ר [resh]: Israel é *pārā sōrērā* [סִרְרָה; כִּפְרָה; “vaca rebelde”]¹⁶⁴. Além disso, é feita uma relação entre os verbos סָרַר [sārar; “se rebelar”] e שָׂרָה [šārā; “lutar”], termo de possível conexão com o

¹⁶³ No decorrer do livro de Oseias, encontram-se vários outros exemplos de rotulação animal. Oseias representa Efraim como diversos tipos de animais: uma pomba enganada (Os 7:11); um jumento montês solitário (Os 8:9); uma bezerra domada (Os 10:11); e pássaros e pombas (Os 11:11).

¹⁶⁴ Em Oseias 10:11, emprega-se o termo כִּפְרָה [pārā; “vaca”] em vez de עֵגְלָה [eglā; “bezerra”] em referência a Efraim.

nome יִשְׂרָאֵל [*yisrā'ēl*; “Israel”]¹⁶⁵. Ao invés de ser identificado como aquele que se esforça, Israel é rebelde. Israel se recusa a obedecer a Deus.

A vaca rebelde é a vaca que não permite ser conduzida. Essa vaca, quando estagnada, se assenta sobre os próprios excrementos. A vaca que se recusa a ser apascentada é como o vinho assentado em seu próprio mosto (Jr 48), ou como os bêbados de Isaías 29 que, envoltos em suas imundícias e seu próprio vômito, são opróbrio entre as nações.

Na sequência, a cena familiar de prática pastoril familiar à audiência permanece, mas com uma mudança perspicaz: Israel é comparado a um cordeiro. Menor e mais dócil do que uma vaca, Israel se apresenta de forma diferente diante do juízo divino.

A parte final do verso 16 tem sido amplamente discutida por diversos estudiosos, os quais se dividem em duas posições: (1) os que consideram que a predição da parte final possui significado negativo; e (2) os que consideram que o texto deve ser lido como uma afirmação irônica ou como uma pergunta retórica com resposta negativa implícita (HECKE, 2005, p. 217).

Defensores da primeira posição observam que a promessa de que Deus os levará para pastar [יָרֵם; *yirēm*] difere totalmente da atmosfera do Salmo 23, em que Deus é retratado como um pastor. Essa ovelha não será levada a pastos verdejantes nem a águas tranquilas, como no salmo, mas seu lugar será a מְרֻחָב [*merḥāb*; “expansão”], maneira de se referir ao *Sheol*¹⁶⁶ (STUART, 2002, p. 85). Assim, ao ser levado para um espaço aberto, no *Sheol* ou não, Israel estaria vulnerável. Consequentemente, se tornaria presa fácil a animais selvagens.

Contudo, com exceção de um caso¹⁶⁷, as ocorrências da palavra *merḥāb* na Bíblia Hebraica designam a liberdade de se mover e pastar¹⁶⁸, e não a falta de proteção para o rebanho (HECKE, 2005, p. 217).

Para enxergar a segunda parte do verso 16 como irônica, ou como uma questão que envolve uma resposta negativa, deve-se considerar que o verbo קָרַר [*sārar*; “se rebelar”] está associado à raiz סָוַר [*swr*; “desviar-se”]. Em alguns casos,

¹⁶⁵ Cf. Gênesis 32:29.

¹⁶⁶ Stuart (2002, p. 85) sugere uma imagem construída em diálogo com Salmos 49:15 (heb. v. 14).

¹⁶⁷ Em Habacuque 1:6, o termo se refere aos avanços dos caldeus com suas hordas semeando terror e destruição.

¹⁶⁸ Cf. 2 Samuel 22:20; Salmos 18:19; 31:8; 118:5; Isaías 30:23.

parece haver uma sobreposição semântica entre os dois. De acordo com Hecke (2005, p. 224), no hebraico de Qumran a raiz *srr* tem o sentido de *swr*. No hebraico bíblico, é complexo assegurar a qual raiz a forma verbal deveria ser atribuída. Assim, a teimosia da vaca é primariamente vista como um desviar-se do caminho que seu dono estabeleceu.

Além disso, o verbo *רָאָה* [*rā'ā*; “alimentar”; “conduzir ao pasto”] significa “andar depois”, ou, no contexto pastoril, “conduzir por trás” (HECKE, 2001, p. 50-67). Isso corresponde ao modo como os pastores apascentavam suas ovelhas, prática comum à audiência de Amós e Oseias. O pastor seguia seu rebanho por trás, e os animais tinham liberdade de se espalhar pelo campo aberto.

Desse modo, a oposição que a segunda parte do verso faz com a primeira é esclarecida: se Israel se comporta como uma vaca que se desvia do caminho que seu condutor estabeleceu, como o Senhor poderia conduzi-la com liberdade em um campo aberto?

A imagem da condução de um rebanho de gado é sobreposta à imagem do pastoreio de um rebanho de ovelhas. Ambas compartilham o mesmo espaço genérico e o mesmo condutor, contudo a diferença emerge da atitude de Israel em relação à função do condutor. Vacas não podem ser apascentadas por um pastor, como se fossem ovelhas. Deus não pastoreará essas vacas, porém as coagirá a permanecerem na trilha. O prazer de ser capaz de vagar livremente como ovelhas em um espaço amplo não mais lhes será concedido.

Por meio da sobreposição de duas rotulações de animais e suas respectivas práticas pastoris, comuns à audiência, o profeta ironiza a relação de Deus com o povo, retratando-o como um povo rebelde que se mostra inadequado ao seu condutor.

4.2.2 Ezequiel 29

Ezequiel 29 emprega imagens animais a uma nação estrangeira. O capítulo faz parte de uma série de oráculos ao Egito que se estende até o capítulo 32. A

força retórica do ataque a Faraó, no início desse capítulo¹⁶⁹, deriva do emprego satírico da imagem de um animal enorme que é reduzido a nada.

Após iniciar o oráculo com uma fórmula que inclui a data da revelação, no verso 2 é dito a Ezequiel que profetize contra Faraó. No verso 3, lê-se:

דָּבַר וְאָמַרְתָּ כֹּה־אָמַר אֲדַנִּי יְהוָה הִנְנִי עֹלֶיךָ פְּרֹעָה מִלִּדְ-מִצְרַיִם הַתַּנִּים הַגְּדֹל הָרֹבֵץ
בְּתוֹךְ יַאֲרֵיו אֲשֶׁר אָמַר לִי יַאֲרִי וְאֲנִי עָשִׂיתִנִּי:

Fala e diz: Assim diz o Senhor Deus: Eis-me contra ti, ó Faraó, rei do Egito, crocodilo enorme, que te deitas no meio dos seus rios e que dizes: O meu rio é meu, e eu o fiz para mim mesmo.

Nesse verso, o profeta emprega estratégias efetivas para descrever a autoimagem inflada de Faraó. Primeiro, ele sublinha seu *status* por meio do seu título completo: “Faraó, rei do Egito”.

Segundo, o profeta identifica Faraó como um “crocodilo enorme”. A imagem do תַּנִּים [*tannîm*; “monstro do mar”] impacta a audiência não somente por algum traço específico da criatura marinha, mas também pelas associações míticas evocadas por esse animal como um oponente de Deus (GREENBERG, 1997, p. 601)¹⁷⁰. A imagem do crocodilo possui forte coloração local aos egípcios. O deus egípcio Sobek se manifestava por meio de um crocodilo e representava o poder do Nilo em crescer e fertilizar a terra (GREENBERG, 1997, p. 612)¹⁷¹.

Terceiro, a base para o ataque satírico de Ezequiel é a reivindicação arrogante em forma de discurso direto, conforme já visto, uma ferramenta designada para convidar a audiência a assumir o ponto de vista do alvo.

¹⁶⁹ “[...] ao Faraó no início” porque, de acordo com Greenberg (1997, p. 609), uma das características desse oráculo é a constante mudança de objeto de endereçamento e referência. Logo no verso 2, lê-se que Ezequiel deveria profetizar contra o Faraó e contra todo o Egito. No verso 6, há a primeira transição da segunda pessoa do singular [“tu” = Faraó (v. 3-5)] para “todos os habitantes do Egito”.

¹⁷⁰ De acordo com Block (1997, p. 201-202), esse mesmo animal é identificado em outros textos da Bíblia Hebraica com os nomes Raabe (Sl 87:4; 89:10; Jó 9:13; 26:12; Is 30:7; 51:9) e Leviatã (Sl 74:14; 89:10; 104:26; Is 27:1), embora, conforme lembra Carvalho (2016a, p. 212), nenhuma dessas outras menções apareça em Ezequiel.

¹⁷¹ Carvalho (2016a, p. 212-213) observa que algumas criaturas com aparência de crocodilo também podem ser encontradas na iconografia mortuária egípcia. Aqui, a criatura mítica com a cabeça de crocodilo espera para devorar o coração da pessoa indigna. Nessa imagem, o crocodilo representaria aquele que devora o infiel, condenando-o à morte eterna. Assim, se considerada a adição dessas informações, Ezequiel escolhe esse animal por conta de sua flexibilidade na utilização. Faraó se considera como um crocodilo em referência ao deus egípcio, mas o oráculo aponta para uma imagem negativa do crocodilo associada a um contexto mortuário da metáfora.

O discurso de Faraó consiste em duas partes: (1) uma declaração de soberania sobre o Nilo, implicando que, tal qual o crocodilo, ele não tolerará desafios; e (2) uma declaração não muito clara que inicialmente aparenta ser uma declaração de autocriação: וָאֲנִי עָשִׂיתִנִּי [wa'ānî 'ăšîtinî, literalmente “Eu criei a mim”].

A estrutura da sentença ecoa Salmos 95:5, no qual é atribuída a Deus toda a criação. Contudo, para Greenberg (1997, p. 602) a leitura de uma autocriação é amortecida por dois fatores: (1) se fosse o caso de vanglória tão colossal como essa, ela deveria aparecer logo de início, e não como uma afirmação secundária; e (2) a reformulação da afirmação no verso 9 inverte לִי [lî, “para mim”] com יָאֲרִי [yě'ōrî, “meu rio Nilo”]. Além disso, ela exclui o sufixo da primeira pessoa do singular em יָאֲרִי [yě'ōrî, “meu rio Nilo”], apresentando a palavra como יָאֲר [yě'ōr, “rio Nilo”]. E, por fim, exclui o sufixo da primeira pessoa do singular em עָשִׂיתִנִּי [‘ăšîtinî, “criei a mim”], apresentando a palavra como עָשִׂיתִי [‘ăšîtî, “criei”].

Para o autor, essa inversão indica referência, pois o objeto direto não é especificado em ambos os versos. Dessa forma, a posição do termo “rio Nilo” e a abstenção do sufixo pronominal no verso 9 traria o rio em proeminência em relação ao ego de Faraó.

Contudo, apesar da clara elucidação de Greenberg, a sentença permanece enigmática. O que Faraó criou para si? O Nilo? A ambiguidade parece ser intencional, convidando a audiência a interpretar essa vanglória à luz de uma concepção divinizada dos governantes egípcios (BLOCK, 1997, p. 137-138).

