UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES

ANDRÉ OSWALDO VALENÇA RIBEIRO

**A relação entre *nābî'* e *miṭnabbê*
na Bíblia Hebraica**

São Paulo
2014

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

**A relação entre *nābî'* e *miṭnabbê*
na Bíblia Hebraica**

André Oswaldo Valença Ribeiro

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Estudos Judaicos e
Árabes da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo, como parte dos requisitos para a
obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientação: Profa. Dra. Suzana Chwartz

São Paulo
2014

Essa pesquisa contou com uma bolsa disponibilizada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), uma fundação do Ministério da Educação (MEC) do governo federal brasileiro.

Para Oswaldo Ribeiro (1935-2007)

Com amor, saudade e esperança

Nos vemos

No verão da vida

Agradecimentos

A todas as possibilidades que o ambiente da Universidade de São Paulo me proporcionou desde que nela ingressei, em 2004. Um ciclo se encerra, durante o qual a Biblioteca da FFLCH tornou-se um *locus* de trabalho e de prazer. Participar da história da FFLCH, *celula mater* da Universidade, durante esses dez anos de formação, é uma aspecto repleto de significação e afetividade para mim.

*

A professora Suzana, por incentivar seus alunos de graduação à pesquisa, oferecendo-me uma oportunidade de iniciação científica em 2009. Obrigado pelo acolhimento, pela disponibilidade e por me confrontar ao longo deste período: “*eu exijo de você porque você pode mais que isso*”.

Aos professores Reginaldo Gomes de Araújo e Luiz Felipe Pondé, pelas correções e comentários no exame de qualificação.

Ao Jaime, pelos comentários sobre a tradução de *miṭnabbê*, que constituíram um importante ponto de partida.

Ao Edgar Silva e Dayse Kamikawachi, pelas revisões cuidadosas.

A todos os amigos cuja amizade contribuiu para o meu amadurecimento intelectual e pessoal.

A Filomena, pelo afeto maternal incansável.

A pequena Letícia, uma flor que começou a cintilar no mesmo ano em que começou essa pesquisa, e cuja doçura e encanto revolucionaram meu existir.

A Livia. Somos um até que venha o verão da vida.

Resumo

A heterogeneidade do profetismo israelita pode ser abordada de diversas maneiras. Na presente pesquisa, elegemos o binômio *nāḥî'* e *miṭnabbê* como janela de observação para um estudo interdisciplinar dos fenômenos proféticos na Bíblia Hebraica, utilizando contribuições de diversas disciplinas. Nosso objetivo foi o de discutir uma questão que está sobre a mesa de debates dos pesquisadores, possuindo uma bibliografia que é vasta, porém inconclusiva. A dificuldade dos *scholars* em afirmar em que medida o binômio *nabî'/miṭnabbê* descreve ou não fenômenos distintos torna a questão complexa e instigante. Os capítulos do trabalho acompanham o recorte do estudo, que é composto por quatro narrativas: Nm 11, 1 Sm 10, Ez 13 e Mq 3. A forma participial *miṭnabbê* descreve o comportamento dos anciãos em face do *nāḥî'* Moisés (Nm 11), a performance de Saul diante de um *ḥebhel neḥî'im* (grupo de profetas) em êxtase e ao som de música (1 Sm 10), bem como a atividade das profetisas-*miṭnabbê'ōt*, cuja racionalidade (designada pelo termo *lēb*, “coração”) obstinada (*šrr*) é criticada pelo *nāḥî'* Ezequiel (Ez 13). A condição profética dos anciãos e de Saul se relaciona com a vinda do *ruah* (sopro, espírito) divino. O substantivo *nāḥî'* está em questão também na crítica ao pagamento do profeta ávido por enganar (*šeqer*) e “morder” (*nōšek*) lucros e benefícios (Mq 3). Por meio do exame dessas passagens, levantamos discussões que resultaram em um comentário crítico sobre o profetismo israelita, que destaca a *abertura* de possibilidades de pesquisa suscitada pelo binômio *nabî'/miṭnabbê*.

Palavras-chave: *nāḥî'*, *miṭnabbê*, heterogeneidade, *ruah*, *nōšek*, *lēb*.

Abstract

The heterogeneity of the Israelite prophecy can be approached from several ways. In this study, we chose the binomial *nābî'* and *miṭnabbê* as an observation window to an interdisciplinary study of the prophetic phenomena in the Hebrew Bible, using input from several disciplines. Our goal was to discuss an issue that is present in the current discussions of researchers, having a bibliography that is extensive but inconclusive. The difficulty researchers have to state to which extent the binomial *nabî'/miṭnabbê* describes or not distinct phenomena makes the issue complex and instigating. The chapters of this work follow the scope of the study, which consists of four narratives: Nu 11, 1 Sa 10, Eze 13 and Mic 3. The participial form *miṭnabbê* describes the behavior of elders in the face of *nābî'* Moses (Nu 11), the performance of Saul before a *ḥebel nebi'im* (group of prophets) in ecstasy and at the sound of music (1 Sa 10), as well as the activity of the prophetesses - *miṭnabbê'ōt*, whose obstinate (*šrr*) rationality (designated by the term *lēb*, "heart") is criticized by the *nābî'* Ezekiel (Eze 13). The prophetic condition of the elders and Saul relates to the coming of the divine *ruah* (blow, spirit). The noun *nābî'* is emphasized also in the criticism about the payment of the prophet eager to cheat (*šequer*) and to "bite" (*nōšek*) profits and benefits (Mic 3). Through the examination of these passages, we raised discussions that resulted in a critical commentary on the Israelite prophecy, which highlights the *opening* of research possibilities raised by the binomial *nabî'/miṭnabbê*.

Keywords: *nābî'*, *miṭnabbê*, heterogeneity, *ruah*, *nōšek*, *lēb*.

Observações de ordem técnica

Das citações da Bíblia

As citações em hebraico são da *Biblos Interlinear Bible*, disponível em <www.biblehub.com>. As citações em português são da *Bíblia de Jerusalém* em cotejo com o *Biblos Interlinear* (salvo indicação contrária).

Da transliteração

A transliteração do hebraico original segue as normas acadêmicas fornecidas pela tabela de transliteração do curso de Hebraico Bíblico do Prof. Dr. Reginaldo Gomes de Araújo, na Universidade de São Paulo (cf. a tabela a seguir).

Do tetragrama IHWH

Seguimos a convenção de indicação das consoantes. Nas citações da Bíblia de Jerusalém, trocamos “Iahweh” por IHWH.

TRANSLITERAÇÃO DO HEBRAICO BÍBLICO

CONSOANTES

Alfabeto quadrado	Cursivo	Nome	Transliteração
א	א	ʾāleḵ	ʾ
ב	ב	bēt	b
ג	ג		ḡ
ד	ד	gimel	g
ה	ה		ḡ
ו	ו	dāleṭ	d
ז	ז		ḏ
ח	ח	hēʾ	h
ט	ט	wāw	w
י	י	zayin	z
כ	כ	ḥēṭ	ḥ
ל	ל	tēṭ	ṭ
מ	מ	yōḏ	y
נ	נ	kaḵ	k
ס	ס		ḵ
ע	ע	lāmeḏ	l
פ	פ	mēm	m
צ	צ	nûn	n
ק	ק	sāmeḵ	s
ר	ר	ʿayin	ʿ
ש	ש	pēʾ	p
ת	ת		ḵ
י	י	ṣādi	ṣ

TRANSLITERAÇÃO DO HEBRAICO BÍBLICO

ק	ך	qôp	q
ר	ך	rêš	r
שׁ	ע	śîn	ś
שׂ	ע	śîn	š
ת	ת	tāw	t
ת	ת		ṭ

VOGAIS

Sinal vocálico	Nome	Transliteração
ֶ	qāmaš	ā
ִ	patāh	a
ֵ	șêrē	ē
ֹ	seḡôl	ε
ִֿ	șêrē yôḏ	ê
ִ	ḥirîq	i
ִֿ	ḥirîq yôḏ	î
ֹ	ḥôlam	ō
ֹֿ	ḥôlam wāw	ô
ֻ	qūbbûš	ū
ֻֿ	šûrûq	û
ֶֿ	š ^e wā	e
ֶֿֿ		ă
ֶֿֿֿ		a
ֶֿֿֿֿ		ε

Sumário

1. Considerações gerais	14
1.1 O recorte	14
1.2 As vertentes de análise e a aderência ao texto.....	15
1.3 Antigo Oriente Médio: <i>continuum</i> cultural	16
2.1 Aspectos gramaticais de <i>mitnabbê</i>	26
2.2 <i>nif'al</i> e <i>hitpa'el</i> de <i>nābî'</i> : formas distintas?	27
2.3 A relação entre o profeta- <i>nābî'</i> e a condição de vidente (<i>hōzeh, rō'eh</i>).....	31
2.3.1 A essência do profetismo e a questão da previsão.....	35
2.3.2 A sensibilidade temporal semítica	39
Capítulo I – Nm 11, 10-30 – Os anciãos que <i>mitnabbê'im</i>	41
Um momento de giro na história.....	42
A angústia de Moisés: o peso da carga solitária	44
<i>ruah</i> : vento, sopro, espírito	45
A extrapolação: o pouso <i>do ruah</i> como instrumento divino de legitimação	46
A didática teológica em Nm 11	50
O profeta- <i>mitnabbê</i> é extático? A intertextualidade em questão.....	50
O profeta- <i>mitnabbê</i> no contexto do Decálogo	53
Eldad e Medad.....	55
Capítulo II – Saul e o grupo de profetas <i>mitnabbê'im</i> (1 Sm 10)	57
O livro de Samuel: contextualização.....	58
1 Sm 9-10: “o rapaz que perdeu as jumentas e encontrou um reino”	60
Grupos de profetas	62
A expressão musical do grupo de profetas	65
A questão do êxtase	66
O pagamento ao profeta	69
Capítulo III – A mordida do profeta ganancioso: o radical <i>nšk</i> em questão (Mq 3)	71
Capítulo IV – <i>mitnabbê'ōt millibbēhen</i> – mentira (<i>kāzāb</i>) e racionalidade na Bíblia Hebraica (Ez 13)	79
A ausência do chamado de Deus	84
<i>š'ērūt</i> (obstinação) – a outra face da racionalidade de Ez 13	89
Conclusão	92
Referências	99
Anexo I – Tabela comparativa dos usos das formas <i>nif'al</i> e <i>hitpa'el</i> de <i>nb'</i>	104

“Trata-se de empenhar-se a fim de que, mediante tentativas contínuas, se cultive um espaço em cuja liberdade o ainda não pensado reivindique e requisite um pensamento que o pense.”

(Martin Heidegger. *Ensaaios e Conferências*)

“ei tis dokei egnôkenai ti, oupô egnô kathôs dei gnônai”.

“Quem pensa que sabe alguma coisa, não sabe tanto quanto devia saber.”

(Paulo de Tarso. *Primeira carta aos coríntios*)

“Las palabras de los profetas son erupciones de emociones violentas. Su reproche es áspero e inexorable. Pero si esta profunda sensibilidad al mal se llama “histeria”, qué nombre debemos darle a la abismal indiferencia hacia el mal que el profeta lamenta?”

(Abraham Heschel. *Los Profetas*)

Introdução

'ar^oyēh šā'āg
mī lō' yīyrā'
'aḏōnāy yḥvh dīber
mī lō' yināḥē'

O leão rugiu,
quem não temerá?
O Senhor Deus falou
quem não profetizará?

Amós 3,8

1. Considerações gerais

Antes de apresentar a questão central da presente pesquisa, iremos divisar quatro aspectos metodológicos.

1.1 O recorte

Na Bíblia Hebraica, o particípio masculino *miṭnabbē* ocorre cinco vezes no plural (Nm 11,27; 1 Sm 10,5; 1 Rs 22,10; 2 Cr 18,9; Jr 14,14) e quatro vezes no singular (2 Cr 18,7; Jr 26,20; Jr 29,26, com artigo definido; Jr 29,27, sem artigo). O particípio feminino ocorre somente em Ez 13,17. Nessas dez ocorrências do particípio da raiz *nh*' na Bíblia Hebraica, sete delas estão ocorrem em contextos cuja moldura é um juízo de valor negativo (crítica aos falsos profetas). Nas outras três passagens, Nm 11,27, 1 Sm 10,5 e Jr 26,20, isso não ocorre. Dois dos textos selecionados para esta pesquisa, Nm 11 e 1 Sm 10, estão entre aquelas passagens em que o particípio de *nh*' não recebe uma explícita valoração narrativa, o que talvez ajude a perceber outras faces do profetismo israelita a partir dos fenômenos em questão.

O terceiro trecho escolhido para compor nosso *corpus* de análise é Mq 3,5-8, o qual utiliza uma linguagem poética para expressar uma visão crítica do pagamento ao profeta, uma prática mencionada sem censura em 1 Sm 9.

O quarto e último excerto analisado é Ez 13,17-23. Além de ser a única ocorrência do particípio feminino de *nh*' na Bíblia Hebraica, um estudo recente discute um possível paralelo de Ez 13,17-23 com os fenômenos necromantes descritos nos textos da antiga cidade síria de Emar (séc. XII AEC), os quais apresentam um termo morfossintático semelhante a *miṭnabbē*, o acádio *munabbiātu*¹. Essa hipótese sugere que Ez 13 talvez exiba um fenômeno clivado e multifacetado.

¹ Stökl, Jonathan. "The *mtnb* 'wt in Ezekiel 13 Reconsidered". *JBL* 132. n. 1 (2013), p. 61-76.

1.2 As vertentes de análise e a aderência ao texto

Nas histórias da Bíblia, a linguagem nunca é concebida como um invólucro transparente dos eventos narrados ou como um adorno estético desses acontecimentos, e sim como um componente integral e dinâmico – uma dimensão dominante – do que está sendo narrado. Deus criou o mundo pela linguagem, e é pela linguagem que ele revela sua intenção na história dos homens. A visão bíblica é moldada por uma confiança absoluta numa coerência final do sentido transmitido pela linguagem.²

Visto que a Bíblia Hebraica é um registro multidimensional que perpassa fronteiras disciplinares, ela pode ser examinada pelos mais diversos ângulos. Na presente pesquisa, três vertentes de análise pareceram-nos adequadas perante nosso objetivo de estudar o profetismo israelita, a saber: a linguagem, as ideias e os fenômenos sociais envolvidos nas narrativas selecionadas. De fato, a língua expressa as peculiaridades do pensamento de um povo e de seus indivíduos³.

Partindo dessas vertentes, estabelecemos um diálogo com o texto “segundo a lógica de eixos temáticos estabelecidos no início e ao longo da pesquisa”⁴. O eixo temático que elegemos foi o binômio *nāḇī*⁵ / *miṭnabbê*, o qual retrabalhamos continuamente ao longo do trajeto, e por meio do qual realizamos um exercício de “compreensão do texto bíblico e subsequente produção de conhecimento sobre sua forma, conteúdo e contexto cultural”⁶.

Adotamos também uma postura que podemos chamar de “aderência ao texto”. Isso significa considerar a literatura bíblica como fonte primária, concentrando-se nela, submetendo os comentários e as demais fontes secundárias a ela. Dessa forma, “os conceitos lucram” ao serem apresentados como meros instrumentos de análise⁷ do texto bíblico, uma vez que as ideias são apreendidas da própria literatura em questão – uma vigilância epistemológica para que não sejam importados conceitos e ideias ausentes no *corpus* da Bíblia Hebraica.

Destarte, a análise terá sua acuidade calibrada à medida que mantiver uma *propinquidade* em relação ao texto bíblico, isto é, à medida que se mantiver rente e próxima a ele, de forma que não tenhamos uma metodologia que, ao invés de se aproximar mais do objeto de investigação, se

² Alter, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. Trad. Vera Pereira, São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 171.

³ Cf. Rehfeld, W. *Tempo e religião*. São Paulo: Perspectiva: Edusp, 1988.

⁴ Chwartz, Suzana. *Texto sistematizado da produção científica para concurso de livre-docência em Bíblia Hebraica*. Biblioteca da FFLCH-USP, p. 9.

⁵ O sentido básico do substantivo *nāḇī* é o de *porta-voz, orador, profeta*. Harris, Laird. (org.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Trad. M. Redondo, L. Sayão, C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 904.

⁶ Ibidem, p. 7.

⁷ “Quando, em começos de 1961, iniciei na Universidade de São Paulo (onde fora antes assistente de Sociologia) o curso de Teoria da Literatura (denominado a seguir, por proposta minha, Teoria Literária e Literatura Comparada) o meu critério foi ensinar de maneira aderente ao texto, evitando teorizar demais e procurando a cada instante mostrar de que maneira os conceitos lucram em ser apresentados como instrumentos de prática imediata, isto é, de análise”. Candido, Antonio. *O estudo analítico do poema*. São Paulo: Humanitas, 2006 (1963), p. 8.

distancia substancialmente dele⁸. Uma vez que toda pesquisa é necessariamente lastreada pela tradição, trata-se de efetuar um diálogo crítico, evitando o que Clifford Gueertz chamou de academicismo: “a reduplicação solene das realizações dos mestres aceitos”⁹.

Outro critério fundamental no estudo da Bíblia Hebraica é a consideração do *continuum* cultural no qual o povo bíblico esteve inserido ao longo de sua existência. A própria língua do texto expressa essa continuidade de culturas: o hebraico pertence às línguas semíticas, que são “a família mais ao nordeste das línguas afro-asiáticas”; junto com o fenício e o moabita, o hebraico integra o grupo *cananeu* do semítico norte-ocidental, o qual representa “as manifestações linguísticas não aramaicas da área sírio-palestina do final do segundo milênio AEC em diante”¹⁰.

Com relação ao hebraico na época bíblica, visto que a Bíblia Hebraica é uma porção de literatura redigida ao longo de nove séculos (c. 1200-200 AEC), devemos notar que “os textos bíblicos refletem quase um milênio de desenvolvimento linguístico e, assim, não podem deixar de refletir hebraicos diferentes e de ter incorporado diversos dialetos”¹¹.