O que salta aos olhos na ostentação faraônica é a autorreferência em cada palavra. Observa-se que, além das palavras de Faraó assumirem arrogância, nomeá-lo como “grande crocodilo” se harmoniza com a imagem que ele possui de si mesmo.

Na sequência, Ezequiel cria uma cena de reversão intensificada trazendo juízo e punição. Nos versos 4 e 5, lê-se:

וְנָתַתִּי חַחִיִּים בְּלִחְיֶיךָ וְהִדְבַּקְתִּי דָגַת־יָאֲרִיךָ בְּקַשְׁקֻשְׁתֶּיךָ וְהַעֲלִיתִיךָ מִתּוֹךְ יָאֲרִיךָ וְאֵת כָּל־
דָּגַת יָאֲרִיךָ בְּקַשְׁקֻשְׁתֶּיךָ תִּדְבֹּק: וְנִטְשְׁתִּיךָ הַמִּדְבָּרָה אוֹתָךְ וְאֵת כָּל־דָּגַת יָאֲרִיךָ עַל־פְּנֵי
הַשָּׂדֶה תִּפּוֹל לֹא תִאָּסֵף וְלֹא תִקָּבֵץ לַחַיִּת הָאָרֶץ וְלַעוֹף הַשָּׁמַיִם נִתְּתִיךָ לְאֹכְלָהּ:

Mas eu porei anzóis em teus queixos e farei que os peixes dos teus rios se apeguem às tuas escamas; tirar-te-ei do meio dos teus rios, juntamente com todos os peixes dos teus rios que se apeguem às tuas escamas. Lançar-te-ei para o deserto, a ti e a todo peixe dos teus rios; sobre o campo aberto cairás; não serás recolhido, nem sepultado; aos animais da terra e às aves do céu te dei por pasto.

Repentinamente, o grande monstro, como qualquer outro peixe, é capturado, fazendo com que o mito poderoso desmorone. Além de não ser capaz de se defender, o poderoso animal se torna uma espécie de isca mortal para todos à sua volta. Ele é pego por anzóis e se transforma em um chamariz para que os peixes se apeguem às suas escamas.

O grande crocodilo, que antes se deitava tranquilamente no meio dos rios, agora é lançado no deserto. A criatura grandiosa é condenada e, para ilustrar que sua glória foi arruinada, retrata-se o esfacelamento de seu corpo por meio da ação das bestas da terra e das aves do céu.

Ao representar Faraó como um animal grandioso, poderoso e seguro, mas que tem seu destino subvertido, o oráculo satiriza a autoconfiança do Egito e de seu líder.

4.3 Imagens grotescas

Embora as imagens do reino animal transmitam a crítica profética aos alvos, nenhuma delas possui a pujança retórica das que serão examinadas a seguir.

De acordo com Frye (2014, p. 369), “A sátira requer, pelo menos, uma fantasia indicativa, um conteúdo que o leitor reconheça como grotesco [...]”. Em harmonia com essa característica essencial da sátira – o senso de grotesco e absurdo –, Jemielity (1992, p. 87) acrescenta que outra seria o conhecimento de “[...] anatomia ou fisiologia, pelo menos sexual e relacionada a excrementos”¹⁷².

Em várias situações, encontra-se nos profetas o emprego dessas figuras a fim de ridicularizar comportamentos ou opiniões. Os principais exemplos do uso de imagem sexual são: Isaías 1:21; 3:17; Jeremias 3:1-2, 9; 4:30; 5:7-8; 13:26-27; Ezequiel 16, 23; e Oseias 4:12, dentre outros¹⁷³. Imagens relacionadas a embriaguez, vômito e dejetos são menos frequentes, mas podem ser encontradas, por exemplo, em 1 Reis 18:26-28, Isaías 25:10-11, 28:1-13, Joel 1:5, Sofonias 1:12-13 e Malaquias 2:3.

¹⁷² “[...] *anatomy or physiology, at least sexual and excremental.*”

¹⁷³ A intenção não é exaurir a quantidade de exemplos desse tipo de emprego de imagem.

Essa categoria de imagens é designada a chocar, ofender e despertar vergonha na vítima¹⁷⁴. Assim, a vergonha normalmente associada à conduta sexual ilícita e à higiene inadequada são transferidas, metaforicamente, para qualquer prática que o profeta planeje condenar.

A vergonha está diretamente associada à assunção de um sistema de justiça divina. O sofrimento provocado pela vergonha serve de aviso a outros quanto às consequências da infidelidade. Nessa estrutura, a vergonha funciona como um julgamento sobre as transgressões.

O profeta, falando sempre em nome de Deus, direciona o abuso verbal violento sobre os transgressores e anuncia uma forma de juízo. Expondo os pecadores e tornando públicos seus pecados, a vergonha dos pecados se harmoniza com a vergonha da linguagem empregada.

A violência verbal dos profetas brota de sua relação com o *pathos* divino. As palavras dos profetas refletem uma explosão violenta de emoções. O emprego de linguagem emocional e imaginativa sublinha o estilo poético dos profetas. Longe de refletir um estado de harmonia e equilíbrio interno, os discursos proféticos são carregados de agitação, angústia e ira. Toda linguagem profética é intensa, pois é como se suas palavras tivessem vindo diretamente de Deus.

As imagens que ele emprega em seu discurso, de acordo com Heschel (2001, p. 8), não devem iluminar, mas devem queimar. Para Isaías, sua boca é uma espada aguda (Is 49:2). Seu tom, raramente doce, representa o tom divino. Suas palavras são golpes designados antes a chocar, e não edificar.

A profecia satírica, repleta do grotesco e do absurdo, exterioriza os sinais da miséria interior do transgressor. A percepção distinta do profeta destrói e distorce a visão da realidade complacente do transgressor em uma única imagem de absurdos morais.

4.3.1 Imagens de embriaguez, vômito e dejetos

Imagens associadas à excreção são ferramentas comuns nos discursos militantes dos profetas. No livro *Powers of Horror: an essay on abjection*, a filósofa e

psicanalista Julia Kristeva (1982, p. 108) observa: “Contrário ao que entra pela boca e nutre, o que sai do corpo, através de seus poros e aberturas [...], dá origem à abjeção”¹⁷⁵. Segundo ela (1982, p. 108-109), ao permanentemente expelir seus dejetos, o corpo paga o preço para se tornar limpo e puro fisicamente. Desse modo, o que sai do corpo é a sujeira.

Essa definição se harmoniza com as imagens empregadas pelos profetas com a adição de um detalhe: em alguns casos, é comum que as convenções de sujeira, além de serem definidas pela higiene, abarquem convenções religiosas (DOUGLAS, 2012, p. 19). Assim, a fim de chocar, os profetas evocam a imundície da ojeriza e a imundície da afronta a Deus.

Em Oseias, imagens difamatórias recorrentemente caracterizam “falsos” deuses que ludibriam os israelitas. Oseias parodia nomes de “falsos” deuses ao longo do livro apelidando-os de maneira irreverente e grotesca. Em Oseias 4:7, eles são metonimicamente cognominados קָלוֹן [*qālôn*; “vergonha”], e em Oseias 5:11 Efraim vai atrás do שָׂ [šāw; “esterco”]¹⁷⁶.

Curiosamente, Oseias também apresenta novos epítetos ao Deus de Israel. De acordo com Hans Walter Wolff (1974, p. xxv), as expressões empregadas por Oseias provavelmente se configuravam irreverentes à sua audiência. Elas refletem com mestria a relação de desprezo, desonra, descaso e ofensa de Israel para com seu Deus. Em Oseias 5:12, Deus é שֵׁשׁ [‘āš; “pus”] e רָקָב [*rāqāb*; “podridão”] para o povo.

O teor ofensivo dos termos de Oseias realça o grau da ofensa contra Deus. Além disso, realça o nível de sintonia entre o profeta e Deus. Tomado pelo *pathos*, o profeta transporta a ira e o desgosto divino às palavras.

4.3.1.1 1 Reis 18

Em 1 Reis 18, na história da contenda de Elias com os quatrocentos e cinquenta profetas de Baal no monte Carmelo, há um exemplo do emprego de uma imagem abjeta.

¹⁷⁵ “Contrary to what enters the mouth and nourishes, what goes out of the body, out of its pores and openings, [...] gives rise to abjection.”

¹⁷⁶ O significado de שָׂ é incerto. Contudo, o termo também pode ser encontrado em Isaías 28:10, 13, em que vários intérpretes o compreendem como uma expressão de linguagem sem nexo falada pelos líderes bêbados de Israel à medida que tropeçam em seu próprio vômito e excremento.

Esse episódio pressupõe um longo período de seca em Israel quando nenhuma gota caiu sobre a terra (1Rs 17:1). Quando esse período de prova divina estava praticamente completo e a economia de Israel beirava o colapso, Deus instruiu Elias a retornar e apresentar-se ao rei Acabe (1Rs 18:1-2). Outro pano de fundo desse capítulo é a realidade de uma perseguição generalizada aos profetas de Deus por Acabe e Jezabel, sua esposa (1Rs 18:2-4).

No episódio do Carmelo, ratifica-se a perspectiva distinta de Elias por meio das ironias dirigidas aos profetas de Baal. Construído na base de condições iguais (v. 23-24), o episódio retrata a tentativa de se comprovar quem era o Deus verdadeiro por intermédio do milagre da descida de fogo do céu (BAR-EFRAT, 2004, p. 110).

Os parceiros de Elias, no diálogo do Carmelo, são o povo e os profetas de Baal. Elias busca criar uma situação na qual gradativamente é requerido de todos os presentes uma decisão inequívoca. Essa situação opera como um convite aos espectadores a se apropriarem da perspectiva distinta do profeta.

Os diálogos com o povo acontecem em duas etapas: primeiro, o profeta faz uma acusação direta ao povo por meio de perguntas, mas não obtém resposta (v. 21); na sequência, o profeta sugere um desafio (v. 22-24a), e a este o povo responde de forma positiva.

Após o povo responder de forma positiva à proposta de Elias (v. 24b), este se dirige aos profetas de Baal diante da audiência de todo o povo permitindo que invocassem ao seu deus primeiro (v. 25). Assim, lê-se nos versos 26-28:

וַיִּקְחוּ אֶת־הַפָּר אֲשֶׁר־נָתַן לָהֶם וַיַּעֲשׂוּ וַיִּקְרְאוּ בְּשֵׁם־הַבַּעַל מִהַבְּקָר וְעַד־הַצִּהָרִים לֵאמֹר
הַבַּעַל עֲנֵנוּ וְאֵין קוֹל וְאֵין עֲנָה וַיִּפְסְחוּ עַל־הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר עָשָׂה: וַיְהִי בַצִּהָרִים וַיִּהְיֶה כֶּהֱם
אֵלֵיהֶם וַיֹּאמֶר קְרְאוּ בְּקוֹל־גָּדוֹל כִּי־אֱלֹהִים הוּא כִּי שִׁים וְכִי־שָׁיַג לוֹ וְכִי־דָרָךְ לוֹ אוֹלֵי יָשׁוּן
הוּא וַיִּקְרְאוּ בְּקוֹל גָּדוֹל וַיִּתְגַּדְּדוּ כְּמִשְׁפָּטָם בַּחֲרָבוֹת וּבְרִמָּחִים עַד־שִׁפְפֹּדֵם עָלֵיהֶם:

Tomaram o novilho que lhes fora dado, prepararam-no e invocaram o nome de Baal, desde a manhã até o meio-dia, dizendo: Ah! Baal, responde-nos! Porém não havia nenhuma voz que respondesse; e, manquejando, se movimentavam ao redor do altar que haviam feito. Ao meio-dia, Elias zombava deles, dizendo: Clamai em altas vozes, porque ele é deus; pode ser que esteja meditando, ou atendendo a necessidades, ou de viagem, ou a dormir e despertará. E eles clamavam em altas vozes e se retalhavam com facas e com lancetas, segundo o seu costume, até derramarem sangue.