1.3 Antigo Oriente Médio: *continuum* cultural

A crítica interdisciplinar é essencialmente comparativa e cultural, uma vez que é impossível se conceber um pensamento que não esteja vinculado, de alguma forma, a um universo de ideias vigentes.¹²

Segundo Kaufmann¹³, a religião israelita nasceu no contexto das culturas do antigo Oriente Médio. De fato, a Bíblia Hebraica é um artefato cultural gestado dentro de um *continuum* cultural de vários povos do Antigo Oriente Médio, pelo qual operava um intercâmbio perene de influências e tradições:

Em defesa da ideia de *continuum* cultural, não se pode deixar de citar o trabalho de Cyrus Gordon e Gary Rendsburg [*The Bible and the Ancient Near East*], (...) [que indicou] a região do Delta do Nilo como centro aglutinador de um contingente populacional não-egípcio que, com certeza, incluía diversas vertentes semitas nor-

⁸ Cf. Von Rad, G. *La acción de Dios en Israel – ensayos*. Madrid: Trotta, 1996. p. 288 (discurso de entrada na Academia de Ciências de Heidelberg). Se esse trabalho conseguir ser um *comentatio propinquus*, contíguo à Bíblia Hebraica, estaremos satisfeitos.

⁹ Gueertz, C. *A interpretação das culturas*, s/c: LTC, 2008, p. 102. Segundo Gueertz, os estudos antropológicos da religião, após a Segunda Guerra, eram baseados numa tradição intelectual restrita (Durkheim, Weber, Freud ou Malinowski): “ninguém pensa em procurar ideias analíticas em outro lugar – na filosofia, na história, no direito, na literatura, ou em ciências mais ‘exatas’ – como esses homens fizeram. (...) para ir além delas [as tradições] é preciso colocá-las num contexto muito mais amplo (...) do que elas abrangem, [expandindo seu âmbito conceitual]”. Ibidem, p. 102-3.

¹⁰ Araújo, Reginaldo G. de. “Línguas semíticas: uma introdução” in *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica da FFLCH-USP*. n. 5, 2006, p. 108.114.

¹¹ Trebolle Barrera apud Malanga, E. *A Bíblia Hebraica como obra aberta*. São Paulo: Humanitas, 2005, p. 78.

¹² Chwartz, *Texto sistematizado*, op. cit., p. 8.

¹³ Kaufmann, Yehezkel. *A religião de Israel*. São Paulo: Perspectiva: Edusp, 1989, p. 219-20. Ele analisa alguns elementos babilônicos, canaanitas e egípcios na cultura israelita.

ocidentais. Para eles, o Delta assume uma nova relevância no estudo das relações inter-raciais na Antiguidade.¹⁴

O dilúvio e a circuncisão são dois exemplos dentre inúmeros casos de tradições compartilhadas pelos povos que se distribuem entre o norte da Mesopotâmia e o Delta do Nilo. Os elementos semitas encontrados no Chipre, em Creta e em partes da Grécia refletem um *continuum* cultural, um intercâmbio permanente entre as sociedades e culturas da bacia oriental do Mediterrâneo na antiguidade. Este é *Sitz im Leben* da Bíblia Hebraica, sendo o antigo Israel, portanto, produtor e produto deste *continuum* de culturas¹⁵.

A questão do êxtase, presente no *corpus* singular de escritos bíblicos selecionados para essa pesquisa, enseja alguma comparação com evidências extra-bíblicas, um procedimento “que nos permite observar o grau de semelhanças e discontinuidades entre a cultura israelita e a dos povos circundantes”¹⁶. Este *ethos* comparativo compõe os estudos culturais, principal tendência das pesquisas acadêmicas da Bíblia Hebraica nas últimas décadas. Segundo Chwartz, “sua abordagem interdisciplinar é surpreendentemente consonante com a natureza orgânica do registro bíblico que atravessa as fronteiras disciplinares”¹⁷.

A questão extática será discutida no capítulo II. Nesse momento, podemos mencionar que o êxtase, nos termos de Weinfeld¹⁸, é uma das convenções literárias da profecia clássica israelita que está enraizada na literatura do antigo Oriente Médio: “the mantic frenzy is also described in a similar manner in both cultures and one may even learn from the biblical descriptions of the prophecy about the proper nature of the activity of the *muhhû*, i.e, the Mari prophet”. Wilson¹⁹, por sua vez, relaciona o termo *muhhû* (derivado de *maḥû*, “entrar em transe”)²⁰ com o termo bíblico *wayyitnabbē’û* (“agir como profetas”), aplicado aos anciãos de Nm 11, observando que se tratam de comportamentos cuja natureza é incerta, embora existissem indícios de que a performance do *muhhû* fosse violenta em determinados círculos sociais. Segundo Wilson, “em um texto literário [ugarítico] de Ras Shamra, o escritor lamenta: ‘o meu irmão banha-se com o seu próprio sangue como extáticos’”²¹. No entanto, tendo em vista que o episódio de Nm 11 situa-se no contexto mais sagrado da religião israelita, a outorga da *torah* no monte Sinai, é pouco provável que houvesse um

¹⁴ Chwartz, S. “O impacto da literatura do Oriente Médio antigo na elucidação da Bíblia Hebraica”. In *Cadernos de Línguas e Literatura Hebraica*, FFLCH-USP, n.7, São Paulo: Targumim, 2009, p.270.

¹⁵ Comentário da professora Suzana Chwartz em sua defesa de livre-docência, junho 2012.

¹⁶ Chwartz, *Texto sistematizado*, op. cit., p. 9.

¹⁷ Ibidem, p. 7. Nesse sentido, *insights* foram recolhidos das ciências humanas em geral não com a pretensão de que fossem explicar a Bíblia, mas com o intuito de que pudessem ajudar a iluminar a compreensão de seu texto.

¹⁸ Weinfeld, Moshe. “Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature”. Fotocópia s/ referências (curso do prof. Ronnie Goldstein, em visita a Universidade de São Paulo), p. 84.

¹⁹ Wilson, Robert. *Profecia e sociedade no antigo Israel*. Trad. João R. Costa. 2. ed. rev. São Paulo: Targumim: Paulus, 2006, p. 133.

²⁰ “The Mari letters use the word *maḥhûm* > *muhhûm*, fem. *muhhûtum*, “ecstatic” (already found in Old Akkadian), for the mediator of a divine message. The noun, (...), derive from *maḥû(m)*, “rave (ecstatically).” Botterweck, G. Johannes. Ringgren, Helmer. *Theological Dictionary of Old Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1997, p. 135.

²¹ Apud Wilson, loc. cit.

comportamento violento.

Além de Mari (séc.XVIII AEC),o fenômeno profético, entendido *latu sensu* como mediação de palavras divinas, pode ser encontrado em Canaã (sécs. XV, XVII e XVIII AEC), no império Neo-Assírio e entre os árabes; segundo Botterweck e Ringreen, nessas quatro áreas do antigo Oriente Médio a terminologia para figuras proféticas contém equivalentes para conceitos relacionados ao *nābî*²². No entanto, embora não percamos de vista o *continuum* cultural em questão, essa possível equivalência terminológica interculturais exigiria uma pesquisa a parte, sendo que nosso propósito, de forma semelhante ao trabalho de Andre Neher²³, concentra-se numa forma de profetismo particular, qual seja, o profetismo israelita.

1.3.1 A etimologia de *nābî*'

À luz deste *continuum* de culturas, existem algumas tentativas de deduzir a etimologia de *nābî*'²⁴:

árabe <i>naba'a</i> , "anunciar", denominativo de <i>nabî'u</i>
acádio <i>nabû</i> , "nomear, chamar"
antigo árabe do sul <i>nb': tnb'</i> , "informar, prometer"
árabe <i>naba'/ġa</i> , "borbulhar", "extravasar palavras" (Gesenius)

Segundo Botterweck e Ringreen, é pouco plausível a teoria de que *nābî*' assuma o significado básico ativo de "anunciador, proclamador", pois o acádio *nabîum* ("aquele que foi chamado") sugere que o hebraico *nābî*' deva ser considerado como um adjetivo verbal passivo ou um substantivo formado de um adjetivo com o mesmo significado no acádio²⁵. No dizer de Harold Rowley,

By Gesenius the lost primary stem of the verbal root from which *nābî*' comes was connected with the hebrew *nāba'*: *bubble forth*, and this view still has its advocates. At best it is a doubtful hypothesis, itself deduced from the assumed original meaning of *nibbā'*, *hitnabbē'*. More usually the lost root is connected with Accadian *nabû*: *call, announce*, and Arabic *naba'a*: *announce*. (...)The etymological argument is therefore inconclusive, and there can be no certainty as to what the primary meaning of the word was²⁶.

²² Cf. Botterweck, Ringreen, op. cit., p.135. No império Neo-Assírio, aqueles que pronunciavam discursos proféticos são chamados de *rāgimu* (derivado de *ragām*, "chamar"), *rāgintu* na forma feminina. Entre os árabes, o termo que designa previsão do futuro (*soothsayers*) é *kāhin*, *hāhinat* no feminino (cf. kahana, "*foretell*"). Ibidem, p.137.

²³ Cf. Neher, André. *La esencia del profetismo*. Trad. Alfonso Ortiz. Salamanca: Sígueme, 1974, p. 11.

²⁴ Fontes para essa tabela: Koehler, Ludwig; Baumgartner, Walter. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Vol. 1. Leiden: Brill, 2001, p. 659. Harris, Laird (org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, op. cit., p. 905.

²⁵ Botterweck, Ringreen, *Theological Dictionary of Old Testament*, op. cit., p.133. Segundo eles, a base biconsonantal *by/b'*, do verbo primário *nby/nb'*, parece representar uma onomatopeia, um particular tipo de articulação ou produção de som; o aumento da raiz com n- é comum, especialmente em verbo onomatopaicos. Ibidem, p.132.

²⁶ Rowley, H. H. "The Nature of prophecy in the light of recent study". *The Harvard Theological Review*. v. 38, n. 1 (Jan. 1945), p. 7. Abraham Heschel, por sua vez, observou que "la etimología y significado exacto de *nābî*', y su forma verbal *nibbā'*, *hitnabbē'*, una cuestión de mucha disputa, permanece oscura en algunos aspectos". *Los*

Segundo as análises da Jewish Encyclopaedia²⁷ e de Rowley, essa lacuna etimológica pode ser preenchida por três passagens da *torah*, as quais fornecem a ideia básica do termo *nābī'*: Ex 4,10-17; Ex 6,28- 7,7 e Dt 18,9-22²⁸.

Retoma-se a narração da vocação de Moisés – No dia em que IHHW falou a Moisés na terra do Egito, IHHW disse a Moisés: “Eu sou IHHW; dize a Faraó, rei do Egito, tudo o que eu te digo.” Respondeu Moisés na presença de IHHW: “Eu não sei falar com facilidade; como, pois, me ouvirá Faraó?”

IHHW disse a Moisés: “Eis que te fiz como um deus para Faraó, e Aarão, teu irmão, será o teu profeta [*nābī'*]. Falarás tudo o que eu ordenar; e Aarão, teu irmão, falará a Faraó, para que deixe partir da sua terra os filhos de Israel. Eu, porém, endurecerei o coração de Faraó, e multiplicarei no país do Egito os meus sinais e os meus prodígios. Faraó não vos ouvirá; e eu porei a minha mão sobre o Egito, e farei sair do país do Egito os meus exércitos, o meu povo, os filhos de Israel, com grandes julgamentos. Saberão os egípcios que eu sou IHHW, quando estender minha mão sobre o Egito e fizer sair do meio deles os filhos de Israel.”

Moisés e Aarão fizeram como IHHW ordenara. Moisés tinha oitenta anos, e Aarão oitenta e três, quando falaram a Faraó. (Ex 6,28 - 7,7).

IHHW disse a Moisés: Aarão falará por ti ao povo; ele será sua boca, e tu serás para ele um Deus (Ex 4,16).

IHHW disse a Moisés: Vou suscitar para eles um profeta como tu, do meio dos seus irmãos. Colocarei as minhas palavras em sua boca e ele lhes comunicará tudo o que eu lhes ordenar (Dt 18,18).

Estas passagens estabelecem que o profeta-*nābī'* detém um caráter basicamente discursivo. Trata-se de um homem **chamado** por Deus para ser seu **porta-voz**. Segundo Carroll, apesar de a Bíblia Hebraica exibir “tantas histórias e enfoques diversos, ambíguos e ambivalentes dos profetas, (...) em geral existe acordo entre os estudiosos que a profecia era um fenômeno oral. (...) A comunicação oral era a essência da profecia”²⁹. Nos termos da Jewish Enciclopaedia, “is a ‘forthteller’ and spokesman more than a ‘foreteller’ and prognosticator”³⁰. Mais do que um simples comunicador, trata-se de um *mensageiro*, afirma Claus Westermann³¹:

the prophets have designated themselves as messengers of God and were understood as such by those to whom they brought their messages. Prophecy must then be understood from the viewpoint of the message-transmission procedure.

Profetas, III. Trad. Víctor Mirelman. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1973, p. 189.

²⁷ Jerusalém: Keter, 1972, p. 1153.

²⁸ Robert Culver também cita essas três narrativas como provedoras de sentido para o termo *nābī'*, observando que Dt 18,9-22, além de fornecer critérios para verificar a autenticidade do *nābī'*, estabelece que “uma linhagem de profetasalaria (ou escreveria) com a mesma autoridade” de Moisés. Culver, verbete *nābī'* in Laird Harris *et al* (eds.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Trad. Márcio Redondo, Luiz Sayão, Carlos Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 905.

²⁹ Carroll, “Profecia e sociedade” in Clements, R.E (org.). *O mundo do antigo Israel: perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*. Trad. João R. Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p. 203.205.

³⁰ *Jewish Encyclopaedia*, op. cit., p. 1153.

³¹ Westermann, C. *Basic Forms of Prophetic Speech*. Philadelphia: Westminster Press, 1967, p. 102-3.

This distance [entre Deus e os homens] is the basic reason that God sends the messenger. The real problem of the prophets is to bridge this distance with each of their speeches.

É no ato de preencher a distância entre Deus e os homens com seus discursos que o profeta-*nābī*’ ganha seu sentido distintivo. Max Weber faz uso dos conceitos de *carisma* e *chamado* para explicar o sentido de *nābī*’. Segundo Blenkinsopp,

In his more theoretical studies Weber located prophecy in the context of charismatic authority and defined the prophet as “a purely individual bearer of charisma” [*The Sociology of Religion*. 1922]. This was taken to imply that the prophetic-charismatic figure is legitimated not by virtue of a socially acknowledged office like the priesthood, but solely through extraordinary personal qualities. The prophet is therefore neither designated by a predecessor, nor ordained, nor installed in office, but *called*. The claims staked by the prophet, or on the prophet's behalf by others, would tend inevitably to set him (less commonly her) in opposition to dominant elites dedicated to preserving the status quo. This kind of prophecy would therefore, according to Weber, play a destabilizing rather than a corroborative role in society.³²

O chamado divino é um fator medular do profeta-*nābī*’ e será um aspecto mencionado em diversos momentos desta pesquisa, notadamente no capítulo IV.

1.4 A palavra-guia

Um dos maiores obstáculos que se impõem ao leitor moderno na compreensão da sutileza imaginativa das narrativas bíblicas é o lugar extraordinário que a repetição literal ocupa.³³

A repetição de certas palavras nos textos bíblicos é um dos pontos focais da metodologia empregada nesta pesquisa. Segundo Alter,

[Os filósofos] Martin Buber (1878-1965) e Franz Rosenzweig (1886-1929), (...), foram os primeiros a reconhecer que a repetição proposital de palavras é uma convenção típica da prosa bíblica, e a chamaram de *Leitwortstil*, termo cunhado a partir da ideia musical de *Leitmotiv*. A descrição de Buber é lapidar: “uma *Leitwort* é uma palavra ou raiz lexical recorrente num texto, numa série de textos ou numa configuração de textos; seguindo-se essas repetições, podemos decifrar e apreender um significado do texto ou, pelo menos, vê-lo com mais nitidez. A repetição pode ser tanto da própria palavra como apenas da raiz lexical; de fato, a variação morfológica pode muitas vezes intensificar a dinâmica da repetição. Considero-a “dinâmica” porque essa forma de combinação de sons cria uma espécie de movimento: se imaginarmos o texto inteiro diante de nós, podemos perceber ondas movendo-se entre as palavras, de um lado para o outro. A repetição cadenciada que se harmoniza com o ritmo interno do texto ou, melhor, que surge dele é um dos meios mais poderosos para se criar um sentido sem declará-lo”³⁴.

³² Blenkinsopp, op. cit., p. 35.

³³ *A arte da narrativa bíblica*, op. cit., p. 137.

³⁴ Alter, op. cit., p. 143-4. Além da repetição da palavra ou da raiz lexical, o texto bíblico apresenta pelo menos cinco formas de repetição (Alter, op. cit., p. 147-151): repetição de um motivo (uma imagem concreta, uma qualidade sensorial, uma ação ou objeto) ao longo de uma narrativa; repetição de tema ou ideia; repetição de uma sequência de ações; repetição de uma cena-padrão (episódio que se desenrola em um momento crucial da trajetória do personagem e

Essa descrição de Buber sumariza a importância da *Leitwort* nos estudos exegetico-literários, nos comentários críticos da Bíblia Hebraica. “Seguindo-se essas repetições, podemos decifrar e apreender um significado do texto ou, pelo menos, vê-lo com mais nitidez”. Destarte, nossas primeiras palavras-guia foram *nāḥī*’ e *ruah*, mas, à medida que a investigação se desenvolveu, nosso trajeto de análise nos levou a considerar também as ocorrências de *miṭnabbê*, fazendo-nos atentar para o binômio *nāḥī*’ - *miṭnabbê*, que acabou por se tornar nosso objeto da investigação.

2. Delimitação da questão central: o binômio *nāḥī*’ / *miṭnabbê*

Ao estudar o profetismo israelita, observamos fenômenos cuja extensão e relevância são notórias. Segundo Blenkinsopp, o profetismo é o ponto alto do desenvolvimento da consciência religiosa em Israel³⁵, enquanto que, nos termos de Kaufmann, “todo grande passo no desenvolvimento da religião de IHHW em Israel tomou a forma da profecia”³⁶. Quanto a Hertzberg, ele divisa que “um lugar central no campo da religião israelita é incontestavelmente ocupado pelos profetas”³⁷.

De fato, a profecia em Israel constituiu um fenômeno complexo e multiforme, que tem sido extensamente estudado “desde o início do estudo crítico da Bíblia no século XIX”³⁸. Essa complexidade é perceptível diante da impossibilidade de se pensar o profeta israelita *no singular*, como se fosse um fenômeno monolítico e conceitualizável. Assim como a Bíblia Hebraica é um registro plural e multifacetado, as personagens bíblicas relativas ao profetismo também o são, estando consonantes com o relato bíblico em geral e com a história de Israel.

Segundo Maimônides (1138-1204), a profecia israelita não é unívoca, mas se caracteriza por graus distintos. Segundo ele, o “intelecto divino” se comunica com o profeta, basicamente, mediante dois canais de expressão, conforme a *torah*: “disse IHHW: ‘ouvi, pois, as minhas palavras: se há entre vós um profeta, é em visão (*mar’āh*) que me revelo a ele, é em sonho (*ḥālōm*) que lhe falo” (Nm 12,6). A partir desses dois critérios, *mar’āh* e *ḥālōm*³⁹, Rambam dissertará sobre

que se compõe de uma sequência fixa de motivos); repetição de frases inteiras com microvariações pelos personagens ou pelo narrador (ou por ambos).

³⁵ “Prophetic religion could therefore be seen as the high point of Israel’s developing religious consciousness”. Blenkinsopp, J. *A History of Prophecy in Israel*. Revised e enlarged, Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, p. 17.

³⁶ Kaufmann, *A religião de Israel*, p. 213.

³⁷ Apud Rowley, “The Nature of prophecy in the light of recent study”, op. cit., p. 1. Embora antigo, este artigo tem o mérito de elencar análises clássicas, sendo mencionado por Abraham Heschel e Robert Wilson nos seus trabalhos sobre a profecia israelita.

³⁸ Wilson, *Profecia e sociedade no antigo Israel*. op. cit., p. 17. Na esteira do racionalismo iluminista do século XVII, “os estudos acadêmicos da Bíblia se iniciam no século XIX, no círculo protestante alemão, pautados fundamentalmente pela teoria da crítica histórica”. Chwartz, *Texto sistematizado*, op. cit., p. 7.

³⁹ Cf. *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, disponível em <<http://biblehub.com/interlinear/numbers/12-6.htm>>, acesso em 31 mai 2014.

o que ele chama de *graus* da profecia, os quais, por sua vez, não são cristalizados:

Assim como o Profeta não exerce seu ministério durante toda a vida, sem interrupção – ao contrário, após profetizar em determinado momento, a inspiração profética o abandona em outros – também pode ocorrer que o faça em determinada circunstância conforme um grau superior e depois, em outra, de acordo com um grau inferior ao primeiro. É possível também que não alcance tal grau eminente mais do que uma única vez na sua vida e depois seja privado dele, como também pode se conservar em um grau inferior até cessar por completo sua inspiração, posto que o sopro profético necessariamente abandona todos os profetas mais ou menos antes de sua morte. Como se disse de Jeremias, da seguinte forma: “*Quando a palavra de IHHW foi cessada da boca de Jeremias (...)*” (Esdras 1,1), e com respeito a David: “*Estas são as últimas palavras de David*” (2 Sm 23,1).⁴⁰

Essa percepção de que a situação do profetismo israelita não era estática condiz com o texto bíblico, uma vez que o principal substantivo para designar e descrever os fenômenos em questão, *nābî*, não diz nada se pensado fora de seus respectivos contextos bíblicos. Trata-se de um termo transitivo que exige complemento. Observando diferentes passagens, podemos perceber cada contexto oferecendo predicados distintos ao *nābî*. Vejamos primeiramente Nm 11:

Intercessão de Moisés – Moisés ouviu o povo chorar, cada família à entrada da sua tenda. A ira de IHHW se inflamou com grande ardor. Moisés sentiu-se grandemente desgostoso e disse a IHHW: “Por que fazes mal a teu servo? Por que não achei graça a teus olhos, visto que me impuseste o encargo de todo este povo? Fui eu, porventura, que concebi todo este povo? Fui eu que o dei à luz, para que me digas: ‘Leva-o em teu regaço, como a ama leva a criança no colo, à terra que prometi sob juramento a seus pais’? Onde acharei carne para dar a todo este povo, visto que me importuna com as suas lágrimas dizendo: ‘Dá-nos carne para comer’? Não posso, eu sozinho, levar todo este povo; é muito pesado para mim. Se queres tratar-me assim, dá-me antes a morte! Ah! se eu tivesse encontrado graça a teus olhos, para não ver a minha desventura!” (Nm 11,10-15)

A resposta de IHHW – IHHW disse a Moisés: “Reúne setenta anciãos de Israel, que tu sabes serem anciãos e escribes do povo. Tu os levarás à Tenda da Reunião, onde permanecerão contigo. Eu descerei para falar contigo; tomarei do Espírito que está em ti e o porei neles. Assim levarão contigo a carga deste povo e tu não a levarás mais sozinho.” (Nm 11, 16-17)

Efusão do Espírito – Moisés saiu e disse ao povo as palavras de IHHW. Em seguida reuniu setenta anciãos dentre o povo e os colocou ao redor da Tenda. IHHW desceu na nuvem. Falou-lhe e tomou do Espírito que repousava sobre ele e o colocou nos setenta anciãos. Quando o Espírito repousou sobre eles, profetizaram [wayyitnabbē’û]; porém, nunca mais o fizeram.

Dois homens haviam permanecido no acampamento: um deles se chamava Eldad e o outro Medad. O Espírito repousou sobre eles; ainda que não tivessem vindo à Tenda, estavam entre os inscritos. Puseram-se a profetizar no acampamento. Um jovem correu e foi anunciar a Moisés: “Eis que Eldad e Medad”, disse ele, “estão profetizando no acampamento.” Josué, filho de Nun, que desde a sua juventude servia a Moisés, tomou a palavra e disse: “Moisés, meu senhor, proíbe-os!” Respondeu-lhe Moisés: “Estás ciumento por minha causa? Oxalá todo o povo de IHHW fosse profeta, dando-lhe Iahweh o seu Espírito!” A seguir Moisés voltou ao acampamento e com ele os anciãos de Israel. (Nm 11,24-30)

⁴⁰ Maimônides Moisés. *O guia dos perplexos. Parte 2*. Trad. Uri Lam. São Paulo: Landy Editora, 2003, p. 245-6.

Na fala de George Gray, Nm 11, juntamente com Nm 22-24, “form a not unimportant contribution to our knowledge of the early Hebrew theory of prophecy”⁴¹. Enquanto Israel caminha pelo deserto, reclamar é um ato repetidamente mencionado nas narrativas. Em um desses momentos de murmuração, Moisés suplica a Deus por auxílio, pois lhe era muito pesado conduzir sozinho aquele povo⁴². Em resposta, o *ruah*⁴³ (espírito, sopro) divino pousa sobre anciãos previamente selecionados por Moisés. A semântica desse termo reúne aspectos concretos (respiração) e abstratos (espírito, força vital divina), e a própria narrativa de Nm 11 exhibe isso; embora de origem transcendente, há um efeito concreto sobre os anciãos após a vinda do *ruah*: eles profetizam (*wayyitnabbē’û*), forma conjugada do particípio *mitnabbê*⁴⁴ (“aquele que atua como profeta”, “aquele que profetiza”). Baruch Levine traduz este termo como “*prophesy ecstatically*”⁴⁵, enquanto Jacob Milgrom e a Jewish Enciclopedia optam por “*spoke in ecstasy*”⁴⁶. Em suma, *mitnabbê* é um predicado verbal dos anciãos, exprimindo o tipo de ação praticada por eles, uma palavra cuja tradução enfrenta o desafio de exprimir as particularidades da ideia de *mitnabbê* dentro do mundo cultural representado no texto de Nm 11.

A tradução de *mitnabbê* mediante o termo *profetizar* deriva da tradução grega (LXX), por meio do verbo *profēteuō*⁴⁷ (*profētidzō* como verbo sinônimo), o qual é derivado de *fēmi* (“dizer, explanar, arguir”⁴⁸) e *pro* (adiante, à frente, ante, diante de, para⁴⁹). *Profētēs* significa basicamente “anunciador”; atividade diferente do *upofētēs*, “intérprete”⁵⁰.

No relato de 1 Sm 9-10, outros agentes atuam como *mitnabbê*:

⁴¹ Gray, George B. “Introduction” in *Numbers – International Critical Commentary*. Edinburgh: T&T Clark, 1986 (1903), p. 50.

⁴² “The book [of Numbers] also offers a major exploration of the nature of authority in the journeying community. The earlier tradition embedded in Nm 11,1 – 14,25; 16,1-35 examined the theme of Mosaic leadership. (...) The various dimensions of authority are analyzed”. Budd, P. J. “Introduction” in *Numbers – Word Biblical Commentary*. v. 5. 1984, p. 25.

⁴³ “The word *ruah*, which is perhaps onomatopoeic, may be considered a primitive noun based on a biliteral root. The Hebrew word *ruah*, however, presupposes a triliteral base *rwh* that evolved from this biliteral root; the same is attested in Aramaic. The form may be classified as a verbal noun modeled on the infinitive, denoting an action: the ‘blowing’ of the wind or ‘respiration’. By analogy it came to mean ‘breathing’ as a sign of life and hence ‘spirit’ and ‘life’”. Botterweck, G. Ringgren, H. *Theological Dictionary of Old Testament*, op. cit., p. 367-8.

⁴⁴ O verbo *lehitnabbê* significa “act like a prophet, exhibit the behavior characteristic of a prophet”, a *hitpaal* denominative from *nāḥī*”. Milgrom, Jacob. *The JPS Torah Commentary – Numbers*. New York: JPS, 1990, p. 380.

⁴⁵ Levine, B. *Numbers 1-20. The Anchor Bible*. Doubleday, p. 325. “This verse [Nm 11,25] contains terminology basic to an understanding of ecstatic prophecy. The verbal form *hitnabbē* elsewhere characterizes the activity of mantic prophets. It is told of Saul that he came upon a band of prophets and was overcome by ecstasy. He could not resist its onslaught and began ecstatically (*lehitnabbē*; 1 Sm 10,5; 10-11; 19,20-4; and cf. 1 Kgs 22,10)”. Levine, loc. cit.

⁴⁶ “New JPS Translation” In Milgrom, Jacob. *The JPS Torah Commentary – Numbers*. New York: JPS, 1989, p. 89.

⁴⁷ “Prophets and prophecy” in *Jewish Enciclopedia*. Jerusalem: Keter, 1972, p. 1155.

⁴⁸ A tradução latina de *mitnabbê* de Jerônimo aproxima-se do vocábulo grego transliterado: os anciãos *prophētāvērunt* (terceira pessoa do plural do perfeito do indicativo). *Prophētāvērunt* é a forma conjugada do verbo *prophētārē* (o particípio presente seria *prophētans/prophētantis*). As traduções neolatinas apresentam semelhanças: *profetizarrono* (G. Diodati 1649), *prophetiserent* (L. Segond 1910), *profetizaron* (Reina Valera 1969).

⁴⁹ Beekes, R. *Etymological Dictionary of Greek*. v. 2. Leiden: Brill, 2010, p. 1566-7.

⁵⁰ “Forth, forward, before, for”. Ibidem, p. 1235.

⁵¹ Ib., p. 1567.

A sagração de Saul – Ao raiar da aurora, Samuel chamou Saul, no terraço, e disse: “Levanta-te, vim despedir-me.” Saul se levantou, e Samuel e ele saíram juntos para fora. E tendo eles descido até os limites da cidade, Samuel disse a Saul: “Manda ao teu servo que passe adiante de nós; tu, porém, espera, para que eu te faça ouvir a palavra de Deus”.

Então Samuel pegou o frasco de azeite e o derramou sobre a cabeça de Saul, beijou-o e disse-lhe: “Não foi IHWH que te ungiu como chefe do seu povo, Israel? Tu és quem julgará o povo de IHWH e o livrarás das mãos dos seus inimigos ao redor. E este é o sinal de que IHWH te ungiu como chefe da sua herança. Hoje, quando me deixares, encontrarás dois homens perto do túmulo de Raquel, nas divisas de Benjamim... e eles te dirão: ‘Já encontraram as jumentas que foste procurar. O teu pai esqueceu o caso das jumentas, e está aflito por tua causa e diz: Que terá acontecido ao meu filho?’ Adiante, ao chegares ao Carvalho do Tabor, encontrarás três homens que vão a Deus em Betel, um levando três cabritos, o outro três pães, o último um odre de vinho. Eles te saudarão e te oferecerão dois pães, que aceitarás. Chegarás, então, a Gabaá de Deus (onde está o governador dos filisteus) e acontecerá que, entrando na cidade, te defrontarás com um bando de profetas que vêm descendo do lugar alto, precedidos de harpas, tamborins, flautas, cítaras, e estarão em delírio. Então o espírito de IHWH virá sobre ti, e entrarás em delírio com eles e te transformarás em outro homem. Quando esses sinais te sucederem age de acordo com as circunstâncias, porque Deus está contigo. Descerás antes de mim a Guilgal, e logo irei ter contigo para oferecer holocaustos e imolar sacrifícios de comunhão. Esperarás sete dias até que eu vá ter contigo e te mostre o que deves fazer”. (1 Sm 9,26 - 1 Sm 10,8).

A volta de Saul – Assim que voltou as costas para deixar Samuel, Deus lhe mudou o coração, e todos esses sinais se verificaram naquele mesmo dia. Partindo dali, chegaram a Gabaá, e logo um grupo de profetas veio ao seu encontro; o espírito de Deus veio sobre ele, e ele entrou em delírio [wayyitnabbê] no meio deles. Quando os que o conheciam de longa data o viram profetizando [nibbā] com os profetas [nəḥi'îm] diziam uns aos outros: “Que terá acontecido ao filho de Cis? Está também Saul entre os profetas?” Um do grupo perguntou: “E quem é seu pai?” É por isso que se tornou um provérbio a frase: “Está também Saul entre os profetas?”

Assim que voltou do transe, entrou em Gabaá. O tio de Saul perguntou a ele e ao seu servo: “Aonde fostes?” “Buscar as jumentas”, replicou ele. “Não as achando, fomos ter com Samuel”. O tio de Saul disse-lhe então: “Conta-me o que foi que Samuel vos disse”. Saul respondeu ao seu tio: “Ele nos deu somente a notícia de que as jumentas já haviam sido encontradas”, e não tocou em nada do que Samuel lhe havia dito sobre a questão da realeza. (1 Sm 10, 9-16).

Embora Saul não seja um *nāḥi'* como Isaías ou Jeremias, no contexto de sua *māšah* (*smear*, *anoint*⁵¹ - unção) como rei, inaugurando a monarquia em Israel, ele recebe o pouso do *ruah*, que produz como efeito um tipo de ação que o qualifica como *mitnabbê*. Segundo Levine⁵²,

the verb *hitnabbē'* 'to experience prophetic ecstasy' describes what happens physically and emotionally when irresistible spirit of God seizes a person. This a particular form of the verb *nābā'* 'to pronounce, utter prophecy' is best known from the biblical stories about Saul (1 Sm 10:5-6; 18:29, 19:23-24). It is also used in connection with mantic court prophets (1 Kgs 22:10) and describes the fits of the cult prophets of Baal (1 Kgs 18:29). In Jeremiah and Ezekiel, the verb *hitnabbē'* is used with reference to false prophets, although in Ezek 37:10 the prophet once says it of himself.

⁵¹ Brown-Driver-Briggs *Hebrew and English Lexicon*, disponível em: <<http://biblehub.com/hebrew/4886.htm>>. Acesso em 16 dez. 2013.

⁵² Levine, B. *Numbers 1-20 – Anchor Bible*. Doubleday, p. 340.

No profetizar de Saul, sua condição temporária de *profeta-miṭnabbê* acontece no encontro com outro gênero de fenômeno profético, os chamados *ḥebel nebi'im* (grupo de profetas), ou “irmãos profetas” (*bēnēy nēbī'im*)⁵³, cuja vida social é descrita nas narrativas relativas a Eliseu (2 Reis). Apesar dos contextos distintos, tanto em Nm 11 como em 1 Sm 10 a vinda do espírito legítima quem o recebe. Considerando 1 Sm 9,1 - 10,16 como uma mesma narrativa, Robert Wilson⁵⁴ sugere que seus redatores enfrentavam um determinado contexto sócio-histórico no qual “a legitimidade do governo de Saul estava sendo desafiada”.

Em suma, esse rápido exame de Nm 11 e 1 Sm, narrativas que irão compor nosso recorte, buscou discutir a impropriedade de se pensar a profecia no antigo Israel em termos de um único fenômeno. Os profetas clássicos ou literários⁵⁵ só respondem parcialmente à pergunta “quem era *nābī'* em Israel?”. Mais do que multiplicidade, percebe-se um caráter não monolítico na profecia israelita, inviabilizando, portanto, uma visão única sobre a profecia em Israel.

Dessa forma, o propósito dessa pesquisa é discutir fenômenos proféticos heteróclitos⁵⁶, isto é, com tendências distintas entre si, por meio do **binômio *nābī'* / *miṭnabbê***. Esse binômio nos parece constituir um eixo temático relevante para nortear o diálogo com o texto bíblico, produzindo interrogações férteis. Embora a pesquisa bíblica seja movida pela liberdade de interrogar, “o texto bíblico responderá a quem souber perguntar”⁵⁷, isto é, evitando formular indagações às quais o texto não pode responder⁵⁸. Nesta pesquisa queremos investigar quais são as semelhanças e diferenças entre o profeta-*nābī'* e o profeta-*miṭnabbê*, refletindo sobre atores sociais heteróclitos porém pertencentes a um povo balizado pelo entendimento de que seu Deus é único e singular⁵⁹.

A distinção entre *nābī'* e *miṭnabbê* deriva da distinção entre dois troncos verbais hebraicos, *nif'al* e *hitpa'el*, respectivamente. Essa é uma especificidade importante do binômio que constitui nosso objeto de pesquisa. Antes de enunciar esse aspecto, convém suscitar algumas noções sobre o verbo hebraico, por meio de uma breve ponderação sobre o tronco verbal de *miṭnabbê*.