Após se esgotarem durante uma manhã inteira buscando a resposta de Baal, nada é obtido. Dessa forma, os profetas de Baal começam a realizar uma espécie de dança. Nesse momento, no verso 26 é empregado o mesmo verbo direcionado ao povo anteriormente (v. 21): *pāsaḥ*¹⁷⁷. O efeito desse emprego é duplo: (1) satirizar os profetas de Baal, pois essa dança grotesca os revela impróprios para atuarem como sacerdotes do Deus de Israel; e (2) proporciona uma ligação entre o povo de Israel e os profetas de Baal, sublinhando que “coxear entre dois pensamentos” é, na verdade, uma postura baalista.

Diante dessa situação, Elias zomba dos profetas de Baal. Simon (1997, p. 182) é enfático ao afirmar que a forma verbal *וַיְהַתֵּל* [*wăyhatēl*; “zombava”] constitui um recurso da narrativa empregado para substituir um tom de voz irônico. Assim, o imperativo *קְרְאוּ בְקוֹל־* [*qir’û bēqôl-*; “clamar em altas vozes”] e a afirmação *גָּדוֹל כִּי־אֱלֹהִים הוּא* [*gādôl kî-’ēlōhîm hû*; “porque ele é Deus”] adquirem tons de deboche.

Além disso, a afirmação que aparece na sequência *כִּי שֵׁיחַ וְכִי־שִׁיג* [*kî śîaḥ wēkî-śîg*; “pode ser que esteja meditando, ou atendendo a necessidades”] usa duas palavras similares que, aplicadas juntas, significam “estar ocupado”. Contudo, de acordo com a etimologia, *שִׁיג* [*śîg*] pode significar tanto “ir embora” quanto “defecar” (HALOT, p. 1.319). A expressão poderia também implicar um humor sanitário.

Enquanto alguns estudiosos consideram essa interpretação como uma inferência incomum adotada por intérpretes que seguem a interpretação do Targum Jonathan, no qual se refere a *שִׁיג* como a necessidade de aliviar o ventre (SWEENEY, 2013a, p. 228). Outros, como Simon De Vries (2003, p. 229), afirmam: “[...] é tentador acompanhar alguns exegetas judeus ao considerarem o termo como um sarcasmo ardiloso e astuto significando ‘ocupado na privada’”¹⁷⁸.

O sentido de “ir embora” parece se adequar melhor ao contexto da palavra que se segue: *דֶּרֶךְ* [*derek*; “caminho”; “viagem”]. Contudo, a simples possibilidade de

¹⁷⁷ No primeiro diálogo, Elias acusa o povo de “coxear entre dois pensamentos” (v. 21), em outras palavras, entre duas deidades: Baal e o Deus de Israel. O verbo *פָּסַח* [*pāsaḥ*; “coxear”; “manquejar”] refere-se a uma espécie de andar desigual, talvez mancando. A ideia é de que o andar oscilante ilustrava sua situação espiritual indefinida. Contudo, a estranheza da imagem não é o único ponto de destaque da metáfora. De acordo com Walsh (1996, p. 245), além de algumas doenças ou deficiências serem vistas como sinal de desfavor divino no Antigo Israel, o verbo *pāsaḥ* aparece listado entre os defeitos desqualificadores daqueles que desejavam atuar como sacerdotes. Desse modo, enquanto o povo continuasse a *pāsaḥ*, seria visto impróprio como nação de sacerdotes. Por meio dessa acusação, Elias insiste em uma escolha distinta e exclusiva entre o Senhor e Baal.

¹⁷⁸ “It is tempting to go along with some Jewish exegetes in taking this as a racy, sly sarcasm meaning ‘busy at the privy’.”

a palavra ser aplicada ambigualmente, em um sentido grotesco de excreção, torna por si só a expressão irônica.

4.3.1.2 Isaías 28:1-13

Em Isaías 28:1-13, também se encontram imagens abjetas. O oráculo é composto de três partes: (1) um lamento por Efraim, que emprega a imagem de bêbados para recordar os últimos dias do reino do norte (v. 1-4); (2) um relato da presença de Deus com o remanescente do povo e seu potencial de renovação seguido de uma série de desastres que ocorre porque a liderança continua embriagada (v. 5-8); e (3) uma exortação ao aprendizado da verdade divina (WATTS, 2005, p. 429).

O oráculo se inicia (v. 1-4) denunciando a “soberba coroa dos bêbados de Efraim” (v. 1, 3). No verso 1, lê-se:

הוֹי עֵטָרַת גְּאוֹת שְׁכָרִי אֶפְרַיִם וְצִיץ נֶבֶל צְבִי תִפְאֶרְתּוֹ אֲשֶׁר עַל־רֹאשׁ גִּיא־שָׁמַיִם הָלוּמִי יֵינִן:

Ai da soberba coroa dos bêbados de Efraim e da flor caduca da sua gloriosa formosura que está sobre a parte alta do fertilíssimo vale dos vencidos do vinho!

Os bêbados mencionados nesse verso fazem parte da liderança de Samaria. Considerando que coroas eram usadas por pessoas de honra¹⁷⁹, os cabeças de Samaria estão sendo acusados.

Espera-se que a embriaguez de pessoas notórias seja criticada pelo profeta Isaías (ver 5:22). Contudo, há uma inesperada transição da expressão “bêbados de Efraim” para “flor caduca da sua gloriosa formosura”. A coroa na cabeça do vale é a cidade de Samaria, e na parte alta desse vale encontra-se a flor caduca da sua gloriosa formosura.

Essa metáfora ilustra a decadência da capital (CHILDS, 2001, p. 205). À semelhança de seus líderes, Samaria vive de sua soberba. No verso 3, a imagem é expandida apresentando sua glória desvanecendo.

¹⁷⁹ Na Bíblia Hebraica, encontra-se menção de coroas sendo utilizadas por reis (2Sm 12:30), sumos sacerdotes (Zc 6:11, 14), pessoas no casamento (Ez 16:12) e pessoas de honra (Jó 19:9).

A partir do verso 5, a definição da audiência específica do oráculo se torna turva, pois subitamente são dirigidas palavras aos habitantes de Jerusalém.

De acordo com Oswalt (1986, p. 506), embora pareça que Isaías 28:1-13 se refira a Efraim, não há como afirmar com precisão. Ainda que Jerusalém não seja mencionada até o verso 14, muitos consideram que a partir do verso 7 o alvo não seria mais Efraim, mas sim Jerusalém.

A expressão “naquele dia”, no verso 5, transforma a atmosfera do oráculo. Esse marcador temporal, referindo-se ao período em que as profecias se cumprirão¹⁸⁰, introduz o tema de um remanescente do seu povo.

A partir do verso 5, a imagem da coroa permanece não mais associada à embriaguez, mas ao próprio Deus. Ele seria a coroa de glória para o restante do seu povo. Considerando que Judá é o público-alvo de Isaías, pode-se afirmar que: (1) Deus odeia o orgulho e líderes incompetentes; (2) Deus pune líderes incompetentes; e (3) Deus é a fonte de força e justiça para seu povo (SMITH, 2007, p. 477-478).

O propósito principal da exposição de Samaria parece não se relacionar à apresentação de uma mensagem específica ao reino do norte, pois o seu objetivo é a comparação. O oráculo é direcionado a Jerusalém, e a situação de Samaria é incluída nesse trecho unicamente para expor o destino de Jerusalém.

O profeta conquista sua audiência criticando e expondo conclusões contra as quais provavelmente nenhum habitante de Judá se oporia. Mas, expondo realidade de Samaria, na verdade o profeta desguarnece sua audiência em Jerusalém. Ele está pronto para construir a analogia entre a situação passada de Samaria e a conjuntura atual de Jerusalém.

No ponto de transição, percebe-se que o remanescente do povo age igual a Samaria ou pior do que ela. No verso 7, lê-se:

וְגַם-אֵלֶּה בֵּינָם וּבִשְׁכָּר תַּעֲוֶה וְנִבְיָא שָׁגוּ בְשִׁכָּר וְנִבְלְעוּ מִן-הַיַּיִן תַּעֲוֶה מִן-הַשֹּׁכֵר שָׁגוּ
בְּרָאָה פָקוּ פְּלִילִיָּה:

Mas também estes cambaleiam por causa do vinho e não podem ter-se em pé por causa da bebida forte; o sacerdote e o profeta cambaleiam por causa da bebida forte, são vencidos pelo vinho, não podem ter-se em pé por causa da bebida forte; erram na visão, tropeçam no juízo.

¹⁸⁰ Algumas vezes com significância escatológica (Is 2:11, 12, 20; 4:2; 19:19, 23; 24:21; 25:9).

De acordo com Levítico 10:8-10, os sacerdotes não deveriam beber vinho. Contudo, os sacerdotes e profetas de Judá permitiam que o vinho¹⁸¹ fosse consumido sem constrangimento.

Os resultados dessa atitude são confusão física e mental. Eles cambaleavam de um lado para o outro e tomavam decisões ruins quanto à justiça. Literalmente, de acordo com o verso, “erram na visão, tropeçam no juízo”. Segundo Smith (2007, p. 479-480), esses dois termos podem ser interpretados em referência a visões proféticas falsas e decisões legais insatisfatórias. Embora mantivessem suas funções na sociedade, esses homens eram rejeitados por Deus.

Por fim, no verso 8 se lê:

כִּי כָל־שִׁלְחָנֹת מְלֹאֹוּ קִיא צֹאָה בְּלִי מָקוֹם:

Porque todas as suas mesas estão cheias de vômito, e não há lugar sem imundícia.

O resultado pútrido e repugnante dessa embriaguez é ilustrado por meio da imagem de uma mesa coberta de קִיא [qî'; “vômito”] e צֹאָה [šō'â; “excremento”]. Dificilmente essa seria a imagem de uma mesa na qual alguém desejasse fazer uma refeição, e, em consequência, dificilmente esses seriam líderes que qualquer um gostaria de seguir. O alimento espiritual que esses líderes tinham a oferecer é comparado a fezes e vômito.

No verso 9, por meio de uma pergunta retórica, destaca-se a incompetência da liderança. Apenas bebês recém-nascidos poderiam ser orientados por esses líderes. Essa afirmação é uma tentativa do profeta de ombrear a fala de sacerdotes e profetas bêbados com o balbuciar de uma criança em tenra idade. Isaías zomba dessa mensagem ineficaz por meio do jogo de palavras monossilábico e repetitivo (v. 10).