⁵³ O termo *ben*, “filho”, não é empregado nesse contexto no sentido literal, uma vez que não se trata de sucessão hereditária. Ele indica pertença a um grupo, guilda, ordem ou classe. “A expressão ‘filho de’ ou ‘filhos de’ é usada em línguas semíticas para indicar pertença a um grupo ou corporação”. Wilson, *Profecia e sociedade no antigo Israel*, op. cit., p. 175.

⁵⁴ Ibidem, p. 216.

⁵⁵ Cujos discursos vieram a ser livros com seus nomes no cânon hebraico: Isaías, Jeremias, Ezequiel e o livro dos doze.

⁵⁶ Termo derivado do adjetivo *heteros*, “outro, diferente” e do verbo *klinein*, “fazer pender, inclinar; apoiar uma coisa (acusativo) em outra (dativo)”. Dezotti, M.C. *Minilêxico grego-português*: com apêndice gramatical. FCL-UNESP-Araraquara, Departamento de Linguística, 2000, p. 30.42.

⁵⁷ Afirmação milenar lembrada por Chwartz, *Texto sistematizado*, op. cit., p. 11.

⁵⁸ “A ferramenta analítica primordial do pesquisador é a formulação precisa de indagações coerentes”. Chwartz, loc. cit.

⁵⁹ “Que *Dios* seja *Uno* significa más que el hecho de que sea uno. Significa, podemos decir, que El es Uno, y no muchos; único y singular, el centro y el círculo, que contiene a todo y que es partícipe”. Heschel, A. *Los Profetas*, II, op. cit., p. 200. “En la Biblia, las experiencias proféticas más diversas e incluso más contradictorias se organizan dentro de la gran noción del mismo Dios”. Neher, A. *La esencia del profetismo*, op. cit., p. 12.

2.1 Aspectos gramaticais de *miṭnabbê*

Os vocábulos semíticos [incluindo os verbos] são formados pelo acréscimo de prefixos, sufixos e infixos a uma raiz lexical. Essas mudanças transmitem vários matizes de significado. (...) A raiz lexical pode ser modificada ainda por outros padrões de prefixos e vocalização. Essas modificações são chamadas de temas verbais.⁶⁰

Os sete principais temas verbais do hebraico, cada qual com diferentes matizes de significado, são: *qal*, *nif'al*, *pi'el*, *pu'al*, *hitpa'el*, *hif'il* e *hof'al*. “A característica do *hitpa'el* é o prefixo *t* [*tāw*]⁶¹. Quando nenhum outro prefixo (i.e., o prefixo imperativo *y* [*yôd*] ou o prefixo do particípio *m* [*mēm*]) está presente, o *h* [*hē*] aparece antes do *t*, resultando no prefixo integral *hit*”⁶². O *hitpa'el* pode representar pelo menos quatro nuances: reflexiva, recíproca, iterativa ou passiva⁶³. No caso de *miṭnabbê*, no contexto de Nm 11 e 1 Sm 10, parece ser a nuance passiva: eles comportam-se possuem um determinado comportamento por meio do pouso do espírito.

Além de estar no tema verbal *hitpa'el*, *miṭnabbê* é um particípio⁶⁴. Quanto à sintaxe do particípio, seja ativo ou passivo, ele apresenta pelo menos três funções, iguais às funções do adjetivo: atributiva, predicativa ou substantiva⁶⁵. O particípio pode ser um atributo que modifica o substantivo, pode funcionar como predicado de um substantivo (funcionando como verbo), ou pode ser usado como substantivo. No caso de Nm 11 e de 1 Sm 10, *miṭnabbê* é um predicado verbal dos anciãos e de Saul, respectivamente. Na função predicativa, “o particípio ressalta a ação durativa e linear do verbo, e a tradução deve ser feita de modo que reflita isso. O tempo verbal, no entanto, precisa ser derivado do contexto, porque o particípio é atemporal (não especifica passado, presente ou futuro)”⁶⁶. O particípio “veicula a manifestação continuada de uma ação ou de um processo designado pela raiz verbal”⁶⁷. Daí que possamos traduzir *miṭnabbê* em Nm 11 e 1 Sm 10 mediante locuções que expressem essa progressão, esse aspecto contínuo da ação designada pelo particípio: os anciãos e Saul *agiram como profetas, estiveram profetizando, tornaram-se profetizantes*. No entanto, para não perder as nuances do termo, usaremos, em geral, a locução “profeta-*miṭnabbê*”.

⁶⁰ Ross, Allen. *Gramática do hebraico bíblico*. Trad. Gordon Chown, 2. ed. São Paulo: Vida, 2008, p. 90.194.

⁶¹ Pronúncia-se *tav*.

⁶² Ross, op. cit., p. 212.

⁶³ Ibidem, p. 214.

⁶⁴ O particípio é um nome que, no entanto, participa do verbo, na medida em que não expressa uma pertinência fixa e imutável de um atributo, mas veicula a manifestação continuada de uma ação ou de um processo designado pela raiz verbal. Com esse caráter misto, nominal e verbal, o particípio é chamado *beinoni*, “meio-termo”. Ele pode ser usado onde nenhum dos dois aspectos do verbo cabe, nem o perfeito nem o imperfeito. Por impacto das línguas ocidentais sobre o hebraico, a frase participial pode assumir as funções de uma forma verbal no presente que falta totalmente no hebraico bíblico. Cf. Rehfeld, *Tempo e religião*, op cit, p. 146.

⁶⁵ Cf. Ross, op. cit., p. 132-133.163.

⁶⁶ Ibidem, p. 132.

⁶⁷ Rehfeld, op. cit., p. 146.

2.2 *nif'al* e *hitpa'el* de *nābî'*: formas distintas?

Como vimos nas passagens supracitadas, o texto da Bíblia Hebraica apresenta diferenças significativas entre aquele que é descrito pelo substantivo *nābî'* e aquele que é qualificado pela forma participial *miṭnabbê*, relativa ao verbo *lehitnabê* (tronco verbal *hitpa'el*). Do substantivo *nābî'* se origina o verbo denominativo no *nif'al* e *hitpa'el*⁶⁸. Enquanto o *profeta-miṭnabbê* de Nm 11 não transmite nenhuma mensagem, a razão de ser do *profeta-nābî'* Ezequiel é a elocução do discurso divino:

Quando o espírito repousou sobre os anciãos, profetizaram [wayyiṭnabbē'ū]; porém, nunca mais o fizeram (Nm 11,25).

Com efeito, ele me disse: “Filho do homem, vou enviar-te aos filhos de Israel (...) para que lhes digas: ‘Assim diz o Senhor IHWH’: Quer escutem, quer deixem de escutar – com efeito, são rebeldes –, saberão, ao menos, que um profeta [nābî'] esteve com eles. (Ez 2,3-5)

Essa característica-chave do *profeta-nābî'*, qual seja, seu caráter relacional⁶⁹, referente à condição de porta-voz divino perante o povo, é esmiuçada por Heschel:

a importância da profecia não estava naqueles que a percebiam, mas naqueles para quem a palavra era transmitida. A própria experiência era um começo, um meio, mais propriamente do que um objetivo. O propósito não estava na percepção da voz, mas no levá-la, relacioná-la com a realidade da vida do povo. Consequentemente, a essência da profecia estava mais no conteúdo do que no ato⁷⁰.

A ênfase na linguagem, na comunicação é perceptível quando IHWH diz a Jeremias: “*eis que ponho as minhas palavras na sua boca*” (Jr 1,9). Na Bíblia Hebraica, segundo Wolff,

muito mais importante do que a *cabeça* é a *face* do homem, que sempre se denomina no plural: *fanim*, termo que ocorre 2100 vezes com as suas combinações diferentes (KBL) e com isto muito mais do que o triplo dos casos de *ro's*. (...) O que acontece se reflete no rosto (p.ex., Gn 4,5); já com a expressão do rosto se pode falar ao parceiro (p.ex., Gn 31,2.5). Na *face* (...) estão reunidos os órgãos de comunicação, entre os quais os olhos, a boca e os ouvidos são os principais. Não nos estaremos aproximando precisamente aqui (...) daquilo que constitui a essência do homem e o distingue de todas as outras criaturas?⁷¹

“A face é mais importante que a cabeça” é uma nuance sutil, repleta de significação. Apesar do homem não ter condições de suportar a visão da face de Deus, “*porque o homem não pode ver-me e continuar vivendo*” (Ex 33, 20), o *profeta-nābî'*, mediante um chamado, é estabelecido como boca

⁶⁸ Botterweck, Ringreen, *Theological Dictionary of Old Testament*, op. cit., p.134.

⁶⁹ Na Bíblia Hebraica, “viver significa ter relacionamento. Principalmente ter relacionamento com Deus. A morte significa ausência de relacionamento”. Jüngel, E. *Tod* apud Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, op. cit., p. 147. Segundo Heschel, “o pecado é um ato em que Deus está só; um ato de alienação [do homem]”. *Deus em busca do homem*, op. cit., p. 393.

⁷⁰ Heschel, op. cit., p. 286-287.

⁷¹ Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, op. cit., p. 107.

divina perante o povo *por um determinado tempo*. Ou seja, embora seja uma condição que possui duração, diferente da situação contingencial do profeta-*miṭnabbê*, ser boca de Deus entre os homens “no es un proceso que sigue todo el tiempo, sino un evento que dura un momento.(...) Hay una alternativa a la presencia de Dios, a saber, su ausencia”⁷². Diversos profetas-*nāḥî*’ declararam o silêncio de Deus:

Irão em busca de IHHW, mas não o encontrarão. Ele afastou-se deles (Os 5,6).

Então eles clamarão a IHHW, ele não lhes responderá. Ele lhes esconderá a sua face naquele tempo, porque os seus atos foram maus (Mq 3,4)

Errarão do norte até o levante, à procura da palavra de IHHW, mas não a encontrarão (Am 8,12)

Enquanto ao profeta-*nāḥî*’ pertence esse papel de mensageiro divino, a atuação do *profeta-miṭnabbê* é de natureza distinta. Como constata Kaufmann,

Os efeitos do espírito (...) não são a própria revelação divina. (...) Nem os setenta anciãos ‘profetizadores’ (Nm 11,16s), nem os profetizadores do tempo de Samuel, nem mesmo Josué (Nm 27,8) ou Eliseu (2 Rs 2,13-15) falam a palavra de Deus como resultado do contato com o espírito. (...) O ato essencial da profecia envolve duas pessoas: Deus, que age e está sempre fora do homem, e o homem, que recebe passivamente sua palavra (...). Só é qualificado para ser um profeta aquele que pode ouvir a palavra divina e depois transmiti-la na linguagem dos homens”⁷³.

A inteligibilidade do discurso do *profeta-nāḥî* foi sintetizada pela literatura rabínica na seguinte expressão: *dibrah torah kilšon bene ādām*, “a *torah* fala conforme a linguagem humana”⁷⁴. Segundo Weber, o decisivo na situação do profeta clássico não é o fato de haver experimentado uma visão ou um sonho, mas sim “a segurança de haver compreendido aquilo que Deus havia significado em tais sonhos ou visões e o havia ordenado dizer com palavras inteligíveis”⁷⁵.

No dizer de Wilson,

[uma vez que a etimologia] lança pouca luz sobre as características da figura, os peritos se voltaram para a análise das formas verbais hebraicas derivadas da raiz *nḥ*. A Bíblia Hebraica usa esta raiz somente no *nif’al* e *hitpa’el* (...). Contudo, a distinção semântica entre estas duas formas verbais é difícil de estabelecer, pois com frequência aparecem juntas e parecem ter o mesmo significado (por ex, 1 Sm 10,5,6,10,11,13; Jr 26,20; Ez 37,9-10). Por isso, a maioria dos peritos admite que se perdeu toda distinção original entre as duas formas, e ambas normalmente são traduzidas por “profetizar”. (...) [No entanto], o *nif’al* veio a ser associado somente com discurso profético

⁷² Heschel, A. *Los Profetas – III. Simpatía y fenomenología*. Trad. Victor Mirelman, Buenos Aires: Paidós, 1973, p. 236. “Un proceso ocurre con regularidad, siguiendo una norma relativamente permanente; un evento es extraordinario, irregular. Un proceso puede ser continuo, firme, uniforme; los eventos acontecen en forma repentina, intermitente, ocasional”. Heschel, loc. cit.

⁷³ Kaufmann, A *religião de Israel*, op. cit., p. 99-101.

⁷⁴ *Talmud Babilônico – Tratado Sanhedrin 64b*, citado pelo prof. Alexandre Leone em sala de aula.

⁷⁵ Weber, M. “La ética económica de las religiones universales – El Judaísmo antiguo” in *Ensayos sobre Sociología de la Religión III*. Madrid: Taurus, 1998, p. 318.

inteligível, ao passo que o *hitpa'el* continuou a ser usado para descrever atividade profética extática. (...) até que, por fim, os dois foram usados intercambiavelmente.⁷⁶

Wilson reconhece que existe na Bíblia Hebraica uma disparidade semântica entre as formas *nif'al* e *hitpa'el* do radical *nh'*, porém considera que se trata de uma dessemelhança que não perdurou. Moshe Greenberg e Jacob Milgrom, por sua vez, sustentam que a discrepância se mantém. Para Milgrom, a própria Bíblia distingue os fenômenos mediante o uso desses troncos verbais distintos:

there is a clear attempt in the Bible to distinguish between ecstasies and other prophets by the use of two different nouns derived from the same root: *nābī'* and *miṭnabbê*. (...) The verb *hitnabbê*, “act like a prophet, exhibit the behavior characteristic of prophet”, a *hitpa'el* denominative from *nābī'*, shows that it sometimes designates ecstatic or trance behavior but not always. (...) [While] the verb *nibba'*, the *nifal* denominative of *nabī'*, [is] the normal verb for prophetic speech⁷⁷.

Nesse sentido, o verbo *leihitnabbê* (forma *hitpa'el* de *nābī'*) seria usado, em determinadas circunstâncias, para designar o estado possivelmente extático daquele sobre o qual repousa o espírito divino⁷⁸. Segundo Milgrom, “*hitpa'el* formation carries a pejorative connotation, ‘to act ou play the prophet’, and it points, in particular, to the ecstatic frenzy that is its chief characteristic”⁷⁹. Além disso, segundo o léxico *Milon' even šošan*⁸⁰, a forma *hitpa'el* de *nābī'* significa ‘*ātīdot*, “dizer coisas futuras”.

Jonathan Stökl, em artigo recente, não descarta a possibilidade de que o *hitpa'el* de *nh'* as vezes seja usado com conotações negativas⁸¹, mas admite a análise de Wilda Gafney⁸², segundo a qual uma distinção nítida entre o *nif'al* e o *hitpa'el* de *nh'* não pode ser assegurada. Segundo ela, “a variedade e teor da atividade profética só pode ser determinada descritivamente, não lexicamente”⁸³, e para demonstrar isso é indicado algumas narrativas nas quais tanto a forma *nif'al* quanto a forma *hitpa'el* ocorrem sem distinção semântica: 1 Sm 10,10-11; 1 Sm 19,20; 1 Rs22,8.10.12; Jr 14,14; Ez 37,7.10⁸⁴. Por outro lado, Moshe Greenberg apresenta raciocínio semelhante ao de Milgrom:

⁷⁶ Wilson, *Profecia e sociedade no antigo Israel*, op. cit., p. 171-2.

⁷⁷ Milgrom, op. cit., p. 381.

⁷⁸ O verbo *nh'* no *hitpa'el* é encontrado no aramaico bíblico (Esd 5,1), bem como em outros dialetos aramaicos; o siríaco tem tanto o *etpaal* e menos comum *paal* com o mesmo sentido. Cf. Botterweck, Ringgreen, *Theological Dictionary of Old Testament*, op. cit., p.134.

⁷⁹ Milgrom, loc. cit.

⁸⁰ *Milon' even šošan. Meḥudaš ume'udkan lišnot ha'alpayim; kerek reḥi'i*. Israel: *hotsa'at 'am 'oved* Ltda., 2003, p. 1152.

⁸¹ Stökl, Jonathan. “The *mtnb'wt* in Ezekiel 13 Reconsidered” in *JBL* 132. n.1 (2013), p. 66.

⁸² Gafney, Wilda. *Daughters of Miriam: Women Prophets in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress, 2008, p. 34-47.

⁸³ Gafney, *Daughters of Miriam*, op. cit., p.38

⁸⁴ Na sua pesquisa, Gafney confeccionou uma interessante tabela que compara os usos de *nif'al* e o *hitpa'el* de *nh'*, a qual está no Anexo 1 do nosso trabalho.

While both *nibba* (Ez 13,2.16) and *hitnabbe* (Ez 13,17) are denominatives of *nabi* and mean “act as a prophet”, *nibba* tends to be used for verbal prophesying, *hitnabbe* for the external behavior peculiar to prophecy (e.g., signs of possession). Derrogation (1 Kings 22,8.18), aberration (Jr 29,26f) and imposture (Ez 13,17) attach only to *hitnabbe*⁸⁵.

Em Jeremias, o verbo *nibba*’ (forma *nif^{al}*⁸⁶ de *nābī*’) é empregado para se referir ao profeta como detentor de um discurso:

Os sacerdotes e os profetas disseram, então, aos príncipes e a todo o povo: “Este homem merece a morte, porque profetizou [nibbā] contra esta cidade como ouvistes com os vossos ouvidos!” E Jeremias disse a todos os príncipes e a todo povo: “IHWH enviou-me a profetizar [l^hinnābê] a esta Casa e a esta cidade todas as palavras que ouvistes. (Jr 26,11-12)

Cabe frisar que a distinção entre as formas *nif^{al}* e *hitpa^{el}* em termos de discurso e comportamento externo, respectivamente, é observada por Milgrom e Greenberg em determinados contextos, não sendo, portanto, uma distinção absoluta. No episódio dos ossos secos, mencionado por Gafney como exemplo de indistinção semântica entre *nif^{al}* e *hitpa^{el}*, ações discursivas são descritas por meio da forma *hitpa^{el}*:

Então me disse: “profetiza (hinnābê) ao espírito, profetiza (hinnābê), filho do homem, e dize-lhe: Assim diz o Senhor IHWH: espírito, vem dos quatro ventos e sopra sobre estes ossos para que vivam”. Profetizei (w^hinnabbêti) de acordó com o que IHWH me ordenou, o espírito penetrou-os e eles viveram, firmando-se sobre os seus pés, como um imenso exército. (Ez 37,9-10)

Se não podemos estabelecer uma diferença semântica absoluta entre as formas verbais em questão, como frisou a crítica de Gafney, uma diferença relativa, em determinados contextos, pode ocorrer. Porém, quanto às distinções *descritivas* entre os fenômenos proféticos, elas são apresentadas nas passagens que constituem o recorte da nossa pesquisa. De fato, os redatores bíblicos não enfatizam tais distinções, uma vez que os fenômenos proféticos são apresentados em meio às dinâmicas sociais, sem linhas divisórias claras. Mas o ato de não se identificar o binômio *nābī*’ / *miṭnabbê*, a nosso ver, escamoteia matizes da profecia israelita. Quando uma tradução ou um intérprete uniformiza a linguagem de forma arbitrária, pode obstaculizar a observação de fenômenos heterogêneos, o que, nesse caso, significa dificultar a compreensão do profetismo em Israel. Nesse sentido, talvez seja melhor sair de um estado de ignorância do que ter que corrigir um caminho errado cujo percurso será maior.

⁸⁵ Greenberg, Moshe. *Ezekiel 1-20 – Anchor Bible*. New York: Doubleday, 1983, p. 239.

⁸⁶ “A característica do *nif^{al}* é o prefixo *nūn*, que é assimilado quando são acrescentados outros prefixos (tais como os do tempo imperfeito. (...) O *nif^{al}* representa geralmente a voz passiva do [tema verbal] *qal*, mas também pode transmitir um significado reflexivo ou recíproco. Com alguns verbos, o significado do *nif^{al}* depende do contexto; com outros verbos, será empregado somente um desses significados no *nif^{al}*, independentemente do contexto”. Ross, *Gramática do hebraico bíblico*, op. cit., p. 195-196.

Além desse sentido discursivo em determinadas ocorrências da forma *nif'al*, outra especificidade do profeta-*nāḥī'* é que se trata de um tipo de personagem bíblica modelado ao longo da vida:

Em cada uma das grandes figuras [da Bíblia Hebraica], desde Adão até os Profetas, encarna-se um momento da mencionada ligação vertical. Deus escolheu e moldou estas personagens para o fim da encarnação da sua essência e da sua vontade – mas a eleição e a modelagem não coincidem; esta última realiza-se paulatinamente, de maneira histórica, durante a vida terrena dos escolhidos. Na história do sacrifício de Abraão vimos como isto ocorre, que terríveis provas envolve uma tal modelagem. Daí decorre o fato de as grandes figuras do Velho Testamento serem mais plenas de desenvolvimento, mais carregadas da sua própria força vital e mais cunhadas na individualidade do que os heróis homéricos. Aquiles e Ulisses são descritos magnificamente, (...) mas eles não têm desenvolvimento algum e a história das suas vidas fica estabelecida univocamente. (...) [Já a Bíblia Hebraica] nos oferece este caráter de história das personalidades como modelagem daqueles que Deus escolheu.⁸⁷

O ato divino formativo de esculpir e lapidar certos indivíduos produz surpreendentes caracterizações de personagens. Em Nm 19, após a determinação divina de que Moisés e Aarão devem morrer no deserto, poderíamos cogitar, segundo Ackerman, um discurso de súplica do grande mediador de Israel⁸⁸. No entanto, em vez disso, Moisés silencia e prossegue na atividade de levar seu povo à terra que seus pés não tocarão. Já o profeta-*miṭnabbē* não apresenta este desenvolvimento histórico da personalidade, embora detenha sua importância no contexto em que se encontra.

2.3 A relação entre o profeta-*nāḥī'* e a condição de vidente (*ḥōzeh*, *rō'eh*)

A narrativa de 1 Sm 9-10 descreve Samuel como *nāḥī'* e como *rō'eh*. A relativa equivalência estabelecida no texto de 1 Sm 9,9, entre o profeta e o ato de ver, pode sugerir que “o ato de ver a mensagem de Deus (mediante sonho ou visão) era tão importante que o porta-voz (*nāḥī'*) podia ser chamado ‘aquele que vê coisas divinas’, isto é, vidente [*rō'eh*] (1 Sm 9,9.11.18-19 etc.)”⁸⁹. Portanto, esse é outro aspecto importante que emerge quando se observa a pluralidade de termos bíblicos para descrever os agentes envolvidos nos fenômenos proféticos.

Segundo Rowley, a primeira característica fundamental da profecia era justamente que cada profeta-*nāḥī'* era consciente de seu chamado⁹⁰. Entretanto, o *ethos* discursivo não exclui experiências visionárias. Para Blenkinsopp⁹¹, a relação dos profetas clássicos com os profetas anteriores (Elias e Eliseu, por exemplo) pode ser indevidamente ocultada por periodizações que

⁸⁷ Auerbach, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 14-15.

⁸⁸ Ackerman, “Números” in *Guia literário da Bíblia*, op. cit., p. 99.

⁸⁹ Harris, *Dicionário internacional*, op. cit., p. 1384.

⁹⁰ Cf. Rowley, op. cit., p. 22.

⁹¹ *A history of prophecy in Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, p. 73.

implicam em generalizações sobre a profecia israelita. Segundo ele, afirmar que a autoridade dos profetas clássicos advém da “spoken word rather on extraordinary manifestations of the spirit (...) no to mention the frequency with which verbal communications are described as rooted in extraordinary inner experience”⁹². Quanto ao fator *visão*, ele está presente na abertura de quatro livros de profetas- *nābī'*:

Visão que teve Isaías, filho de Amós, a respeito de Judá e de Jerusalém, nos dias de Ozias, Joatão, Acaz e Ezequias, reis de Judá (Is 1,1).

Palavras de Amós, um dos pastores de Técuá. O que ele viu contra Israel, nos dias de Ozias, rei de Judá, e nos dias de Jeroboão, filho de Joás, rei de Israel, dois anos antes do terremoto (Am 1,1).

Palavras de IHHW que foi dirigida a Miqueias de Morasti, nos dias de Joatão, Acaz e Ezequias, reis de Judá, e o que ele viu a respeito de Samaria e de Jerusalém (Mq 1,1).

Oráculo [maššā] que o profeta Habacuc recebeu em visão (Hab 1,1).

O termo *mar'āh* (visão) é uma das formas substantivas derivadas do verbo *rā'āh*, o qual, por sua vez, “bem mais do que qualquer outra palavra, é usado para descrever o ato em que um profeta autêntico recebe oráculos de Deus”⁹³. Essa percepção é apreendida, dentre outras passagens, de Nm 12,6-8: “Se há entre vós um profeta, é em visão (*mar'āh*) que me revelo a ele, é em sonho que lhe falo. Assim não se dá com o meu servo Moisés (...). Falo-lhe face a face, claramente e não em enigmas”. Sonho e visão são os principais meios de comunicação entre Deus e os profetas em geral, sendo, segundo Maimônides, as bases fornecidas pela *torah* para que possamos discernir “os diferentes graus da profecia”⁹⁴. Quanto a Moisés, o texto lhe atribui uma autoridade singular, o que resulta numa forma diferenciada de comunicação com Deus. Vejamos o contexto da passagem:

Maria e Aarão contra Moisés – Maria e Aarão murmuraram contra Moisés por causa da mulher cuchita que ele havia tomado, pois ele havia desposado uma mulher cuchita. Disseram-lhe: “Falou, porventura, IHHW, somente a Moisés? Não falou também a nós?” IHHW os ouviu. Ora, Moisés era um homem muito humilde, o mais humilde dos homens que havia na terra (Nm 12,1-3).

Resposta divina – Subitamente disse IHHW a Moisés, a Aarão e a Maria: “Vinde, todos os três, à Tenda da Reunião.” Todos os três foram e IHHW desceu numa coluna de nuvem e se deteve à entrada da Tenda. Chamou a Aarão e a Maria; ambos se apresentaram. Disse IHHW: “Ouvi, pois, as minhas palavras: Se há entre vós um profeta, é em visão (*mar'āh*) que me revelo a ele, é em sonho (*hālōm*) que lhe falo. Assim não se dá com o meu servo Moisés, a quem toda a minha casa está confiada. Falo-lhe face a face, claramente e não em enigmas, e ele vê a forma de IHHW. Por que ousastes falar contra meu servo Moisés?” A ira de IHHW se inflamou contra eles. E retirou-se e a Nuvem deixou a Tenda. E Maria tornou-se leprosa, branca como a neve. Aarão voltou-se para ela, e estava leprosa. (Nm 12,4-10)

⁹² Blenkinsopp, loc. cit. O autor dirá que esta divisão rígida entre profetas anteriores e profetas clássicos é característica da escola protestante liberal do século XIX.

⁹³ Harris, *Dicionário internacional*, op. cit., p. 1384.

⁹⁴ Cf. Maimônides, M. *O guia dos perplexos*, op. cit., p. 80s. Do “terceiro ao sétimo grau”, Maimônides distingue diferentes formas de comunicação divina por meio de *sonho*, enquanto que “do oitavo ao décimo primeiro” o critério de distinção é a *visão*.

Intercessão de Aarão e de Moisés – Disse Aarão a Moisés: “Ai, meu senhor! Não queiras nos infligir a culpa do pecado que tivemos a loucura de cometer e do qual somos culpados. Peço-te, não seja ela como um aborto cuja carne já está meio consumida ao sair do seio de sua mãe!” Moisés clamou a IHHW: “Ó Deus”, disse ele, “digna-te dar-lhe a cura, eu te suplico!” Disse então IHHW a Moisés: “E se seu pai lhe cuspiisse no rosto não ficaria ela envergonhada por sete dias? Seja, portanto, segregada sete dias fora do acampamento e depois seja nele admitida novamente.” Maria foi segregada durante sete dias fora do acampamento. O povo não partiu antes do seu retorno. Depois o povo partiu de Haserot e foi acampar no deserto de Farã. (Nm 12,11-16).

Essa narrativa exhibe a gravidade do ato de questionar a autoridade de Moisés: “essentially Miriam represents those who speak against the representatives of Mosaic authority”⁹⁵. A ira divina é inflamada e Maria torna-se leprosa e segregada, atrasando em sete dias o levantar de acampamento dos israelitas. Além disso, esse texto nos suscita a questão dos tipos de relação entre o profeta clássico e os fenômenos relativos à visão.

Em termos etimológicos, a raiz *r'(y)* é atestada nas línguas semíticas do sul – etíope, árabe e moabita. Nesses idiomas, essa raiz constitui a base semântica para percepção sensorial: “ver (com os próprios olhos)”⁹⁶. Segundo Botterweck e Ringgren:

como outros verbos referentes à percepção visual, *rā'ā* denota a experiência de ver como uma totalidade, em que sensação e percepção se misturam. O verbo refere-se particularmente àquele aspecto do processo que conduz o fluxo perpétuo da experiência visual da realidade vivida ao nível do reconhecimento consciente – i.e., percepção consciente ou ato de compreensão⁹⁷.

Em termos do uso teológico, “*rā'āh* denota o espectro de situações em que o ser humano experiencia ou encontra Deus em suas visões pessoais. Nesse sentido, *rā'āh* é complementar ao verbo *gālā*, ‘revelar’”⁹⁸. Essa complementaridade entre ver e revelar é perceptível quando, por exemplo, os israelitas “dizem aos seus profetas: ‘não procureis ter visões que nos revelem o que é reto’” (Is 30,10). Quanto ao termo *rō'eh*, é mais uma das formas substantivas derivadas do verbo *rā'āh*. Ele ocorre onze vezes, sendo que oito delas referem-se a Samuel. Além de 1 Sm 9 (v.9.11.18-19), *rō'eh* é um epíteto de Samuel em 1 Cr 9,22, 1 Cr 26,28 e 1 Cr 29,29. Hanani é chamado tanto de *rō'eh* (2 Cr 16,7.10) como de *hōzeh* (2 Cr 19,2). Pensando nesse caso de Hanani e na colocação de 1 Sm 9,9 (“Antigamente, em Israel, quando alguém ia consultar a Deus, dizia: ‘vamos ao vidente’, porque, em vez de ‘profeta’ [*nābī*], como hoje se diz, se dizia ‘vidente’ [*rō'eh*]”), Rowley afirmará que “*seer, whether hōzeh or rō'eh, and nābī*” were interchangeable

⁹⁵ Budd, P. *Numbers – Word Biblical Commentary*. v. 5. Nelson Reference & Electronic, 1984, p. 135. “Throughout Num 11-12 it is possible to perceive the Yahwist's interest in ‘Mosaic validation’”. Ibidem, p. 138.

⁹⁶ Botterweck, G. J. Ringgren, H. . *Theological Dictionary of Old Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1997, p. 210. O acádio *amāru* é semanticamente equivalente ao verbo *rā'ā*.

⁹⁷ Ibidem, p. 214.

⁹⁸ Ib., p. 229.

terms”⁹⁹. Na análise de Mq 3,5-8, os comentaristas da *Anchor Bible* afirmam que *ḥōzeh* e *nāḥī*’ eram termos “equivalentes e intercambiáveis” no século VIII antes da era comum¹⁰⁰.

Desse debate sobre profecia e visão deriva outra questão, a saber, a relação entre profetismo e previsão do futuro. Por ser esse um aspecto presente nas narrativas proféticas bíblicas, trata-se de uma questão que integra nossas discussões sobre as facetas e clivagens do profetismo israelita.

⁹⁹ Rowley, “The Nature of prophecy in the light of recent study”, op. cit., p. 9.

¹⁰⁰ Andersen, F. Freedman, D. *Amos* – *Anchor Bible*. New York: Doubleday, 1989, p. 374. Gad é descrito como *nāḥī*’ (1 Sm 22,5), *ḥōzeh dāvid* (2 Sm 24,11; 1 Cr 21,9) e *ḥōzeh (hā)melek*, “vidente do rei” (2 Cr 29,25). Ido é descrito tanto como *nāḥī*’ (2 Cr 13,22) como *ḥōzeh* (2 Cr 9,29).

2.3.1 A essência do profetismo e a questão da previsão

Puesto que las profecias trataban constantemente de evento futuros, se desarrolló la noción de que la profecía era esencialmente predicción. Del vocabulario dela religión griega la palabra fue adaptada por los judíos helenísticos y la Septuaginta para traducir la palabra hebrea *nabî'*¹⁰¹.

A noção grega de *ê mantikê technê*, “a arte adivinhatória”¹⁰², permeada pela ideia de consultar uma instância religiosa para obter predições (*manteia*) em situações de guerra, por exemplo, foi absorvida pela Bíblia Hebraica com o uso de *prophetes*, termo escolhido para traduzir *nabî'*? Em caso afirmativo, isso condiz com o sentido contextual de *nabî'* na Bíblia Hebraica? Essas são questões que vão além do objetivo da nossa pesquisa. No entanto, divisam o desafio de transitar do pensamento semita para o pensamento grego, sendo um indicativo das complexidades inerentes a essa tradução.

Segundo Wilson, a importância da adivinhação na Mesopotâmia é notória, visto que

o número de tabuinhas que tratam de presságios e assuntos concernentes é relativamente grande. Pelo período veterobabilônico (cerca de 1894-1595 AEC), os escribas já começaram a coligir e sistematizar certos tipos de presságios e este procedimento continuou por toda a história babilônica. (...) Os mesopotâmios viam todos os aspectos da realidade como totalidade inter-relacionada. (...) Por exemplo, se uma raposa andasse pela praça de uma aldeia e no dia seguinte a aldeia fosse destruída pelo inimigo, (...) um evento não teria sido considerado causa do outro, mas ambos teriam sido vistos como parte de um todo inter-relacionado. (...) se uma raposa andasse por uma segunda aldeia, poder-se-ia predizer que também aquela aldeia seria destruída no dia seguinte. Sendo assim, todo evento tem potencial de predição se o contexto passado do evento é conhecido. (...) [Portanto], basta interpretar adequadamente os eventos para que se descubram os desejos dos deuses.¹⁰³

Embora integrando o mesmo *continuum* de culturas, no caso da Bíblia Hebraica observamos outro tipo de sensibilidade com relação ao futuro. Segundo Wolff,

*a expectativa do futuro pertence à essência do homem com a mesma certeza com que consta que ele está encarregado de tarefas que modelam o futuro. (...) O pensamento no futuro é destino inescapável do homem, embora ele não possa abarcar com a vista e compreender todo o conjunto da obra de Deus, desde o começo até o fim. (...) O ceticismo do Eclesiastes se opõe do modo mais decidido à segurança de que o homem tem poder sobre o futuro*¹⁰⁴.

Esse entendimento é derivado de Ecl 3,11: “*Deus pôs a eternidade [’ōlām] no coração do homem, a fim de que o homem não possa descobrir [māšā’] a obra que Deus fez desde o princípio*

¹⁰¹ Heschel, *Los Profetas*, III, op. cit., p. 192.

¹⁰² Dezotti, *Miniléxico grego-português*, op. cit., p. 47.

¹⁰³ Wilson, *Profecia e sociedade no antigo Israel*, op. cit., p. 118-120.

¹⁰⁴ Wolff, H. W. *Antropologia do Antigo Testamento*. Trad. Antonio Steffen. São Paulo: Loyola, 1975, p. 201-202.

até o fim”¹⁰⁵.