Ironicamente, o oráculo não tem a finalidade de persuadir Judá a não incorrer no mesmo erro que Samaria, pois sua situação já é pior do que a de Samaria. A primeira intenção é sublinhar que a moralidade de Jerusalém não é elevada, e a segunda, apresentar as consequências dessa atitude desastrosa convocando o povo a voltar e ouvir a palavra do Senhor (v. 14).

¹⁸¹ Mencionado cinco vezes nesse verso (Is 28:7).

Na forma como a profecia foi escrita, o leitor posterior é acautelado a não cair no mesmo erro de alguns habitantes de Jerusalém, de se acharem superiores aos outros e, com isso, não enxergarem sua própria falha.

Observa-se que o profeta, possuidor de uma percepção privilegiada, joga com a perspectiva dos habitantes de Jerusalém. Ele condena Samaria e adquire simpatia do povo de Judá. Porém, na sequência, ironicamente explicita a realidade grotesca de Jerusalém por meio de imagens absurdas que chocam sua audiência.

4.3.1.3 Joel 1:5 e Sofonias 1:12-13

Em Joel 1:5, lê-se:

הַקִּיצוּ שׁוֹכְרִים וְבָכוּ וְהִלְלוּ כָּל־שְׂתֵי יַיִן עַל־עֵסִים כִּי נִכְרַת מִפִּיכֶם:

Ébrios, despertai-vos e chorai; uivai todos os que bebei vinho, por causa do mosto, porque está ele tirado da vossa boca.

Nos versos iniciais do livro, o profeta descreve invasões estrangeiras como pragas de gafanhotos ininterruptas. Essa imagem ecoa as maldições da aliança em Deuteronômio 28:38. Em Deuteronômio, a invasão de gafanhotos é literal. O povo foi alertado de que, como castigo da desobediência, lançaria muita semente no campo, mas colheria pouco porque os gafanhotos a consumiriam. Em Joel, a imagem da invasão literal de gafanhotos é emprestada para descrever outra maldição da aliança: as invasões estrangeiras.

De acordo com Sweeney (2000, p. 156-157), o tom é de zombaria. Essas pessoas, extremamente preocupadas com o vinho¹⁸², não percebem o que está acontecendo consigo. Assim, por meio de uma série de imperativos, são convocadas a despertar, chorar e uivar.

A imagem de bêbados sugere pessoas autoindulgentes e despreocupadas com as questões divinas. Embora Joel tenha enxergado os gafanhotos como uma exortação, a imagem do vinho sendo tirado da boca sugere um ato abrupto e

¹⁸² Dos Profetas Menores, também se encontram referências recorrentes ao vinho e à embriaguez em Oseias. Em Oseias 7:14, Deus se refere a Israel como aqueles que se ajuntam para comer e beber vinho, mas se rebelam contra ele. E, em Oseias 10, Israel é descrita como uma vinha luxuriante.

violento (GARRETT, 2007, p. 317). A imagem é de uma pessoa levando o copo à boca, e, de repente, alguém o arranca de sua mão.

A caracterização da audiência do profeta como bêbados cegos e ignorantes também aparece em Sofonias 1:12-13. Nessa perícopa, lê-se:

וְהָיָה בְּעֵת הַהִיא אֶחָפֶז אֶת־יְרוּשָׁלַם בְּגֵרוֹת וּפְקֻדָּתִי עַל־הָאֲנָשִׁים הַקָּפְאִים עַל־שִׁמְרֵיהֶם
הָאֲמָרִים בְּלִבָּבָם לֹא־יִיטִיב יְהוָה וְלֹא יִרְעֶ: וְהָיָה חֵילָם לְמִשְׁפָּה וּבְתֵיכֶם לְשִׁמְמָה וּבְנוֹ
בָּתִּים וְלֹא יֵשְׁבוּ וְנָטְעוּ כְרָמִים וְלֹא יִשְׁתּוּ אֶת־יַיִנָם:

Naquele tempo, esquadrinharei a Jerusalém com lanternas e castigarei os homens que estão apegados à borra do vinho e dizem no seu coração: O Senhor não faz bem, nem faz mal. Por isso, serão saqueados os seus bens e assoladas as suas casas; e edificarão casas, mas não habitarão nelas, plantarão vinhas, porém não lhes beberão vinho.

Na descrição do processo de produção do vinho, ao vinho novo é permitido que permaneça sobre o sedimento das uvas o tempo suficiente para firmar sua cor e ganhar corpo. Em seguida, é separado antes de se tornar muito grosso e xaroposo.

Berlin (2008, p. 87-88) sugere que o verbo incomum קָפְאִים [*qōp'im*; “apegar”, “solidificar”] aponta para a imagem de um vinho que permaneceu tempo demais sobre suas borras e engrossou excessivamente. Ou seja, as pessoas ficaram atoladas, como em um lamaçal, na bebida e no estilo de vida indulgente. A imagem captura a decadência e a estagnação do povo.

A imagem de Sofonias ecoa a de Jeremias 48, no oráculo contra Moabe. O mesmo termo para borra [שֶׁמֶר; *šemer*], em Jeremias 48, é utilizado em Sofonias. Contudo, em Jeremias o vinho é deixado sem nenhuma perturbação. Ele não é retirado cedo demais, de modo que seu sabor tenha se estabelecido. Por outro lado, a imagem de Sofonias é de um vinho que permaneceu intocado por muito tempo. Em outras palavras, como vinho, a situação de Israel é pior do que de Moabe. Moabe tem seu sabor, já os homens de Israel de nada servem.

A declaração divina final outra vez dialoga com as maldições de Deuteronômio 28. Eles construiriam casas, mas não morariam nelas (Dt 28:30). Plantariam vinhas, mas não beberiam do vinho (Dt 28:30,39). Segundo Sweeney (2000, p. 508), “[...] a ironia da situação é clara pelo fato de que YHWH provoca

juízo contra os ricos bêbados infiéis que perderão sua casa e seu vinho porque acreditam que YHWH é impotente”¹⁸³.

4.3.1.4 Malaquias 2:3

Considerando que aquele que procura se apresentar adequadamente em qualquer situação deve se distanciar desse tipo de matéria, em Malaquias 2:3 se lê uma mensagem direcionada aos sacerdotes de Israel:

הִנְנִי גֹעַר לָכֶם אֶת־הַזֶּרַע וְזִרְיתִי פָרֵשׁ עַל־פְּנֵיכֶם פָּרֵשׁ חֲגִיכֶם וְנִשָּׂא אֶתְכֶם אֵלָיו:

Eis que reprovarei a descendência, atirarei excremento ao vosso rosto, excremento dos vossos sacrifícios, e para junto deste sereis levados.

A referência ao excremento na face dos sacerdotes é uma expressão metafórica de sua inadequação para servir no altar de Deus (SWEENEY, 2000, p. 730).

A palavra פָּרֵשׁ [*pereš*; “entranhas”, “excremento”], enfatizada aqui por sua repetição, pode significar tanto os resíduos corporais quanto as tripas que poluíam a área próxima ao local onde os animais eram sacrificados. Em outras instâncias, o termo é empregado para as entranhas do novilho oferecido na consagração de Arão e seus filhos ao sacerdócio (TAYLOR; CLENDENEN, 2004, p. 291).

Para assegurar a pureza do sacrifício, as vísceras dos animais deveriam ser retiradas antes de serem eles trazidos ao altar¹⁸⁴. As entranhas do animal deveriam ser levadas para fora do acampamento, pois eram consideradas imundície. Se permanecessem no acampamento, contaminariam o lugar de habitação de Deus com seu povo¹⁸⁵. De acordo com Êxodo 29:14 e Levítico 8:17, o excremento, a pele e outras partes deveriam ser queimados fora do arraial.

Assim, a declaração de Oseias retrata uma imagem perturbante de imundície para transmitir a falha dos sacerdotes em honrar a Deus adequadamente por meio

¹⁸³ “The irony of the situation is clear in that – YHWH brings about judgment against wealthy infidel drunks who will lose their homes and wine because they believe YHWH to be impotent.”

¹⁸⁴ Cf. Êxodo 29:14; Levítico 4:11; 8:17; 16:27; Números 19:5.

¹⁸⁵ Cf. Levítico 10:4-5; 13:46; 24:14; Números 5:3; Deuteronômio 23:10.

de suas atividades no templo. Aqueles que deveriam ser os primeiros a prezar pela pureza associada às tarefas do templo se contaminariam por meio da ação divinas de lançar-lhes excremento.

A declaração final do profeta indica que, da mesma forma que os sacerdotes deveriam carregar as entranhas dos animais do sacrifício para fora do arraial, Deus levaria esses sacerdotes, juntamente com o excremento, para fora do acampamento. Ironicamente, por não cuidarem com a pureza do templo, contaminando-o com a imundície dos sacrifícios, eles seriam tratados da mesma forma que as próprias impurezas.

4.3.2 Imagens pornográficas¹⁸⁶

4.3.2.1 Ezequiel 16

Nesta profecia, que é a mais longa de Ezequiel, encontra-se um exemplo do emprego de imagens sexuais com a intenção de chocar a audiência. Essa unidade literária¹⁸⁷, com 63 versos, exhibe a representação da história de Israel desde suas origens remotas, passando pela sua libertação do Egito, triunfo como nação, e culminando com sua destruição pela Babilônia.

¹⁸⁶ T. Drorah Setel (1985, p. 86-95) foi a primeira estudiosa a categorizar as descrições proféticas de retaliação sexual de um marido contra sua mulher infiel como “pornografia”. Setel se baseou na definição feita por Andrea Dworkin, que considera pornografia como a representação da sexualidade feminina como negativa, a descrição da mulher sendo publicamente envergonhada e a caracterização da sexualidade feminina como um objeto de controle e possessão masculinos. Embora diversos estudos, como os de Brenner e van Dijk-Hemmes (1993), Kalmanofsky (2011) e Exum (2015) adotem a nomenclatura de “pornografia” para esses textos proféticos, vale mencionar a crítica de Carroll (1995) a essa categorização. Carroll também emprega o termo “pornográfico”, mas rejeita a definição de Dworkin. Para ele, a definição de Dworkin está limitada à ideologia feminista e não reflete a abrangência do termo pornografia. Segundo Carroll (1995, p. 281-282), ao adotar essa definição o intérprete estaria limitando o texto a uma única possibilidade ideológica. A intenção desta pesquisa não envolve discutir o caráter ético das metáforas empregadas pelos profetas. Para mais detalhes sobre o aspecto ético dessas metáforas, recomenda-se o artigo intitulado: *The ethics of biblical violence against women* (1995, p. 248-271), de J. Cheryl Exum. Também, no artigo *Feminist Interpretation of the Prophets*, Maier (2016) apresenta um histórico atualizado do debate sobre a categorização de pornografia nos profetas.

¹⁸⁷ A grande maioria dos estudiosos considera esse capítulo como uma unidade devido à expressão inicial do oráculo que marca o texto: “Veio a mim, a palavra do Senhor, dizendo”. A mesma expressão ocorre somente em 17:1. Além disso, vários paralelos temáticos e sintáticos assinalam uma unidade coesa no capítulo.

Na representação de Ezequiel, o flerte contínuo de Israel com poderes e divindades dos povos inimigos – aproximadamente um milênio de “prostituição” com egípcios, filisteus, assírios e caldeus – é a característica mais proeminente. Na história do casamento entre Deus e Israel, a “Cinderela” resgatada repetidamente trai seu “príncipe” e prova não ser melhor do que suas irmãs malvadas.

A profecia está dividida da seguinte maneira: após o comando para denunciar Jerusalém por suas abominações (v. 2), encontra-se a imagem de uma adúltera ninfomaníaca (v. 3-43); na sequência, lê-se sobre a desagradável comparação entre Jerusalém e suas irmãs Sodoma e Samaria (v. 44-58); por fim, nos versos 59 a 63, conclui-se predizendo a mortificação de Jerusalém (GREENBERG, 1983, p. 292). Cada divisão termina com uma sentença introduzida pela fórmula “Assim diz o Senhor Deus”.

Logo no início (v. 3), é lembrada a origem de Jerusalém em uma espécie de insulto etnográfico:

וְאָמַרְתָּ כֹּה־אָמַר אֱלֹהֵי יְהוָה לִירוּשָׁלַם מְלֻחָתָךְ וּמִלְדֻתָךְ מֵאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי אָבִיךָ הָאֱמֹרִי וְאִמְךָ הַחִתִּית:

E dize: Assim diz o Senhor Deus a Jerusalém: A tua origem e o teu nascimento procedem da terra dos cananeus; teu pai era amorreu, e tua mãe, heteia.

A escolha de associar Israel com a “terra dos cananeus”, e não com a “terra de Canaã”, ocorre para desafiar as percepções populares das tradições sagradas de Israel. Nelas, a origem da nação é associada ao chamado de Abraão de Ur dos caldeus e ao êxodo do Egito.

Contudo, Jerusalém tem os pais errados. Ela é filha de um pai amorreu e de uma mãe heteia. De maneira mais precisa, a raiz da cidade é jebusita, e não amorita nem hitita¹⁸⁸. Contudo, a intenção de Ezequiel não é ser preciso quanto à etnografia. Suas intenções são retóricas, e o propósito é causar polêmica.

Junto aos canaanitas, que ocuparam a planície sudoeste da Palestina, os amoritas e os hititas eram os habitantes mais importantes da região pré-conquista de Canaã¹⁸⁹ (BLOCK, 1997, p. 475).

¹⁸⁸ Cf. Josué 18:28; Juízes 19:10-11; 2 Samuel 24:18-25; 1 Crônicas 11:4-5.

¹⁸⁹ Em Êxodo 3:8, 17 e Deuteronômio 7:1, outros quatro são apresentados.

Pelo fato de canaanitas, amoritas e hititas serem identificados como inimigos de Israel, o uso de Ezequiel se torna ainda mais curioso. O profeta anuncia que, contrariando a tradição acalentada, as raízes espirituais de Jerusalém não derivam dos antepassados piedosos Abraão e Sara, mas dos povos idólatras que os filhos de Israel tinham sido encarregados de expulsar da terra¹⁹⁰.

Ironicamente, no fim do oráculo Jerusalém somente é salva com suas irmãs Samaria e Sodoma. As duas, consideradas como motivo de vergonha, no fim são “mais justas” (v. 52) do que Jerusalém. Jerusalém só voltará às suas origens quando suas irmãs tornarem às delas. No verso 55, lê-se:

וְאַחֲרָיֶיךָ סֹדֶם וּבְנוֹתֶיהָ תִּשְׁבְּןָה לְקִדְמָתָן וְשָׁמְרוֹן וּבְנוֹתֶיהָ תִּשְׁבְּןָה לְקִדְמָתָן וְאַתָּה וּבְנוֹתֶיךָ תִּשְׁבְּינָה לְקִדְמָתָן:

Quando tuas irmãs, Sodoma e suas filhas, tornarem ao seu primeiro estado, e Samaria e suas filhas tornarem ao seu, também tu e tuas filhas tornareis ao vosso primeiro estado.

Isso aconteceria para que Israel se lembrasse, se envergonhasse e nunca mais falasse soberbamente (v. 63). Porém, de que Israel deveria se lembrar? O fato de todo o oráculo do capítulo 16 estar enraizado na ideia básica de uma aliança entre Deus e Israel é importante para se compreender o problema do esquecimento de Israel. Essa aliança é ilustrada por meio da imagem de um relacionamento entre um marido e sua mulher¹⁹¹.

Nos versos 3 a 8, lê-se sobre um bebê que é salvo por Deus. A narrativa move-se em episódios vívidos desde o nascimento até à exposição da menina. Deus cuida dela e permite que ela cresça em segurança até se tornar madura para se casar. Abandonada por seus pais naturais, ela é salva por um resgatador divino gracioso que entra em aliança com ela. Essa aliança é ilustrada pelo ato matrimonial simbólico convencional de cobrir a mulher com o manto (v. 8)¹⁹².

Na sequência, nos versos 9 a 14, lê-se sobre sua beleza. A menina é vestida com roupas bordadas (v. 10), adornada com enfeites (v. 11) e ornada com ouro e

¹⁹⁰ Cf. Deuteronômio 7:1-5.

¹⁹¹ A figura de um marido apaixonado e ciumento aparece associada a Deus desde o Pentateuco: Êxodo 20:5; 34:14; Deuteronômio 5:9; 6:15.

¹⁹² O mesmo tipo de ato simbólico convencional pode ser encontrado no livro de Rute, quando Boaz a cobre com seu manto (Rute 3:9).

prata (v. 12). Por conta de toda a glória que o resgatador divino lhe concede, sua formosura era tão grande, que sua fama corre entre as nações (v. 14).

Contudo, no verso 15 a história sofre uma transição. A nudez de Jerusalém, antes associada ao abandono de uma criança sem culpa alguma, agora aparece relacionada à figura de uma mulher adúltera que se torna prostituta e abandona seu marido. As memórias divinas, antes ligadas à ingenuidade da menina, agora se transformam em uma descrição da carreira de uma prostituta por meio do assombro sarcástico em relação à qualidade, extensão e ultraje de seus excessos.

Lê-se nos versos 15 a 19 que essa mulher expende todos os seus ornamentos em fornicção. Tendo confiado em sua formosura, aquela que antes era do seu marido agora se oferece a todo que passa (v. 15). A expressão לוֹיֵהָי [lô-yehî; “para seres dele”], no final do verso 15, contrasta diretamente com o verso 8, em que o resgatador a cobre e faz aliança com ela e diz: וַתֵּהִי לִי [wathiyî lî; “e passaste a ser minha”]. A mulher toma joias, enfeites e vestes presenteados pelo marido e faz estátuas de homens para se prostituir com elas (v. 17). Além disso, sacrifica seus filhos às imagens (v. 20-22), esquecendo-se da vulnerabilidade de sua situação original.

Uma das palavras-chave do capítulo é o termo זָנָה [zānā; “fornicar”; “prostituir”]. Ocorrendo 21 vezes no capítulo com seus derivativos, ela descreve o crescente das ofensas hediondas de Jerusalém (GREENBERG, 1983, p. 296). Após o verso 23, o uso desse termo adquire uma gradação negativa. De acordo com Allen (1998, p. 240), observa-se, por meio da utilização desse termo, que “Jerusalém vai de mal a pior”¹⁹³. É como se, por intermédio das ações associadas ao uso do termo, Ezequiel indicasse que fornicção com ídolos era muito pouco, então decidiu sacrificar os filhos. Ídolos não foram suficientes, logo ela quis estender sua prostituição aos povos vizinhos, ainda assim sem obter satisfação. Uma impressão de ninfomania emerge nessa descrição (ALLEN, 1998, p. 240).

É exatamente nesse ponto do capítulo (v. 23-29) que a imagem chocante da prostituição de Jerusalém se fortalece. Nos versos 25 e 26, lê-se:

¹⁹³ “Jerusalem goes from bad to worse.”

לִּרְאֹשׁ דֶּרֶךְ בְּנֵית רְמָתָה וּתְמַעְבִּי אֶת־יָפִיָּה וּתְפַשְׂקִי אֶת־רִגְלֶיהָ לְכָל־עוֹבֵר וּתְרַבִּי אֶת־
תִּנְתֻּמָּהּ וּתְזַנִּי אֶל־בְּנֵי־מִצְרַיִם שְׂכֵנֶיהָ גְדֹלֵי בָשָׂר וּתְרַבִּי אֶת־תִּנְתֻּמָּהּ לְהַכְעִיסָנִי:

A cada canto do caminho, edificaste o teu altar, e profanaste a tua formosura, e abriste as pernas a todo que passava, e multiplicaste as tuas prostituições. Também te prostituíste com os filhos do Egito, teus vizinhos de grandes membros, e multiplicaste tua prostituição, para me provocares à ira.

Jerusalém é insaciável. Sua lascívia alcança níveis tão altos, que até as filhas dos filisteus se envergonham (v. 27). Mas o grau de devassidão ainda não alcançou seu ápice. O verso 31 finda com uma afirmação absurda e prepara o leitor para o que se segue. Jerusalém não é uma prostituta comum, pois ela despreza o pagamento. Lê-se nos versos 32 a 34 que, ao invés de receber o pagamento, é Jerusalém quem dá presentes aos seus amantes para que venham adulterar com ela.

Deus anuncia seu juízo a Jerusalém. De acordo com o verso 36, “por se ter exagerado a sua lascívia” [יַעַן הִשְׁפֵּךְ נְחֻשְׁתָּהּ; *ya'an hišāpēk nēhūštēk*]¹⁹⁴, ela seria envergonhada. Segundo Greenberg (1983, p. 285-286), essa seria “[...] a mais antiga instância do que veio a ser considerado o tema recorrente de hipersexualidade na literatura erótica”¹⁹⁵.

A nudez, antes coberta por Deus ao encontrá-la como uma criança vulnerável, agora é exposta por meio de uma convocação divina aos amantes da mulher (v. 37).

Essa filha de mãe hitita é igual a sua mãe. Jerusalém se torna objeto de opróbrio. É indicado que todos diriam contra ela: “Tal mãe, tal filha” (v. 44). E, além disso, da mesma forma que usou de provérbio e escárnio contra Sodoma e Samaria, agora sofreria com opróbrio e desprezo (v. 56-57).

Jerusalém choca as mulheres filisteias e os povos ao redor em maior escala que suas irmãs Sodoma e Samaria (v. 44-55). O insulto etnográfico que dá início ao relato relacionando Jerusalém com os cananeus, amorreus e hititas adquire

¹⁹⁴ Outra possibilidade é que essa expressão signifique, literalmente, “por ter despejado seus líquidos”, uma referência ao gotejamento genital produzido na excitação sexual. Essa interpretação origina-se de: (1) *šāpak* [שָׁפַךְ] também significa “derramar”; (2) Ezequiel 16:36 estabelecer um paralelo entre *nēhōšēt* [נְחֻשֶׁת] com *erwā* [עֲרוּהָ], que significa “nudez”, ou “órgão genital” (HALOT, p. 691, 882); e (3) *nēhōšēt* possivelmente ser um cognato do Acadiano *naḥšātu*, “fluxo genital” (HALOT, p. 691; GREENBERG, 1983, p. 285).