Para Kaufmann, “a profecia clássica não pode ser considerada essencialmente mântica. (...) A sua função não consiste em responder às indagações dos homens, (...) mas em fazer e dizer apenas aquilo que Deus exigir”¹⁰⁶. Diz a torah: “*Vai, pois, agora [Moisés], e eu estarei em tua boca, e te indicarei o que hás de falar*”. (Ex 4,12). O amor entre o povo de Israel e o seu Deus expressa a centralidade do aspecto relacional entre o divino e o humano nas narrativas bíblicas:

Assim disse IHHW: Eu me lembro, em teu favor, do amor de tua juventude, do carinho do teu tempo de noivado, quando me seguias pelo deserto, por uma terra não cultivada. Israel era santo para IHHW, as primícias de sua colheita. (Jr 2,2)

A relação entre Deus e o *nābî* clássico é um desdobramento dessa relação divina com o povo como um todo. Ao mesmo tempo que “o fio condutor comum a todas as histórias bíblicas é a complexa dialética entre o Deus de Israel e o povo de Israel, cujas relações são de natureza contratual, permeadas por deveres e obrigações”¹⁰⁷, a Bíblia Hebraica apresenta um Deus pessoal, e a forma de relacionamento com o profeta clássico exprime essa pessoalidade. Daí que Heschel interprete o profeta clássico israelita como *homo sympathetikos*, receptor do *pathos* divino:

El *pathos* de Dios es ético, puesto que El es la fuente de justicia, y Su *ethos* está pleno de *pathos* porque Dios es absolutamente personal, carente de algo impersonal. [Portanto], no hay una dicotomía de *pathos* y *ethos*, de motivo e norma. (...) Se implican y presuponen mutuamente. (...) En contraste con el sabio estoico, que es un *homo apathetikos*, al profeta se lo puede caracterizar como un *homo sympathetikos*. Representa un tipo *sui generis* para la fenomenología de la religión. El *pathos* de Dios está en él. Lo conmueve. Se pronuncia en él como una tormenta en el alma, abrumando [esmagando, constringendo] su vida interna, sus pensamientos, sentimientos, deseos y esperanzas. Toma posesión de su corazón u de su mente, dándole el coraje para actuar contra el mundo¹⁰⁸.

O que o profeta-*nābî* frequentemente reitera não é a atividade adivinhatória, mas a relação entre Deus e os homens: “*assim falou IHHW à casa de Israel: Procurai-me e vivereis*” (Am 5,4). Na Bíblia Hebraica, segundo Wolff, “a estatística mostra que, em relação a tudo o que o homem pode esperar, de longe a maior parte das vezes, IHHW mesmo é aquele para o qual está voltada ou deveria estar voltada a esperança em Israel”¹⁰⁹. Não obstante isso, a profecia não se restringe à

¹⁰⁵ Há quem traduza *’ōlām* como “mistério”, pois, “de acordo com alguns estudiosos, a palavra é derivada da raiz *’alam* que significa ocultar, guardar segredo”. Heschel, *Deus em busca do homem*, op. cit., p. 83.

¹⁰⁶ Kaufmann, op. cit., p. 212.345.

¹⁰⁷ Chwartz, *Texto sistematizado da produção científica para concurso de livre-docência em Bíblia Hebraica*, op. cit., p. 18.

¹⁰⁸ Heschel, *Los Profetas*, III, op. cit., p. 11-12.

¹⁰⁹ Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, op. cit., p. 204. Segundo Wolff, loc. cit., “*qāwāh* [to wait] está referida 26 vezes a IHHW e apenas 19 a todo o mais; [a raiz] *yhl* [to hope] pi. e hi. 27 vezes a IHHW e 15 vezes não a IHHW”.

esfera pessoal. Nos termos de Bernhard Duhm, os profetas clássicos são mensageiros de Deus¹¹⁰, e é à luz da significação atribuída ao mensageiro (no tempo da mensagem oral) que a profecia é entendível¹¹¹. Para Neher,

Superando el marco de una comunión personal, la experiencia profética atraviesa al hombre para darse a los demás. (...) Esto es lo que distingue al profeta de los demás hombres religiosos. La revelación profética no se limita a la recepción, ni a la aceptación, ni a la interpretación. Exige la transmisión. (...) son dos los actos conjugados que consituyen la profecía: el de la revelación y el de la comunicación.¹¹²

O carácter comunicacional da profecia clássica é retratado na imagem hescheliana de que “a alma do profeta é um espelho para Deus”¹¹³. O raciocínio de Neher sobre a essência do profetismo israelita exprime uma síntese significativa acerca do valor instantâneo e não futurológico da profecia em geral:

La palabra *profecía* de nuestro vocabulario neolatino define de una manera muy imperfecta [el profetismo israelita] (...). En la actualidad nos parece casi imposible disociar el concepto de profecía del de anticipación. En la acepción usual, el profeta, es el hombre que prevé, que predice. Todo el acento lo colocamos en el prefijo; el *ver* o el *decir* nos parecen muy secundarios, como si fueran casi únicamente modalidades del contenido substancial de la profecía, que consistiría en descubrir, en desvelar, en anunciar el porvenir. Pues bien, la profecía cuya esencia intentamos describir no es anticipadora más que de una forma muy acesoria. Su evidencia no está necesariamente ligada al porvenir; tiene su valor próprio, instantáneo. Su decir no es un predecir; se da inmediatamente en el instante de la palabra. La visión y la palabra, en esta profecía, son ciertamente un descubrimiento; pero lo que manifiestan no es el porvenir, sino lo absoluto. La profecía responde a la nostalgia de un conocimiento; pero no del conocimiento del mañana, sino del conocimiento de Dios.¹¹⁴

Revelar o absoluto, não o futuro é um discernimento sutil, porém importante a respeito da profecia israelita. Neher denuncia o perigo de enfatizar o prefixo *pro* em detrimento do restante do termo, que se refere ao ato de dizer ou anunciar algo (*femi*). Segundo Rowley, a antítese entre *foretelling* e *forthtelling* é moderna¹¹⁵, com pouco significado no antigo Israel, uma vez que “futuro e presente” não são os termos pelos quais opera a sensibilidade temporal israelita, segundo a qual “não há momentos que sejam separados dos que os antecedem e dos que os sucedem”¹¹⁶. Vejamos

¹¹⁰ Cf. Baltzer, Klaus. “Considerations regarding the office and calling of the prophet” In *Harvard Theological Review*, n. 61 (1968), p. 567.

¹¹¹ Cf. Westermann, op. cit., p. 105.

¹¹² Neher, *La esencia del profetismo*, op. cit., p. 10.

¹¹³ Heschel, *Deus em busca do homem*, op. cit., p. 314.

¹¹⁴ Neher, op. cit., p. 9.

¹¹⁵ “The common modern antithesis between *foretelling* and *forthtelling* would have had little meaning in ancient Israel. For the prophets were continually predicting the future, though commonly the future as arising out of the present rather than a distant and unrelated future”. Rowley, op. cit., p. 35-6.

¹¹⁶ Rehfeld, op. cit., p. 134.

algumas considerações sobre a sintaxe verbal do hebraico bíblico¹¹⁷, pois seus verbos demonstram que o povo de Israel detinha uma sensibilidade temporal diferente do homem ocidental moderno.

¹¹⁷ “Ao tentar deduzir das particularidades de uma língua características das experiências dos que dela se serviam (...) não se pode deixar de lado o estudo da sintaxe. Não somente pelo fato de que é impossível separar rigorosamente a semântica da sintaxe, pois a função sintática das partes da língua determina muitas vezes o seu valor semântico e porque na própria análise semântica encontramos o fenômeno das relações sintagmáticas [Saussure], mas também, e principalmente, porque nada nos parece apresentar melhor as características do pensamento de um povo do que as funções das partes da sua língua que são estudadas na sintaxe e que correspondem, de alguma forma, às funções que exercem as unidades da própria consciência da realidade”. Rehfeld, W. *Tempo e religião: a experiência do homem bíblico*. São Paulo: Perspectiva: Edusp, 1988, p. 129.

2.3.2 A sensibilidade temporal semítica

Segundo Wilhelm Gesenius, um dos principais estudiosos do hebraico bíblico,

o encaixamento do acontecer em compartimentos estanques temporais – passado, presente e futuro – é totalmente estranho à sensibilidade temporal semítica que encara o acontecer sob os ângulos da oposição entre ação completa e ação incompleta.¹¹⁸

Essa percepção “estanque” do acontecer refere-se à maneira pela qual as línguas indo-europeias fazem uso das flexões verbais: “o discurso estabelece, para todos os acontecimentos, uma referência ao momento da fala. O ‘eu’ falante ou escrevente se sente, por assim dizer, no centro do tempo”.¹¹⁹ Com o intuito de apreender melhor o contraste entre essa sensibilidade temporal israelita e a percepção moderna, examinemos brevemente duas noções características de Descartes – um dos fundadores do pensamento moderno – no seu projeto de reconstrução do saber: subjetivismo e idealismo. Segundo Franklin Leopoldo e Silva,

Subjetivismo quer dizer primado da subjetividade, precedência do sujeito no processo de conhecimento, e essa é, seguramente, a grande modificação introduzida por Descartes na filosofia. (...) O conhecimento não pode ser imediatamente uma relação entre o sujeito e o mundo externo porque este deixou de funcionar como princípio de conhecimento. (...) O idealismo pode significar que se assume doravante uma nova hierarquia entre os sentidos e o intelecto, não só do ponto de vista dos resultados finais do conhecimento (e aqui o conhecimento *intelectual* sempre teve privilégios), mas também e principalmente da perspectiva do *ponto de partida e dos princípios*. Não se admite mais, por exemplo, a sensação como ponto de partida e como princípio. (...) Sendo o intelecto, de agora em diante, o único princípio do conhecimento, a realidade sensível do mundo material terá de ser de alguma forma demonstrada no nível do intelecto, da ideia, para que possa vir a possuir algum valor.¹²⁰

Em contrapartida, o povo bíblico norteava seu processo de conhecimento por meio de outra sensibilidade temporal. Nos termos de Walter Rehfeld,

[Este] dimensionamento temporal (...), como se o próprio “eu” tivesse criado este mundo e colocado todas as suas partes em relação consigo mesmo (...) seria uma atitude inaceitável para o homem bíblico que se sabe criatura de um Deus transcendente. O que acontece deve ser compreendido a partir do próprio acontecimento, a partir de um mundo criado por Deus, se não for possível

¹¹⁸ Apud Rehfeld, op. cit., p. 131. Ou seja, diferentemente das línguas indo-europeias, as flexões verbais do hebraico bíblico não significam “apenas que uma ação ou um acontecimento se realizou antes ou durante o presente momento ou se realizará depois dele, momento que coincide com o da fala ou do pensamento que dá origem ao pronunciamento falado ou escrito”. Elas expressam dois aspectos verbais, perfeito e imperfeito, os quais se confundem com o tempo verbal. “Todo aspecto tem um tempo que lhe é próprio, em que acontece a maioria dos seus casos. Ao aspecto imperfectivo pertencem o futuro e o presente, e ao aspecto perfectivo o passado. Somente quando um aspecto invade o tempo próprio do outro é que o sentimos exclusivamente como aspecto e não como tempo. (...) O ‘perfeito’ hebraico geralmente expressa uma ação encerrada, completa, e, portanto, passada, mesmo se ainda se faz sentir no presente e, até, no futuro. O ‘imperfeito’, ao contrário, designa o que está começando a acontecer mas ainda não alcançou seu fim, cujo processo perdura no presente e, talvez estender-se-á até o futuro”. Rehfeld, op. cit., p. 130-1.

¹¹⁹ Ibidem, p. 131.

¹²⁰ Silva, Franklin L. *Descartes: a metafísica da modernidade*. 2.ª ed. São Paulo: Moderna, 2005, p. 11-3.

compreendê-lo diretamente a partir de Deus. Compreender o tempo a partir dos acontecimentos é possível através dos aspectos que caracterizam as flexões verbais. Mesmo quando estes aspectos implicam um passado, um presente ou um futuro, já não se trata mais de dimensões egocêntricas, mas de tempos referidos ao próprio acontecer: à ação completa e acabada ou a um processo em curso. (...) Uma consequência estranha deste relacionamento peculiar ao hebraico [entre] aspecto e tempo é o fato de que não pode haver uma flexão verbal para o presente, pois o presente e o futuro são tempos próprios ao imperfeito e (...) o presente em nada se destaca do futuro.¹²¹

A percepção temporal israelita, portanto, não operava com essa proeminência que o sujeito recebe na modernidade. O acontecimento não é discernido a partir do eu que fala ou escreve, mas é pensado na sua própria situação, incompleta ou em curso, e o sentido desse inacabamento ou completude é extraído, segundo Rehfeld, a partir de Deus ou do mundo criado por este (o que inclui a realidade sensível do mundo material). Os momentos não se separam daqueles que os antecedem e daqueles que os sucedem. Dentro dessa sensibilidade não existem, portanto, flexões para o que chamamos de “tempo presente”. Por influência das línguas indo-europeias, essa ausência de flexões verbais para o presente no hebraico bíblico foi preenchida pelo participio.

*

Este delimitar da questão central estabelece, portanto, que nossa pesquisa investiga em que medida o **binômio *nābî*’ / *miṭnabbê*** descreve ou não fenômenos proféticos distintos. As narrativas por meios das quais podemos discutir esse binômio compõem os capítulos da pesquisa: estudaremos os profetas-*miṭnabbê* de Nm 11, e sua relação com o profeta-*nābî*’ Moisés, no capítulo I. A relação do rei Saul com o grupo de profetas-*miṭnabbê* de 1 Sm 9-10 é analisada no capítulo II. Já no capítulo III examinaremos a crítica do profeta-*nābî*’ Miqueias aos profetas gananciosos (Mq 3,5-8), enquanto que, no capítulo IV, estará em questão a crítica do profeta-*nābî*’ Ezequiel as profetisas-*miṭnabbê* cujo discurso é denunciado como proveniente de sua própria racionalidade, “de seus próprios corações” (Ez 13,17-23). Essas duas últimas narrativas críticas nos permitem divisar aspectos do *ethos* do profeta-*nābî*’ israelita, ao passo que as duas primeiras passagens (Nm 11 e 1 Sm 9-10), ao não realizar censuras como as que foram feitas em Mq 3 e Ez 13, propiciam uma discussão sobre o profeta-*miṭnabbê*.

¹²¹ Rehfeld, *Tempo e religião*, op. cit., p. 131-2, grifo nosso.

Capítulo I – Nm 11, 10-30 – Os anciãos que *mitnabbē'im*

Um momento de giro na história

A história de Números progrediu calma e suavemente até este ponto. (...) [Mas] quando Israel deixar a montanha sagrada e entrar novamente no Deserto na condição de povo que fez a aliança, decorrerá o conflito.¹²²

Dois aspectos conformam o contexto básico da narrativa de Nm 11: um componente existencial em uma paisagem específica, um povo que caminha por um ambiente desértico. A ambiência se expressa desde o nome do livro: *Bamidbar*, “no deserto”. A desolação inerente a essa paisagem se traduz em insatisfação popular ao longo da *torah*: “disseram a Moisés: não havia sepulturas no Egito, e por isto nos tiraste de lá para morrermos no deserto?” (Ex 14,11). Esse é um protesto que explicita as carências intrínsecas a essa jornada pelo ermo e que perdura por uma geração inteira, até o povo israelita alcançar a fronteira da terra que corresponde àquela prometida por Deus aos patriarcas. Números narra esse processo desde a partida do Monte Sinai.

Embora implique sofrimento, o vazio inerente à condição desértica auxilia na percepção do valor da palavra divina: absolutamente nada, seja a história passada (Egito) ou a história futura (Canaã), realmente importa para o povo de Israel, pois o centro de gravitação de sua existência deve ser a palavra divina:

*Disse mais o Senhor a Moisés: fala aos filhos de Israel, e dize-lhes: Eu sou o Senhor vosso Deus. Não fareis segundo as obras da terra do Egito, em que habitastes; nem fareis segundo as obras da terra de Canaã, para a qual eu vos levo; nem andareis segundo os seus estatutos. Os meus preceitos observareis, e os meus estatutos guardareis, para andardes neles. Eu sou o Senhor vosso Deus. (Lv 18,1-4)*¹²³

A fala divina inicia e termina com os mesmos termos: “Eu sou o Senhor vosso Deus”. Esta palavra (*dābār*) divina deve prevalecer na vida individual e grupal do israelita, e o contexto de desenraizamento e errância evidencia ainda mais a necessidade do auxílio da ação divina. Israel é um povo errante em uma zona árida, desfavorável à vida, um espaço propenso à infertilidade do solo, sobretudo pela escassez de água. Em outras palavras, uma situação de esterilidade, o que, do ponto de vista bíblico, significa uma esperança latente¹²⁴.

¹²² Ackerman, J. “Números” in *Guia literário da Bíblia*. Alter, R. Kermode, F. (orgs.). Trad. Raul Fiker, São Paulo: Ed. Unesp, 1997, p. 93.

¹²³ “As leis são inseridas na história do Sinai (...) sobretudo porque o Deserto exemplifica o pleno potencial de uma vida de exílio (...) O Levítico vê o deserto como lacuna necessária, entre culturas e entre história passada e futura, na qual o povo pode receber a ordem simbólica redentora da lei. (...) Em sua apresentação da lei dentro dessa visão do potencial redentor do exílio, o Levítico é o próprio âmago da narrativa da *torah*”. Damrosch, David. “Levítico”, *Guia literário da Bíblia*, op. cit, p. 90.

¹²⁴ “Ainda que encerre propriedades de improdutividade, fraqueza e morte, as quais são consideradas valências negativas, a esterilidade bíblica não é considerada um círculo fechado, mas um terreno aberto à potencialidade, no qual a revelação divina ocorre. A divindade revela-se por meio da e na esterilidade; cria vida, tendo a morte como auxiliar”.

Essa jornada se iniciou após o povo ser libertado por Deus da escravidão egípcia e chegar ao deserto do Sinai. Ali eles acamparam diante da montanha, a fim de receber a revelação divina, estabelecendo uma aliança com Deus. Esse clímax da narrativa tem início em Ex 19 e se estende até Nm 11. Israel irá permanecer acampado por quase catorze meses ao pé do Sinai¹²⁵. Só em Nm 10,11 Israel “levanta acampamento”, retomando o caminho rumo à terra de Canaã.

Deus rege seu povo por meio de um sinal visível:

Quando a nuvem se elevava sobre a tenda, então os filhos de Israel se punham em marcha; no lugar onde a nuvem parava aí acampavam os filhos de Israel (Nm 9,17).

Outro elemento enunciado em Nm 9 é a instrução divina recebida por Moisés a título de preparação para a partida: o som do sopro do chifre de carneiro (*shofar*) seria um sinal para partir. No capítulo seguinte (Nm 10), o *shofar* será tocado, e cada acampamento se porá em marcha.

Tão logo se inicia a caminhada, instaura-se o conflito dos israelitas com Deus:

Ora, o povo elevou uma queixa aos ouvidos do Senhor e Ele a ouviu. A sua ira se inflamou e o fogo do Senhor ardeu entre eles e devorou uma extremidade¹²⁶ do acampamento. O povo clamou a Moisés, que intercedeu junto do Senhor, e o fogo se extinguiu (Nm 11,1-2).