¹⁹⁵ “[...] the earliest instance of what became a motif of hypersexuality in erotic literature.”

contornos mais irônicos, pois no final Jerusalém prova ser moralmente inferior a todos eles.

Adotando a postura de um estranho, um crítico social, Ezequiel se distancia de seu povo. De acordo com Block (1997, p. 462), “[...] com uma inversão irônica devastadora, ele argumenta que os pecados presentes de Israel são simplesmente uma continuação dos pecados do passado”¹⁹⁶.

Tendo acesso implícito aos processos internos de Jerusalém, Ezequiel indica sua falta de memória (v. 43). Jerusalém não se lembra do que Deus fez por ela nem da aliança. Consequentemente, sofrerá com as maldições dessa mesma aliança.

A utilização de imagens sexuais explícitas carregadas de exagero serve para gerar efeito irônico ao texto. Ezequiel choca e escandaliza a audiência com descrições pornográficas. Somado a isso, técnicas de repetição, intensificação e inversão são constatadas, as quais também aparecem amparando os princípios gerais de aplicação da ironia militante no discurso profético.

4.3.2.2 O abuso sexual

Embora a caracterização final do comportamento sexual dos personagens impressione a audiência pela soma dos elementos literários, a imagem do abuso sexual provocado por Deus é uma das mais brutais e perturbantes.

Jeremias 2-3 e 13, Ezequiel 16 e 23 e Oseias 2 apresentam a personificação feminina do povo de Israel (ou de Samaria e Jerusalém) como uma esposa adúltera de Deus. A infidelidade do povo é sexualmente projetada na imagem de uma mulher. O pecado é descrito como um apetite sexual feminino insaciável. Como consequência, a mulher é punida por seu pecado da forma mais degradante possível: violência sexual (EXUM, 2015, p. 121).

A descrição é composta pela imagem de uma mulher traindo seu esposo seguida da reação de ira do marido. Com terminologia sexual explícita, são detalhadas as predileções da esposa infiel e as punições provocadas pelo marido. Nesses textos, a nudez dela é exposta publicamente, ela é envergonhada e, muitas vezes, seu corpo é violado.

¹⁹⁶ “With a devastating ironic inversion he argues that the sins of Israel’s present are simply a continuation of the sins of her past.”

Cidades ou nações estrangeiras também são personificadas como mulheres abusadas sexualmente: Nínive é abusada em Naum 3:5-6, Babilônia é abusada em Isaías 47:1-3 (cf. 23:13-18) e Edom é abusada em Lamentações 4:21-22. Nesses casos, a mulher acusada normalmente não é esposa de Deus. Em alguns casos, a mulher é culpada por seduzir o povo de Deus (descrito como um homem), e por isso é violada. Em outros, há uma feminização dos inimigos de Israel. Assim, a punição do abuso sexual é descrita como humilhação vingativa.

Nas metáforas de abuso sexual, Deus pune a infidelidade de duas formas: direta ou indireta – por intermédio de agentes humanos. Em Jeremias 13:22, ao descrever a situação de humilhação que Judá sofreria, lê-se:

וְכִי תֹאמַרְי בְּלִבְבְּךָ מִדּוּעַ קָרָאֲנִי אֵלֶּה בְּרַב עֲוֹנֶךָ נִגְלִי שׁוּלַיִךְ נִחְמָסִי עֲקֵבֶיךָ:

Quando disseres contigo mesmo: Por que me sobrevieram estas coisas? Então, sabe que pela multidão das tuas maldades se levantaram as tuas fraldas, e os teus calcanhares sofreram violência.

O termo שׁוּלַיִךְ [*šûlayik*; “tuas saias”] funciona como um eufemismo para o que está debaixo das saias, isso porque o substantivo *šûl* [שׁוּל] também pode significar a região púbica de uma mulher (HALOT, p. 1.442). Além disso, o verbo que antecede *šûlayik*, no verso 22, é גָּלָה [*gālā*], que pode significar “expor”.

A expressão נִחְמָסִי עֲקֵבֶיךָ [*nehmēsû ‘āqibāyik*; “teus calcanhares”] figura como outro eufemismo (LUNDBOM, 2008, p. 686). O substantivo עֲקֵב [*‘āqēb*; “calcanhar”], tal qual רַגְלִים [*raglayim*; “pés”, “pernas”], pode se referir à genitália¹⁹⁷.

A descrição continua no verso 26:

וְגַם־אֲנִי חֲשַׁפְתִּי שׁוּלַיִךְ עַל־פָּנֶיךָ וְנִרְאָה קְלוֹנֶךָ:

Assim, também levantarei as tuas fraldas sobre o teu rosto; e aparecerão as tuas vergonhas.

Esse verso dialoga diretamente com Naum 3:5. Ambos apresentam a expressão “levantarei as tuas fraldas sobre o teu rosto” חֲשַׁפְתִּי שׁוּלַיִךְ עַל־פָּנֶיךָ [*hāšaftî*

¹⁹⁷ Cf. Deuteronômio 28:57; Isaías 6:2; 7:20.

šûlayik ‘*al-pānāyik*] com uma única distinção: em Jeremias, o verbo para “expor” é [חָשַׁף; *hāśaf*], enquanto em Naum é empregado o mesmo verbo de Jeremias 13:22, *gālā* [גָּלָה; “expor”]. Em Jeremias 13:26, Deus despe essa mulher infiel tal qual a Babilônia é despida em Isaías 47:2. Enquanto em Isaías a palavra para se referir às vergonhas é *‘erwā* – a mesma palavra de Ezequiel 16:36 –, Jeremias emprega קָלֹן [*qālôn*; “vergonha”].

Mesmo que em Ezequiel 16:35-38 seja Deus quem descobre as vergonhas de Jerusalém para que todos vejam, e em Ezequiel 23:9-10, 26-29 ele utilize agentes humanos para cumprirem essa tarefa, as terminologias do abuso sexual na retórica profética dialogam.

Discorrendo sobre Jeremias 13, Stulman (2005, p. 138) oferece um lampejo sobre um dos elos das descrições de abuso nos profetas. Segundo ele, o poeta retrata a imagem da violência e do pânico causado por invasões militares. A cidade, indefensável diante dos inimigos, é invadida agressivamente.

Após investigar a relação entre as maldições dos tratados do Antigo Oriente Médio e os textos proféticos, Delbert R. Hillers (1964, p. 1-11, 80-89) sugere que as imagens de julgamento dos oráculos proféticos são originadas desses tratados. De todos os tipos de maldições da aliança examinados por Hillers, três merecem destaque: (1) a cidade ou nação se tornaria uma prostituta; (2) a cidade ou nação seria despida como uma prostituta; (3) esposas seriam abusadas¹⁹⁸. Hillers (1964, p. 59-60) observou a conexão da segunda maldição com: Isaías 3:17; 47:1-4; Jeremias 13:22, 26; Ezequiel 16:37-38; 23:10, 29; Oseias 2:2-3, 9-10; e Naum 3:5.

Desse modo, a fonte das metáforas de julgamento divino envolvendo abuso e prostituição parece serem as maldições de alianças no Antigo Oriente Médio. Em uma sociedade patriarcal, mulheres eram consideradas como parte dos espólios de guerra (MAGDALENE, 1995, p. 347). Nesse contexto de sociedade, a imagem de

¹⁹⁸ As outras maldições são: (1) o louvor do povo cessaria; (2) a mó não moeria mais; (3) uma enchente viria sobre a terra; (4) a água ficaria contaminada; (5) fome viria sobre a terra e haveria canibalismo; (6) o comportamento dos animais mudaria e eles iriam habitar onde a nação estava; (7) animais selvagens atacariam a terra; (8) armas seriam quebradas; (9) guerreiros seriam feminizados; (10) homens seriam pegos como pássaros em armadilhas; (11) doenças incuráveis viriam sobre o povo; (12) cadáveres não seriam enterrados, mas devorados; (13) o cetro do governante seria quebrado; (14) as mulheres não encontrariam homens; e (15) o leite das mulheres que amamentavam secaria. De acordo com F. Rachel Magdalene (1995, p. 344), todas essas maldições possuem seus paralelos na Bíblia Hebraica. Além disso, a Bíblia Hebraica adiciona mais outros dois sem paralelos no Antigo Oriente Médio: (1) a nação se tornaria como Sodoma e Gomorra; e (2) a terra seria arruinada (HILLERS, 1964, p. 43-79).

exposição e abuso da nação que quebra a aliança é uma resposta apropriada à nação que invade. As imagens de uma nação que invade outra cidade e a domina – inclusive suas mulheres – são realistas para uma audiência familiarizada com as maldições das alianças. O contexto das maldições da aliança agrega teor provocativo às imagens empregadas pelos profetas para criticar a conduta do povo.

De acordo com Jon L. Berquist (2002, p. 3):

Corpos são mais do que anatomia. Em sociedades humanas, pessoas falam sobre o corpo e descrevem os meios pelos quais vivenciam o corpo. As sociedades estabelecem conjuntos complexos de crenças em relação ao corpo, em relação ao que o corpo pode e deve ser, e em relação ao significado de determinadas ações dos corpos.¹⁹⁹

Como sítio de reflexões culturais, corpos encarnam significados múltiplos refletindo contextos culturais específicos (KALMANOFSKY, 2016, p. 552). A maneira como os corpos são utilizados e empregados nos textos revela valores morais e estéticos de uma sociedade, além de suas ansiedades. A imagem do corpo como uma ferramenta retórica é um convite à interpretação.

O leitor deve estar aberto a todas as possibilidades interpretativas que o texto possa apresentar. Apesar da apreensão da ironia depender do leitor, toda a interpretação deve ser circundada por sinais que o próprio texto – e seu contexto histórico – emite. O leitor apto a reconhecer a ironia no texto deve ter: domínio das crenças e convicções dos profetas e da audiência; conhecimento do contexto literário e histórico; domínio das características literárias comuns aos escritores bíblicos; e a capacidade de se despir de suas convicções.

Assim, cabe aqui a observação de Booth (1975, p. 81) em relação a ironia: “Todo leitor terá grande dificuldade em detectar a ironia que ridiculariza com suas próprias convicções ou características”²⁰⁰. De acordo com W. F. Stinespring (1962, p. 727), muitas vezes o impacto da ironia e da sátira escapa ao leitor por “[...]”

¹⁹⁹ “Bodies are more than just anatomy, however. In human societies, people talk about the body and describe the ways that they experience the body. Societies form complex sets of beliefs about the body, about what the body can and should be and what it means when bodies do certain things.”

²⁰⁰ “Every reader will have greatest difficulty detecting irony that mock his own beliefs or characteristics.”

desejar enxergar a Bíblia como um livro somente de doçura e luz [...]”²⁰¹. A linguagem irônica dos profetas é um convite provocativo a uma percepção subversiva.

²⁰¹ “[...] wish to see the Bible as a book entirely of sweetness and light [...]”.