Aqui Moisés atende ao pedido popular, mas no episódio seguinte ele se exaspera, perturbado com o choro dos israelitas, cujo sofrimento os torna saudosos de degustar novamente um *sabor egípcio* – “éramos felizes no Egito”, dirão eles (Nm 11,18)¹²⁷. Ou seja, a narrativa registra uma notável ressignificação operada pelos israelitas, do tipo inversão: o antigo lugar da escravidão aparece como oásis; o atual lugar da liberdade, como um peso. E o próprio povo, como veremos a seguir, torna-se pesado para Moisés.

Chwartz, S. *Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Humanitas, 2004, p. 21.

¹²⁵ Esta observação temporal é de J. P. Fokkelman, “Êxodo” in *Guia literário da Bíblia*, op. cit., p. 70.

¹²⁶ Além do censo que abre o livro, outro tema dos dez primeiros capítulos de Nm é a implicação geográfica da concepção religiosa de santidade divina. A presença divina no mundo é sinalizada pela arca que se encontra na Tenda do Encontro. Essa presença demarca “estruturas espaciais e hierárquicas de pessoas para permitir que certos grupos se aproximem da presença de Deus, salvaguardando, ao mesmo tempo, o resto do povo da santidade divina. (...) Há círculos concêntricos de santidade no acampamento – sacerdote, levita e israelita –, cada qual protegendo os círculos externos da ira divina”. Ackerman, “Números” in *Guia Literário da Bíblia*, op. cit., p. 92.

¹²⁷ Segundo Philip Budd (*Numbers – Word Biblical Commentary*. v. 5. Nelson Reference & Electronic, 1984), muitas das narrativas da *torah* recebem sua forma entre os séculos VII e IV AEC, um período no qual dois fatores tinham constante relevância: a história de como Israel veio a possuir a terra, e os elementos que ameaçaram ou protegeram essa posse. Ele afirma também que, para o narrador javista, as principais ameaças para o cumprimento do que Deus quer são a dúvida, a descrença e a preferência israelita pela dominação estrangeira.

A angústia de Moisés: o peso da carga solitária

A postura do povo afeta Moisés tal maneira que o faz pronunciar esta lamentação:

Disse Moisés ao Senhor: por que fazes mal a teu servo? Por que não encontrei graça aos teus olhos, visto que me impuseste o peso de todo este povo? (Nm 11,11)

Eu concebi todo este povo? Será eu que dei à luz, para que me digas: “carrega-o em teu peito, como carrega a ama carregadora, para a terra que prometi aos pais”? (Nm 11,12)

Eu não sou capaz de carregar este povo sozinho porque [me] é pesado demais. (Nm 11,14)

Cabe destacar os três termos utilizados pelo narrador, numa certa ordem¹²⁸, para expressar a essência da angústia de Moisés: carregar (*lāset*) sozinho (*lʿhadi*) algo pesado (*kābed*). O povo não só é representado como pesado¹²⁹, como Moisés os carrega **sozinho**. Nesse cenário, o texto expõe uma comparação elucidativa: na sua relação com o povo, Moisés se sente como uma ama de leite suportando o peso e as demandas do infante. Aqui nos deparamos com um expoente profético desejando ser periférico.¹³⁰

Esse lamento de Moisés contrasta com outra situação na qual ele, surpreendentemente, se silencia: “Após a determinação de IHHW de que Moisés e Aarão devem morrer no deserto, poderíamos esperar um discurso eloquente de súplica do grande mediador de Israel. Em vez disso, Moisés prossegue na atividade de levar seu povo à terra que seus pés não tocarão”¹³¹. Aqui, a narrativa parece envolver dois temas: o primeiro é o silêncio que a morte coloca na boca humana; o segundo é o silêncio do profeta diante da resolução divina:

“visto que não crestes em mim de modo a me santificardes aos olhos dos filhos de Israel, não fareis entrar esta assembleia na terra que lhe dei”. Estas são as águas de Meribá, onde os filhos de Israel contenderam com IHHW e onde manifestou-se sua santidade (Nm 20,12-3).

¹²⁸ “Embora as partes da frase possam ocorrer no hebraico bíblico em qualquer ordem, não é, no entanto, sem razão que uma certa ordem é escolhida. A opção tomada é um típico fenômeno estilístico que dá expressão a determinadas maneiras de ver, sentir, reagir, que regem a escolha da ordem das partes da frase”. Rehfeld, W. *Tempo e religião: a experiência do tempo do homem bíblico*. São Paulo: Perspectiva: Edusp, 1988, p. 152.

¹²⁹ O verbo estativo *cabad* denota o estado do sujeito em vez de descrever uma ação, traduzindo-se por meio de um adjetivo. Ross, *Gramática do hebraico bíblico*, op. cit., p. 127.

¹³⁰ No entanto, o fato de que uma epítome do profetismo reclame do peso de sua responsabilidade não autoriza outros a desafiarem sua autoridade. A narrativa de Números exhibe três contenciosidades mal-sucedidas contra o status de Moisés: um desafio familiar (Aarão e Miriam, Nm 12), um sacerdotal (Coré, Nm 16) e outro popular (Datan e Abiram, Nm 16). Os dois primeiros questionam a singularidade de Moisés como porta-voz divino, enquanto Datan e Abiram o acusam de se aproveitar da situação desértica para executar um projeto de poder. Todos sofrem as consequências de sua “presunção”: Miriam tornou-se leprosa, enquanto Coré, Datan e Abiram, junto com suas famílias, morreram pela mão de Deus.

¹³¹ Ackerman, *Guia literário da Bíblia*, op. cit., p. 99.

Voltando a Nm 11, constatamos que a Septuaginta segue o texto hebraico, enfatizando o fato de que a angústia de Moisés decorre de uma ação que parte do povo: *ekaston epi tēs turas autou kai ethumōthē orgē kurios sfodra kai enanti mōusē ēn ponēron* – “cada qual da sua porta [chorava] e foi irritada a ira do Senhor grandemente, e a vista de Moisés isto pareceu mal”. Antes de responder a lamúria do povo (Nm 11, 18-20), Deus responde a Moisés. Mas vejamos primeiro os sentidos de *ruah*.

***ruah*: vento, sopro, espírito**

A palavra *ruah* pode ser considerada como um substantivo verbal modelado sobre o infinitivo, denotando basicamente a ação de soprar ou respirar. O termo parece imitar o ato labial de soprar, sendo provavelmente uma onomatopeia. A base *rhw* não é encontrada nas línguas do Leste Semítico, embora conceitos associados a ela tenham seus análogos tanto no Egito como na Mesopotâmia¹³². Segundo Botterweck e Ringgren:

Na cosmologia egípcia de Heliópolis, Shu é o deus do ar e também o princípio vital. (...) Como o sumério Enlil e o babilônio Marduk, Shu também separa o céu da terra. (...) Entre os Sumérios, Enlil, ‘senhor do ar’, é o deus do vento e da atmosfera. De acordo com o mito, ele separou o céu da terra, realizando o ato fundamental na criação do mundo. (...)

Em certos aspectos, o equivalente do hebraico *ruah* em acádio é *šāru*, ‘vento, tempestade, sopro (de deus),’ ou mesmo ‘sopro de vida, benção’. Os deuses exaltam Marduk como *ili šāri tābi*, ‘o deus do sopro bom’. (...) No Épico da Criação, os ventos são armas de Marduk em sua batalha com Tiamat. (...) Como sinônimo de *šāru* nós encontramos *sēhu* e *zāqīqu*, que pode também significar ‘oráculo’, pois os Babilônios pensavam os ventos como mensageiros dos deuses¹³³.

Por outro lado, o radical *rhw* aparece ao longo de toda a faixa do Oeste Semítico. Nos textos ugaríticos, o substantivo *rḥ* é uma imagem representativa da transitoriedade da vida; no aramaico antigo, a stela III de Sefire fala de *rhw pwh*, “sopro de vida”, referindo-se a um fugitivo implorando por sua vida, isto é, buscando asilo.¹³⁴

Wolff observa a singularidade de *ruah* com relação a outros dois termos que descrevem noções antropológicas básicas do israelita, *nepeš* e *bāšār*:

Em primeiro lugar, *ruah*, em medida considerável, designa uma força da natureza, o vento, e isto em não menos de 113 casos numa ocorrência total de 389 (378 hebr., 11 aram.) vezes. Em segundo lugar, *ruah* se refere mais vezes a Deus (136x) do que a homens, animais e deuses falsos (129x), i.e., em cerca de 35% do total de ocorrências, enquanto *nepeš* apenas escassamente em 3% do total é empregado em relação a Deus e *bāšār* não o é nunca. É de notar-se, como coisa típica, que no livro do Levítico *ruah*

¹³² Botterweck, G. Ringgren H. *Theological Dictionary of Old Testament*. op. cit., p. 367.

¹³³ Ibidem, p.369-370.

¹³⁴ Ib., p. 368.

não aparece nunca, enquanto *bāšār* em nenhum outro livro da Bíblia é tão frequente como no Levítico¹³⁵.

Trata-se de um vocábulo que detém uma riqueza semântica notável:

O termo *ruah*, de fato, significa, simultaneamente, vento, sopro, hálito e espírito. É um fenômeno semântico que reúne, ao mesmo tempo, aspectos concretos e abstratos, e que encontra paralelos no grego, como, por exemplo no termo *pneuma*, que denota, ao mesmo tempo, um fenômeno natural e espiritual. (...) Vento, assim como sopro, constitui uma força propulsora – incolor, inodora, invisível, soberana e apreensível apenas a partir de seu efeito – uma metáfora significativa do Deus de Israel. (...) Todas as acepções de *ruah* compartilham o aspecto de poder, sua característica dominante. Com o sentido de espírito, hálito ou sopro, *ruah* é uma energia criativa, dinâmica e transformadora. Como no Sl 104,29, em que *ruah* é energia doadora de vida: “*Escondes tua face e eles se apavoram, retiras sua respiração (r.) e eles expiram, voltando ao pó. Envias teu sopro (r.) e eles são criados, e assim renovas a face da terra*”.¹³⁶

Como veremos a seguir, o *ruah*, como espírito ou força vital divina, tem uma ação abrangente: “ele pousa em anciãos, juízes, nazireus e reis, dotando-os de sabedoria e força sem torná-los profetas”¹³⁷.

A extrapolação: o pouso do *ruah* como instrumento divino de legitimação

Disse o Senhor a Moisés: Junta setenta homens velhos de Israel que sabes serem anciãos de Israel e seus oficiais e leva-os à tenda do encontro para estarem ali contigo. Descerei e falarei contigo ali, e tomarei do espírito que está sobre ti e porei sobre eles, e carregarão contigo o peso do povo e não carregarás a todos sozinho. (Nm 11,16-17)

A resposta divina emprega o mesmo termo que Moisés usara na súplica: *l'ḥadekha* (com você sozinho), enquanto em Nm 11,14 ocorrera *l'ḥadi* (eu sozinho)¹³⁸. Deus encerra a solidão de Moisés ao designar auxiliares na condução do povo. Ele promete tomar do *ruah* que repousa nele e reparti-lo com setenta anciãos. Essa condição passiva expressa a natureza não induzida dos fenômenos proféticos em Israel: os anciãos “não empregam nenhum estímulo externo; é o contato com o espírito de Moisés que os anima”¹³⁹.

¹³⁵ Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, op. cit., p. 51. Essa predominância das ocorrências de *bāšār* em Levítico se deve, dentre outras coisas, ao fato de que, na maioria das vezes, “fala-se da carne de animais de sacrifício em prescrições rituais”. Ibidem, p. 44.

¹³⁶ Chwartz, S. “O Sopro de Deus e as águas da criação” In Gohn, C. Nascimento, L.(orgs.), *A bíblia e suas traduções*. São Paulo: Humanitas, 2009 ,p. 248-9.

¹³⁷ Kaufmann, *A religião de Israel*, op. cit., p. 99.

¹³⁸ Rashi, no seu comentário a Nm 11,17, frisa que “his is an answer to what you said, ‘Alone I cannot carry...’ (verse 14)”. *The Complete Jewish Bible with Rashi Commentary*. Disponível em: <http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/9939/showrashi/true>. Acesso em: 23 nov. 2012. Essa referência vale também para outros comentários de Rashi sobre Nm 11,17.25 citados a seguir.

¹³⁹ Kaufmann, op. cit., p. 98. “A profecia era concebida puramente como uma dádiva da graça; daí nunca ter sido cultivada ou induzida”. Ibidem, p. 102.

A narrativa divisa com clareza: os anciãos tem um objetivo claro, qual seja, o de compartilhar a carga de Moisés no ato de conduzir o povo ao longo da jornada pelo deserto. Portanto, o pouso do *ruah* não é desprovido de propósito. Ao contrário: segundo a narrativa, é imbuído do mais alto propósito, uma vez que os anciãos serão auxiliares do grande *nābi*’ de Israel (Dt 34,10), participando de forma ativa e significativa do projeto histórico-teológico previsto na *torah* para o povo de Israel: o de caminhar rumo à terra prometida por Deus e levar à consecução da promessa divina feita aos patriarcas.

Este aspecto legitimador do pouso do *ruah* é sublinhado por Wolff: “a *autorização* se dá com o ‘cair da *ruah* de IHHW’ sobre o profeta, do mesmo modo como outras vezes ela é indicada como ‘vir da mão de IHHW’ sobre ele”¹⁴⁰. Jacob Milgrom, por sua vez, considera esse episódio como um certo tipo de fenômeno extático: “the function of their ecstasy is not render them prophets – their ecstatic state is never again repeated – but to provide divine validation for their selection as leaders”¹⁴¹.

Na sequência da narrativa, é confirmado, em atos contínuos, o que fora prometido em Nm11,17:

Veio o Senhor na nuvem e falou com ele, tomou do espírito nele e colocou sobre os setenta anciãos, e quando pousou o espírito agiram como profetas, mas não continuaram a sê-lo. (Nm 11,25)

Deus, embora inefável, está presente diante de Moisés e dos anciãos, sendo a nuvem o fenômeno escolhido para sinalizar sua presença. Segundo Rashi, “this is one of the ten descents [of the Shechinah] recorded in the Torah”. *Šekīnah* é um termo extrabíblico derivado da raiz *škn* (“habitar”¹⁴²) e se refere à glória divina. A glória (*kabod*) está no campo do inefável, segundo Heschel¹⁴³; o próprio Deus afirma que sua glória “encherá toda a terra...” (Nm 14,21); já o salmista fala de uma linguagem *sui generis*: “Os céus declaram a glória de Deus” (Sl 19,1). Em termos heschelianos, “a exterioridade do mundo comunica algo da grandeza interior de Deus, que é radiante e transmite a si próprio sem palavras. (...) ‘difunde-se por toda a terra, e as suas palavras até o fim do mundo’ (Sl 19,4-5)”.

É esta a resposta obtida por Moisés, que desejava ver a glória divina: “*Eu farei passar toda a minha bondade por diante de ti*” (Ex 33,19). A glória, segundo Heschel, “não é um fenômeno físico. (...) é a presença, não a essência de Deus; mais um ato do que uma qualidade; um processo, não uma substância. (...) reflete abundância de bondade e verdade; o poder que age na natureza e na

¹⁴⁰ Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, op. cit., p. 55.

¹⁴¹ Milgrom, Jacob. *The JPS Torah Commentary – Numbers*. New York: JPS, 1990, p. 89.

¹⁴² Harris, op. cit., p. 1561-2. Nesse verbete será dito também que, “em diversas ocasiões, alguma representação simbólica da presença divina habita no meio do povo: [por ex.] a glória divina há de habitar na terra (Ex 24,16; Sl 85,9). Muitas vezes o sujeito do verbo é a nuvem”.

¹⁴³ Heschel, A. *Deus em busca do homem*. São Paulo: Paulinas, 1975, p. 109.

história”.¹⁴⁴

Diante desse cenário, a glória exige do israelita uma atitude de temor (*yir^e’āh*). Além de ser considerado pela própria Bíblia como princípio, lugar privilegiado da sabedoria (*rêshit*¹⁴⁵ *dā’at*) (Pv 1,7), o temor “é um modo de estar em harmonia com o mistério de toda a realidade”¹⁴⁶. Trata-se de um tema difícil de ser elucidado pelo pesquisador bíblico, mas esse esforço compreensivo do ouvinte, ou leitor, é uma das propostas da própria Bíblia, segundo Heschel:

Os profetas tentaram estender o horizonte de nossa consciência e comunicar-nos um senso do que é a participação divina [na história] (...). Eles tentaram ensinar [a Israel] (...) como pensar nas categorias de Deus: sua santidade, justiça e compaixão. A apropriação destas categorias, longe de afastar-nos da obrigação de adquirir novos *insights* em nossa época, é um desafio para observar os modos de interpretar [a Bíblia] (...) em programas exigidos por nossas próprias condições. O pleno significado das palavras bíblicas não foi revelado uma vez para sempre. A cada momento, outro aspecto é manifestado. A palavra foi dada uma vez; o esforço para compreendê-la deve continuar sempre. (...) A *tora* é um (...) chamado à compreensão progressiva¹⁴⁷.

É pertinente, neste momento, lembrar-se da perspectiva de compreensão progressiva, na medida em que analisamos um episódio nuançado. Além da presença divina gloriosa (*kabod*) mediante a teofania na nuvem, e do temor (*yir^e’āh*) que ela pressupõe, outro enigma refere-se à ação resultante do significado do pouso do *ruah*: setenta anciãos “tornaram-se profetizantes” (*yit^enabb^e’u*). Esse comportamento não é descrito, mas a ação do espírito, sim. Essa preferência sinaliza uma deliberada opção narrativa.