CONCLUSÃO

Há uma relação intrínseca entre ironia e conhecimento. Nesta pesquisa, pretendeu-se examinar como a ironia, embora nomeada pelos gregos, pode ser identificada na Bíblia Hebraica em relação ao ofício profético.

Do ponto de vista literário, a ironia está vinculada à obtenção de informações privilegiadas. Devido a essa relação, o ofício profético na Bíblia Hebraica é essencialmente irônico. Como alguém de visão distinta, o profeta detém uma percepção diferenciada de mundo em relação aos seus contemporâneos. O profeta é aquele que enxerga o que outros não são capazes de ver.

Há uma expectativa em relação ao profeta, pois acredita-se que sua visão transcende o que o homem ordinário é capaz de enxergar. Ao mesmo tempo, o profeta não é um ser divino, mas humano. Ainda que a ele sejam revelados conteúdos aos quais nenhuma outra pessoa tem acesso, o profeta é totalmente dependente da graça divina.

Conforme se procurou argumentar, essa subordinação profética não é algo encoberto na Bíblia Hebraica. Em diversas narrativas bíblicas, há uma ruptura na expectativa de que o profeta tem uma percepção distinta. Nesses casos, o profeta padece de um narrador onisciente que o sujeita a situações irônicas. Dessa forma, apesar de o profeta ser comumente retratado na narrativa como agente de ironia, em algumas situações ele pode ser vítima dela mesma.

Verificou-se que o livro de Jonas apresenta explicitamente o profeta como vítima de ironia. Jonas é uma espécie de *antiprofeta*. Nada do que se espera que um profeta faça Jonas faz. Enquanto os personagens idólatras, a quem o profeta resistia pregar, respondem prontamente aos sinais divinos, Jonas foge. Desempenhando o papel de ironista, Deus convida Jonas a uma reflexão na tentativa de que ele enxergue como verdadeiramente deve enxergar um profeta.

O fim do livro de Jonas é como um convite ao leitor para participar desse processo de reflexão. Contudo, nem todo leitor é apto a captar seus contornos irônicos. O principal motivo parece estar relacionado à capacidade de questionar as convicções. Afinal, detectar a ironia que ridiculariza as próprias convicções é incômodo.

Acontece, porém, que o profeta era também um poeta e vivia num ambiente cultural em que a improvisação poética diante de uma reunião de espectadores constituía uma prática costumeira. Sendo assim, os profetas transmitiam sua ironia por meio da poesia. Nesses casos, constatou-se que a ironia é da categoria militante. Em outras palavras, sátiras são apresentadas na forma de poesia.

Conforme se examinou, os profetas possuem alvos específicos, e mediante artifícios como mescla de estilos, adoção de pontos de vista e emprego de imagens há uma crítica à situação degradante de infidelidade. O impacto dessas construções grotescas e absurdas dos profetas é perturbante.

Considerando que a ironia, mesmo militante, pressupõe um grupo de assunções compartilhado pela audiência, procurou-se demonstrar que, nesses episódios, o profeta comumente evoca a temática da aliança de Deus com Israel, convocando o povo a retornar a Deus e arrepender-se. Qualquer compreensão do ofício profético na Bíblia Hebraica que se distancie da concepção de aliança será incompleta.

O papel profético de constranger e perturbar o *status quo* da sociedade israelita não lacera o ofício desse personagem distinto. Por meio da ironia, o profeta convida a audiência a transcender a visão ordinária e questionar suas convicções. Palavras doces e suaves não teriam a eficácia necessária para uma mudança tão drástica de direção.

BIBLIOGRAFIA

ACKERMAN, J. S. "Jonah". In: ALTER, R.; KERMODE, F. (Eds.). **The Literary Guide to the Bible**. Cambridge: Harvard University Press, 1987. p. 234-244.

ADORNO, T. W. **Minima Moralia**: reflections on a damaged life. New York: Verso, 2005.

ALLEN, L. C. **Word Biblical Commentary**: Ezekiel 1-19. Dallas: Word Incorporated, 1998. v. 28.

ALTER, R. **The Art of Biblical Narrative**. New York: Basic Books, 1981.

_____. **The Art of Biblical Poetry**. New York: Basic Books, 1985.

ALEXANDER, P. H. et al. (Eds.). **The SBL Handbook of Style**: for Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian studies. Peabody: Hendrickson Publishers, 1999.

AMIT, Y. "A Prophet Tested: Elisha, the great woman of Shunem, and the story's double message". **Biblical Interpretation**, v. 11, issue 3/4, 2003.

ANDERSEN, F. I.; FREEDMAN, D. N., **Hosea**: a new translation with introduction and commentary. Garden City: Doubleday & Company, 1980. (The Anchor Yale Bible, 24).

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. CAEIRO, A. C. (Trad.). São Paulo: Editora Atlas, 2009.

AUBÉ, B. "Introduction a La République". In: PLATON, **La République**. Paris: Hachette, 1874. p. v-cv.

AUERBACH, E. **Mimesis**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

BAR-EFRAT, S. **Narrative Art in the Bible**. New York: T&T Clark, 2004.

BARKER, K. L.; BAILEY, W. **The New American Commentary**: Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah. Nashville: Broadman & Holman Publishing Group, 1999. v. 20.

BARTON, J. (Ed.). **The Cambridge Companion to Biblical Interpretation**. New York: Cambridge University Press, 1998.

_____. (Ed.). **The Hebrew Bible**: a critical companion. Princeton: Princeton University Press, 2016.

BERLIN, A. "A Rejoinder to John A. Miles, Jr., with Some Observations on the Nature of Prophecy". **The Jewish Quarterly Review**. New Series, v. 66, n. 4, p. 227-235, April 1976.

_____. **Zephaniah**: a new translation with introduction and commentary. New Haven: Yale University Press, 2008. (The Anchor Yale Bible, 25A).

BERQUIST, J. L. **Controlling Corporeality**: the body and the household in Ancient Israel. New Brunswick: Rutgers University Press, 2002.

BLOCK, D. I. **The Book of Ezekiel**: chapters 1-24. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997. (The New International Commentary on the Old Testament).

BOADT, L. "Ezekiel, Book of". In: FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 2.

BOOTH, W. **A Rhetoric of Irony**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1975.

BRAIT, B. **Ironia em perspectiva polifônica**. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

BRENER, A; van DIJK-HEMMES, F. **On Gendering Texts**: female and male voices in the Hebrew Bible. Leiden: Brill Academic, 1993. (Biblical Interpretation Series, 1).

BRUEGGEMANN, W. "The book of Jeremiah: portrait of the prophet". In: **Interpretation**, v. 37, issue 2, p. 130-145, 1^o April 1983.

_____. **The Prophetic Imagination**. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

BURROWS, M. "The Literary Category of the book of Jonah". In: FRANK, H. T.; REED, W. L. (Eds.). **Translating and Understanding the Old Testament**: essays in honor of Herbert Gordon May. Nashville: Abingdon Press, 1970.

CARROLL, R. "Desire under the Therebinths: on pornographic representation in the prophets – a response". In: BRENNER, A. (Ed.). **The Feminist Companion to the Latter Prophets**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

CARVALHO, C. L. "A serpent in the Nile: Egypt in the book of Ezekiel". In: Mein, A.; Holt, E. K.; Kim, H. C. P. **Concerning the Nations**: essays on the oracles against the nations in Isaiah, Jeremiah, and Ezekiel. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2016a. (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 612).

_____. **Reading Jeremiah**. Macon: Smyth & Helwys, 2016b.

CHAPMAN, S. B.; SWEENEY, M. A. (Eds.). **The Cambridge Companion to the Hebrew Bible/Old Testament**. New York: Cambridge University Press, 2016.

CHILDS, B. S. **Isaiah: a commentary**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001. (The Old Testament Library).

CHISHOLM Jr., R. B. **Handbook on the Prophets**. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.

COLEBROOK, C. **Irony in the Work of Philosophy**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2002.

_____. **Irony: the new critical idiom**. London and New York: Routledge, 2004.

CRAIG, K. M. **A Poetics of Jonah: art in the service of ideology**. Atlanta: Mercer University Press, 1993.

DAVIDSON, S. V. "Postcolonial Readings of the Prophets". In: SHARP C. J. (Ed.). **The Oxford Handbook of the Prophets**. New York: Oxford University Press, 2016. p. 507-527.

DAVIS, E. F. **Biblical Prophecy: perspectives for Christian theology, discipleship, and ministry**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2014. (Interpretation).

DE VRIES, S. J. **Prophet Against Prophet**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978.

_____. **Word Biblical Commentary: 1 Kings**. 2. ed. Dallas: Word Incorporated, 2003. v. 12.

DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo**. Perspectiva: São Paulo, 2012.

EISSFELDT, O. **The Old Testament: an introduction**. New York: Harper & Row, 1965.

EXUM, J. C. "The ethics of Biblical violence against Woman". In: CARROLL, M. D.; DAVIES, M.; ROGERSON, J. W. (Eds.). **The Bible in Ethics: The Second Sheffield Colloquium**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. (Journal for the Study of Old Testament Supplement Series 207).

_____. "Prophetic Pornography Revisited". In: **Koninklijke Brill NV**. Leiden: Brill, 2015. p. 121-139.

FISHBANE, M. **The JPS Bible Commentary: Haftarat**. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2002.

FISHELOV, D. "The Prophet as Satirist". In: **Prooftexts**, v. 9, n. 3, p. 195-211, September 1989.

FOREMAN, B. A. **Animal metaphors and the people of Israel in the book of Jeremiah**. Oakville: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

FRANKE, C. **Isaiah 46, 47, and 48: a new literary-critical reading**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994. (Biblical and Judaic Studies, 3).

FRETHERM, T. E. **The Message of Jonah: a theological commentary**. Minneapolis: Augsburg Fortress Pub., 1977.

FRYE, N. **Anatomia da Crítica: quatro ensaios**. São Paulo: Realizações, 2014.

GARRETT, D. A. **The New American Commentary: Hosea, Joel**. Nashville: Broadman & Holman Publishing Group, 2007. v. 19a.

GOMBRICH, E. H. **Art and Illusion: a study in the psychology of pictorial representation**. New York, Bollingen Foundation, 1969. (Bollingen Series xxxv, 5).

GOOD, E. M. **Irony in the Old Testament**. Sheffield: The Almond Press, 1981.

GREENBERG, M. **Ezekiel 1-20: a new translation with introduction and commentary**. New Haven: Yale University Press, 1983. (The Anchor Yale Bible, 22).

_____. **Ezekiel 21-37: a new translation with introduction and commentary**. New Haven: Yale University Press, 1997. (The Anchor Yale Bible, 22a).

GREGORY, R. "Irony and the Unmasking of Elijah". In: HAUSER, A. J.; GREGORY, R. **From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis**. Sheffield: Almond Press, 1990. (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 85).

GUILHAMET, L. **Satire and the Transformation of Genre**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987.

GUNN, D. M.; FEWELL, D. N. **Narrative in the Hebrew Bible**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

HANDWERK, G. J. **Irony and Ethics in Narrative: from Schlegel to Lacan**. New Haven: Yale University Press, 1985.

HECKE, P. V. "Conceptual Blending: a recent approach to metaphor, illustrated with the pastoral metaphor in Hos 4,16". In: HECKE, P. V. (Ed.). **Metaphor in the Hebrew Bible**. Leuven: Leuven University Press, 2005. p. 198-215.

HESCHEL, A. J. **The Prophets**. New York: Perennial Classics, 2001.

HILLERS, D. R. **Treaty-curses and the Old Testament Prophets**. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1964. (Biblica et Orientalia, 16).

HOLBERT, J. C. "Deliverance belongs to Yahweh!': satire in the book of Jonah". **Journal for the Study of the Old Testament**, 21, p. 59-81, October 1981.

HOLLADAY, W. L. **Jeremiah 2: a commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, chapters 26-52**. Minneapolis: Fortress Press, 1989. (Hermeneia: A Critical & Historical Commentary on the Bible).

HOMERO. **Odisseia**. LOURENÇO, F. (Trad.). Clássicos. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2011.

HUTCHEON, L. **Irony's Edge: the theory and politics of irony**. New York: Routledge, 1995.

JEMIELITY, T. **Satire and the Hebrew Prophets**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1992. (Literary Currents in Biblical Interpretation).

JONES, B. C. **Howling over Moab: irony and rhetoric in Isaiah 15-16**. Atlanta: Scholars Press, 1996. (SBL Dissertation Series 157).

KALMANOFSKY, A. "The Dangerous Sisters of Jeremiah and Ezekiel". In: **Journal of Biblical Literature**, v. 130, n. 2, p. 299-312, 2011.

_____. "Postmodern Engagements of the Prophets". In: SHARP C. J. (Ed.). **The Oxford Handbook of the Prophets**. New York: Oxford University Press, 2016. p. 548-568.

KAUFMANN, Y. **A Religião de Israel**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989.

KERMODE, F. Anteriority, Authority, and Secrecy: a general comment. In: **Semeia** 43, 1988.

KIM, H. C. P. "Jonah Read Intertextually". In: **Journal of Biblical Literature**, v. 126, n. 3, p. 497-528, Fall, 2007.

KLEIN, L. R. **The triumph of irony in the book of Judges**. Sheffield: Almond Press, 1989. (Bible & Literature Series).

KNOX, N. **The word Irony and its context: 1500-1755**. Durham: Duke University Press, 1961.

KÖEHLER, L. et al. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. Leiden: E. J. Brill, 1994-2000. Electronic edition.

KRATZ, R. G. "The Prophetic Literature". In: BARTON, J. (Ed.). **The Hebrew Bible: a critical companion**. Princeton: Princeton University Press, 2016. p. 133-159.

KRISTEVA, J. **Powers of Horror: an essay on Abjection**. New York: Columbia University Press, 1982. (European perspectives).

KUGEL, J. L. **The Idea of Biblical Poetry**: parallelism and its history. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1981.

LACOCQUE, A.; LACOCQUE, P. E. **The Jonah Complex**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1981.

LANDES, G. M. "Textual 'Information Gaps' and 'Dissonances' in the Interpretation of the Book of Jonah". In: CHAZAN, R.; HALLO, W. W. SCHIFFMAN, L. H. (Ed.). **Ki Baruch Hu**: Ancient Near Eastern, biblical, and Judaic studies in honor of Baruch A. Levine. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999. p. 273-294.

LINDBLOM, J. **Prophecy in ancient Israel**. Philadelphia: Fortress Press, 1962.

LONG, B. O. **2 Kings**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991. (The Forms of the Old Testament Literature, 10).

LUNDBOM, J. R. **Jeremiah 1-20**: a new translation with introduction and commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008. (The Anchor Yale Bible, 21a).

MAGDALENE, F. R. "Ancient Near Eastern Treaty-Curses and the Ultimate Text of Terror: a study of the language of divine sexual abuse in the prophetic corpus". In: BRENNER, A. **The Feminist Companion to the Latter Prophets**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

MAGONET, J. **Form and Meaning**: studies in literary techniques in the book of Jonah. Sheffield: The Almond Press, 1983.

MAIER, C. M. "Feminist Interpretation of the Prophets". In: SHARP C. J. (Ed.). **The Oxford Handbook of the Prophets**. New York: Oxford University Press, 2016. p. 467-482.

MARCUS, D. **From Balaam to Jonah**: anti-prophetic satire in the Hebrew Bible. Atlanta: Scholars Press, 1995. (Brown Judaic Studies, 301).

MARKS, H. "The Twelve Prophets". In: ALTER, R.; KERMODE, F. (Eds.) **The Literary Guide to the Bible**. Cambridge: Harvard University Press, 1987. p. 207-233.

MEIER, S. A. **Themes and Transformations in Old Testament Prophecy**. Downers Grove: IVP Academic, 2009.

MELLOR, A. K. **English Romantic Irony**. Lincoln: Harvard University Press, 1980.

MILES Jr., J. A. "Laughing at the Bible: Jonah as parody". In: **The Jewish Quarterly Review**. New Series, v. 65, n. 3, p. 168-181, January 1975.

MONTGOMERY, J. **A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Kings**. International Critical Commentary. Edinburgh: T&T Clark, 1960.

MORGENSTERN, M. J.; SEGAL, M. "The Genesis Apocryphon". In: FELDMAN, L. H.; KUGEL, J. L.; SHCIFFMAN, L. H. (Eds.). **Outside the Bible**: ancient jewish writings related to scripture. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2013. p. 237-262.

MUECKE, D. C. **The Compass of Irony**. London: Methuen, 1969.

_____. "Images of Irony". In: **Poetics Today**, v. 4, n. 3, p. 399-413, The Ironic Discourse, 1983.

_____. **Irony and the ironic**. New York: Methuen, 1982.

NASUTI, H. "The poetics of biblical prophecy: point of view and point of standing in the Prophetic Books". In: AHN, J. J.; COOK, S. L. (Eds.). **Thus says the Lord**: essays on the former and latter prophets in honor of Robert R. Wilson. New York: T&T Clark, 2009. p. 99-113.

NEHER, A. **The Prophetic Existence**: a new analysis of the prophets of the Old Testament. London: Thomas Yoseloff Ltd., 1969.

NUNES JR., E. M. **Poesia Hebraica Bíblica**: uma introdução geral. Engenheiro Coelho: Editora TMR, 2016.

OSWALT, J. N. **The Book of Isaiah, Chapters 1-39**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986. (The New International Commentary on the Old Testament).

_____. **The Book of Isaiah, Chapters 40-66**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.

PAYNTER, H. **Reduced Laughter**: seriocomic features and their functions in the book of Kings. Leiden; Boston: Brill, 2016.

ROBERTSON, O. P. **The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990. (The New International Commentary on the Old Testament).

ROFÉ, A. **The Prophetical Stories**: the narratives about the prophets in the Hebrew Bible, their literary types and history. Jerusalém: Magnes Press, 1988.

_____. **Introduction to the Prophetic Literature**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

RYU, C. J. "Divine Rhetoric and Prophetic Silence in the book of Jonah". In: FEWELL, D. N. (Ed.). **The Oxford Handbook of Biblical Narrative**. New York: Oxford University Press, 2016. p. 226-236.

SASSON, J. M. **Jonah**: a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 1990. (The Anchor Yale Bible, 24B).

SCHEIDEMANN, N. V. **Experiments in General Psychology**. Chicago: University of Chicago Press, 1929.

SCHÖKEL, L. A. **A Manual of Hebrew Poetics**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000. (Subsidia Biblica, 11).

SETTEL, T. D. "Prophets and Pornography: Female Sexual Imagery in Hosea". In: RUSSELL, L. M. **Feminist Interpretation of the Bible**. Oxford: Basil Blackwell, 1985, p. 86-95.

SHARP, C. J. **Irony and Meaning in the Hebrew Bible**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2009.

_____. (Ed.). **The Oxford Handbook of the Prophets**. New York: Oxford University Press, 2016.

SHERWOOD, Y. **A Biblical Text and its Afterlives**: the survival of Jonah in western culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SIMON, U. **Reading Prophetic Narratives**. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

_____. **The JPS Bible Commentary**: Jonah. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1999.

SMITH, G. V. **The New American Commentary**: Isaiah 1-39. Nashville: Broadman & Holman Publishing Group, 2007. v. 15a.

_____. **The New American Commentary**: Isaiah 40-66. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2009. v. 15b.

SNAITH, N. II Kings, Exegesis. In: BUTTRICK, G. (Ed.) **The Interpreter's Bible**. Nashville: Abingdon Press, 1954. v. 3, p. 187-338.

STERNBERG, M. **The poetics of the Biblical Narrative**: ideological literature and the drama of reading. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

_____; PERRY, M. "The King through Ironic Eyes: biblical narrative and the literary reading process". **Poetics Today**, v. 7, n. 2, p. 275-322, 1986.

STINESPRING, W. F. "Irony and Satire". In: BUTTRICK, G. (Ed.) **The Interpreter's Dictionary of the Bible**. Nashville: Abingdon Press, 1962. v. 2. p. 727-728.

STUART, D. **Word Biblical Commentary**: Hosea-Jonah. Dallas: Word, Incorporated, 2002. v. 31.

STULMAN, L. **Jeremiah**. Nashville: Abingdon Press, 2005.

SWEENEY, M. A. **The Twelve Prophets**. Collegeville: The Liturgical Press, 2000. (Berit Olam Series, 1).

_____. **The Prophetic Literature**. Nashville: Abingdon Press, 2005.

_____. **I & II Kings**: a commentary. Louisville: Westminster John Knox Press, 2013a. (The Old Testament Library).

_____. **Reading Ezekiel**: a literary and theological commentary. Macon: Smyth & Helwys, 2013b.

TAYLOR, R. A.; CLENDENEN, E. R. **The New American Commentary**: Haggai, Malachi. Nashville: Broadman & Holman Publishing Group, 2004. v. 21a.

THOMPSON, J. A. **The Book of Jeremiah**. Grand Rapids: William. B. Eerdmans Publishing Company, 1980.

TRIBLE, P. **Rhetorical Criticism**: context, method and the book of Jonah. Minneapolis: Fortress Press, 1994. (Guides to Biblical Scholarship).

_____. **Studies in the Book of Jonah**. New York: Columbia University Press, 1963.

WALSH, J. T. **1 Kings**. COTTER, D. W.; FRANKE, C. (Orgs.). Collegeville: The Liturgical Press, 1996. (Berit Olam Series).

WATTS, J. D. W. **Word Biblical Commentary**: Isaiah 1-33. Nashville: Thomas Nelson. 2005. v. 24.

WEISMAN, Z. **Political Satire in the Bible**. Atlanta: Society of Biblical Literature Semeia Studies, 1998.

WEISS, M. **The Bible from Within**. Jerusalem: Magness Press, 1984.

WILLIAMS, J. G. "Irony and Lament: clues to prophetic consciousness". In: **Semeia**, v. 8, p. 51-74, 1977.

WOLFF, H. W. **Hosea**. Minneapolis: Fortress Press, 1974. (Hermeneia: A Critical & Historical Commentary on the Bible).