O texto diz que o *ruah* é “tomado” de Moisés, ou seja, ele não perde sua condição diante de Deus. Portanto, o espírito não é “retirado” dele, mas, sim, o extrapola, alcançando os setenta anciãos. Sobre o radical *’tsl*, Rashi segue o Targum Onkelos no sentido de multiplicar¹⁴⁸ e não subtrair: “heb. *wi’āšalitî*, as the Targum renders it: *wa’irabê*, and I will increase”. Dessa maneira, podemos traduzir Nm 11,17 assim: “eu multiplicarei do espírito que está sobre você e porei

¹⁴⁴ Ibidem, p. 112. “A terra está cheia de glória; não está cheia do conhecimento da glória. Nos tempos vindouros, ‘a terra estará cheia do conhecimento da glória do Senhor, como as águas cobrem o mar’” (Hab 2,14). Que não somente aos céus estão aptos para declará-la, pode ser visto no fato de que somos intimados a “contar entre as nações a sua glória, entre todos os povos as suas maravilhas” (1 Cr 16,24; cf. Sl 145,5). Não temos palavras para descrever a glória; não temos sequer meios adequados para conhecê-la. Mesmo porque o que é decisivo não é o nosso conhecimento dela, mas nossa consciência de *ser conhecido* dela. “Examinar o meu caminhar e as minhas palavras, E todo o meu proceder te é familiar. Na verdade, ainda não me chegou à língua uma palavra, E já, Senhor, a conheces toda” (Sl 139,3-4)”. Ib., p. 114.

¹⁴⁵ A raiz *r’sh* denota a ideia de cabeça, parte principal: *the first, in place, time, order or rank (specifically, a firstfruit) – beginning, chief(-est), first(-fruits, part, time), principal thing*. Já o substantivo *rêshith* tem as seguintes acepções: *beginning, chiefest, firstfruits, part, time, principal thing*. *Strongs’ Exhaustive Concordance*. Disponível em: <<http://biblesuite.com/hebrew/7225.htm>>. Acesso em: 28 nov. 2012.

¹⁴⁶ Heschel. *Deus em busca do homem*, op. cit., p. 103.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 346-7.

¹⁴⁸ Baruch Levine, por sua vez, não traduz *’ātsal* como multiplicar ou retirar, optando por pegar, tomar (*to withdraw, to seize*). Levine, op. cit., p. 339.

neles”¹⁴⁹. Isso não elucida a complexidade do fenômeno, mas esclarece, dentre outras coisas, algo sobre o *status* de Moisés perante Deus, que, segundo a narrativa, permanece inalterado.

Além do contexto, a própria sintaxe reforça a ligação dos elementos em questão. As conjunções do texto hebraico conectam as ações, tecendo atos contínuos que não devem ser dissociados: a presença de Deus na nuvem, a presença de sua palavra e, finalmente, o “pegar” do *ruah* de Moisés para fazê-lo repousar sobre os anciãos. Ou seja, três elementos alinhavados pelo narrador no contexto de legitimação do *miṭnabbê*.

George Gray, comentarista clássico de Números, tece uma observação intrigante, argumentando que o resultado do espírito pousando seria “que eles não receberam o poder de assistir Moisés, mas sim o poder de profetizar”¹⁵⁰. Gray opera uma separação entre o recebimento do espírito e a função de auxiliar, sem, no entanto, explicitar a razão para essa afirmação. Já Levine interpreta de outra maneira: “the narrative of Numbers 11 reconciles a traditional basis of authority with the charismatic principle: the best of the elders, as decided by Moses, are now declared to be God’s chosen leaders as well”¹⁵¹.

A ideia de *charisma*¹⁵², discutada pela sociologia weberiana, ao ser relacionada à ação do *ruah* divino, serve à percepção de que Deus oferece aos homens certas capacidades: nesse caso, o carisma dos anciãos é sua legitimação divina como auxiliares de Moisés. Quanto às virtudes que o *ruah* confere sobre aquele em quem ele repousa, a lista de Is 11,2 não parece se aplicar aqui¹⁵³, pois, além de contextos diferentes, a experiência profetizante do ancião parece ser contingente e pontual. No caso de Sansão, o *charisma* produzido pela presença do *ruah adonay* representa proezas marciais, força guerreira. Portanto, o *ruah* produz efeitos diferentes sobre agentes díspares, sendo esta uma ideia veiculada na didática teológica de Nm 11.

¹⁴⁹ Rashi pensa a condição de Moisés nesse episódio mediante a imagem do candelabro “What did Moses resemble at that time? A candle placed upon a candelabrum; everyone lights from it, yet its brightness is not diminished”.

¹⁵⁰ Gray, op. cit.

¹⁵¹ Levine nota que o *ruah* frequentemente ocorre em narrativas sobre líderes carismáticos: Jz 3,10; Nm 11,29; 1 Sm 10; 19,20; Is 11,2;61,1.

¹⁵² Típico da literatura cristã paulina, o termo grego *charis* refere-se ao ato de bondade imerecido da parte de Deus em relação ao homem, um amor desprovido de interesse pessoal. Cf *Thayer’s Greek Lexicon*, disponível em: <<http://biblesuite.com/greek/5485.htm>>. Acesso em: 12 mar. 2013. A tradução clássica de *charis* é “graça”. O sufixo grego *-ma* designa o resultado de uma ação: o ato de ensinar (*mathesis*) produz uma lição (*mathema*), por exemplo. Nesse sentido, o substantivo *charisma* é o resultado da *charis*: um presente, dom ou dádiva.

¹⁵³ “Sobre ele repousará o espírito de Deus, espírito de sabedoria e de inteligência, espírito de conselho e de fortaleza, espírito de conhecimento e de temor de Deus: no temor do Senhor estará a sua inspiração”. (Is 11,2-3)

A didática teológica em Nm 11

O que o narrador bíblico de Nm 11 pretende ensinar à sua audiência ao falar dos anciãos agindo como profeta-*mitnabbê*? Podemos divisar pelo menos três fatores:

- a) autoridade – para se tornar auxiliar de Moisés, detentor de uma autoridade singular (Nm 12), é mister a legitimação divina mediante o pouso do espírito;
- b) os efeitos do *ruah* sobre diferentes agentes, sobretudo em termos de permanência;
- c) tipo de relação com a palavra (*dābār*) divina. Os anciãos, embora se tornem legítimos auxiliares de Moisés, não têm a função auditiva e discursiva do profeta-*nābî*, qual seja, receber o *pathos* divino e comunicar a mensagem cuja escuta ele proporciona.

Quanto ao tipo de comportamento, como dissemos, a opção narrativa é por não descrevê-lo, provavelmente porque “o eixo das tradições do êxodo é sempre o protagonista da salvação, Moisés”¹⁵⁴. Apesar disso, convém algumas considerações a respeito, uma vez que importantes dicionários, léxicos e comentadores, citados a seguir, assumem como certo que a postura dos anciãos de Nm 11 é caracterizada por um determinado estado de êxtase.

O profeta-*mitnabbê* é extático? A intertextualidade em questão

Segundo Koehler e Baumgartner¹⁵⁵, *nabā*, no paradigma verbal *hitpa’el*, conota a ideia de “exibir um comportamento frequentemente significando *rage* [fúria, violência, desejo intenso]”. Sob essa definição, o léxico reúne episódios bem diversos entre si:

- 1. Os anciãos de Nm 11;
- 2. Três episódios nos quais Saul *mitnabbê*:
 - a) junto com o grupo de profetas em 1 Sm 10, ao som de harpas, tamborins, flautas e cítaras, no contexto de sua unção real, feita por Samuel;
 - b) quando um “mau espírito da parte de Deus assaltou Saul” – 1 Sm 18,10;
 - c) enquanto procurava Davi para prendê-lo; o texto deprecia sua imagem ao falar de sua nudez – 1 Sm 19,18-24.
- 3. O episódio dos 450 profetas de Baal, automutilantes, na disputa com Elias (1 Rs 18);

¹⁵⁴ Comentário da profa. Suzana Chwartz em sala de aula.

¹⁵⁵ *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT* – v. 1. Leiden: Brill, 2001, p. 659.

4. Os 400 profetas na corte do rei de Israel, cujo discurso de paz conflita com a mensagem de desgraça do profeta Miqueias, filho de Jemla (1 Rs 22; 2 Cr 18);
5. O caso de Semeías de Naalam, que age mentirosamente ao exortar o sacerdote Sofonias, dizendo: “*IHWH te constituiu sacerdote em lugar do sacerdote Joiada, para exercer vigilância no templo de IHWH sobre todo homem exaltado e que profetiza. (...) Por que, pois, não repreendeste Jeremias, de Anatot, que profetiza contra vós?*” (Jr 29,26-7).

Já o léxico editado por Francis Brown¹⁵⁶, em vez de simplesmente agrupar essas passagens, diferencia um pouco as nuances do fenômeno do profetismo em cada uma delas¹⁵⁷, diferenciando Nm 11 (o contexto mais sagrado da história de Israel) de 1 Rs 18, que descreve o culto a um deus estrangeiro¹⁵⁸.

Schökel¹⁵⁹ e os léxicos supracitados os anciãos de Nm 11 como extáticos, algo que não é autoevidente na narrativa; ao contrário, o texto é marcadamente sintético, limitando-se a dizer que setenta homens profetizaram (Nm 11,25) e que esse era um comportamento visível: “Correu um jovem e a Moisés disse: Eldad e Meldad tornaram-se profetizantes no acampamento”. (Nm 11,27)

Confrontando essa economia de detalhes da Bíblia Hebraica com as interpretações lexicais, nos perguntamos até que ponto há base para uma análise intertextual fundamentada na associação de Nm 11 com a manifestação de êxtase observada em 1 Sm 10 e em outras passagens. Robert Wilson¹⁶⁰ constata essa ausência de detalhamento, que não é esclarecida com a intertextualidade de 1 Sm 18 -19, concluindo que a natureza exata do comportamento é incerta, embora sendo claramente reconhecido, segundo a narrativa, como um certo tipo de comportamento profético. Daí sua tradução de *wayytinabb’u* ser “agiram como profetas”. Embora não se tornassem porta-vozes de Deus, eles tinham em comum com os profetas a nomeação vinda de Deus: ‘neste caso, o narrador torna claro que o comportamento característico não era sinal de que os presbíteros tinham se tornado profetas, mas que seu comportamento era indicação de nomeação divina’¹⁶¹.

Já Baruch Levine¹⁶² opta pela intertextualidade e, assim como os léxicos supramencionados, assinala o caráter extático dos profetizantes de Nm 11. No entanto, a transmissão do *ruah* não é descrita por *lehitnabê*, mas, sim, mediante o verbo *nûah*:

¹⁵⁶ *Hebrew and English Lexicon of the OT*. Oxford: Oxford University Press, 1951, p. 611-12.

¹⁵⁷ *nābā’* no *hitpa’el* significa “1) profetizar sob a influência do divino espírito: a) em estado extático, Nm 11,25.27, com música 1 Sm 10, em frenesi 1 Sm 19; excitado violentamente 1 Sm 18,10 (louco 2 Rs 9,11); 2) os profetas de Baal em estado extático 1 Rs 18,29; Jr 23,13; 3) os falsos profetas; 1 Rs 22,10 = 2 Cr 18,9, Jr 14,14 e Ez 13,17”.

¹⁵⁸ Nesse sentido, fica evidente a falta de rigor do *Dicionário hebreo-español* de Schökel (Madrid: Ed. Trotta, 2008, p. 472) ao classificar da seguinte maneira as ocorrências bíblicas de *nābā’* no *hitpa’el*: “Cair/estar em transe, ser presa de frenesi, insanidade, delírio, paroxismo; fazer gestos orgiásticos: Nm 11,25ss; 1 Sm 10,5s; 19,20s.23s; 1 Rs 18,29”. Agrupar casos tão diversos entre si distorce a riqueza de sentidos que emerge do texto bíblico.

¹⁵⁹ *Dicionário hebreo-español*. Madrid: Ed. Trotta, 2008.

¹⁶⁰ Ver Wilson, op. cit., p. 190.221.

¹⁶¹ Ibidem, p. 190.

¹⁶² Levine, *Numbers 1-20 – Anchor Bible*, op. cit., p. 340.

The verb *hitnabbē* expresses only aspect of the experience, however. In Numbers 11 it is verb *nūaḥ* ‘to rest, alight’ that describes the settling of the spirit on the elders (Num 11:25-26). In other words, *hitnabbē* expresses an effect, something a person invested with the spirit might do, but it does not describe the original conferral of the spirit. (...) Their ecstasy was a passing experience, but their status, and presumably their new competence, were permanent.

Esse é um fator relevante segundo a didática teológica da narrativa. Afinal, se não houvesse esse pouso legitimador, os anciãos teriam algum destaque narrativo, eles seriam inseridos no contexto do evento mais sagrado da religião bíblica?

O profeta-*mitnabbê* no contexto do Decálogo

Nm 11 nos permite vislumbrar algo das visões de mundo dos autores bíblicos que registraram os episódios do deserto¹⁶³. O fator teológico é a grande moldura de sua cosmovisão. Trata-se de um povo cujo imperativo da existência é a submissão ao divino – embora a violação desse imperativo seja contínua –, sendo Deus quem legitima os papéis sociais de liderança, como vimos no caso dos anciãos.¹⁶⁴

Robert Wilson é da opinião de que “a nomeação dos anciãos só foi necessária por causa do pecado de Israel”¹⁶⁵. Isso parece pertinente, mas sua conclusão de que o pecado do povo faz com que a nomeação e o comportamento profético sejam interpretados *negativamente* pela narrativa suscita dúvida, uma vez que a própria Bíblia expõe uma visão de mundo na qual a desobediência do homem não é suficiente para desqualificar os atos de Deus.

Da leitura do texto depreendemos que o antigo Israel peregrino pelo deserto percebe a si próprio como parte de um projeto histórico-teológico singular. No seu discurso de entrada na Academia de Ciências de Heidelberg, Gerhard von Rad¹⁶⁶ falou da importância de discernir os grandes projetos histórico-teológicos enunciados na Bíblia Hebraica:

Embora ninguém duvide que Israel tivesse algo assim com uma religião, i.e., um conjunto bem articulado de ideias religiosas, o que é absolutamente seguro é que uma sistematização deste tipo resultaria numa série de conexões e relações internas totalmente desconhecidas para o antigo Israel. Sua necessidade de sistematização era mínima. Todo seu interesse se centrava em determinados acontecimentos históricos que vinculavam seu destino com um plano especial de Deus com respeito à história.

Não surpreende que von Rad aponte como primeiro procedimento do pesquisador bíblico uma familiarização com essa compreensão histórica presente na narrativa bíblica. Trata-se de atentar para um pensamento pautado por eventos nos quais Deus intervém na história, comunicando-se, sobretudo, por meio de seus profetas-*nābî*'. Deve-se ressaltar o fato de o episódio narrado em Nm 11 integrar o contexto do acontecimento mais sagrado da história de Israel, a aliança mediada por Moisés, o recebimento do Decálogo. A outorga da *torah* é o evento fundador

¹⁶³ Há de se mencionar que esse episódio envolve atores sociais velhos: os setenta auxiliares de Moisés são anciãos, além do próprio Moisés, o qual fora enviado ao faraó aos 80 anos (Ex 7,7). Em Provérbios, um dos livros poéticos da Bíblia Hebraica, o *šēybāh* (cabelo grisalho) é considerado motivo de glória e honra, além de sinal de sabedoria. Em Pv 16,31 eles são chamados de “coroa de glória”, encontrada por se andar no caminho da justiça. Esse caminho justo envolve honra aos pais, um fator de longevidade segundo Ex 20 (decálogo). Já em Pv 20,29, os cabelos brancos representam o valor singular da velhice definido em contraste com a característica própria da juventude: embora haja perda de força, o cabelo grisalho pode representar acúmulo de sabedoria.

¹⁶⁴ Segundo Wilson (*Profecia e sociedade*, op. cit., p. 190), o pouso do *ruah* e o comportamento profético desempenhavam algum papel na estrutura social dos autores da narrativa, como elementos de validação de líderes sociais.

¹⁶⁵ Wilson, loc. cit.

¹⁶⁶ Von Rad, *La acción de Dios en Israel – ensayos*, op. cit., p. 289.

de todo *ethos* religioso e *modus operandi* da religião bíblica. Um momento do qual participam profeta e anciãos. Embora com papel secundário, é digno de nota que o profeta-*mitnabbê* seja inserido pelos autores nesse contexto.

Nessa singular narrativa, estão ausentes explicações a respeito da relação entre o profeta-*nābî* e aquele que recebe o espírito pontualmente, uma aparente confusão condizente com “a concepção peculiar de homem na história”¹⁶⁷ que se encontra na Bíblia Hebraica, a qual não impede que seja registrada na narrativa a variedade confusa e contraditória dos acontecimentos inerentes à História. Trata-se de uma concepção de humano como ser ambíguo e elíptico, e a própria narrativa reflete esta antropologia. Segundo Auerbach,

Não predomina no mundo lendário do Velho Testamento a tendência para a harmonização aplainante do acontecido, para simplificação dos motivos e para a fixação estática dos caracteres, evitando conflitos, vacilações e desenvolvimento, como é próprio da estrutura lendária. Abraão, Jacó e 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, 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.¹⁶⁸

De fato, na narrativa de Nm 11, o profetizante possui uma descrição enxuta, uma representação pouco detalhada, sendo inserido em um contexto de insatisfação popular perante Deus, produzindo um atrito que recai sobre Moisés. É nesse cenário que os autores bíblicos inserem o profeta-*mitnabbê*: mais do que inserir, o redator bíblico estabelece o profetizante como a resposta de Deus para a angústia do grande profeta de Israel. Desse modo, os narradores bíblicos ensinam à audiência o impacto do pouso do *ruah* sobre pessoas comuns, uma linguagem que desvela a concepção de que Deus livremente escolhe pessoas para serem receptores do seu *ruah*, mesmo que seja em um único episódio, e isso os torna dignos de serem representados dentro da narrativa da *torah*. Não obstante isso, o episódio termina sublinhando uma tensão suscitada por Josué.

¹⁶⁷ Auerbach, E. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*, op. cit., p. 17.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 17.

Eldad e Medad

Deus determina que Moisés escolha setenta anciãos como seus auxiliares, mas o texto assinala setenta e dois como receptores do espírito:

Veio o Senhor na nuvem e falou com ele, tomou do espírito nele e colocou sobre os setenta anciãos, e quando pousou o espírito *wayytinabb'e'u* [agiram como profetas], mas não continuaram a sê-lo. Mas dois homens permaneceram no acampamento; o nome de um era Eldad e o nome do outro era Medad. E o espírito pousou sobre eles (eles estavam entre aqueles que haviam sido registrados, mas não haviam saído até a tenda), e eles *wayytinabb'e'u* [agiram como profetas] no acampamento.
(Nm 11,25-6)

Assim como o grupo dos setenta anciãos que Moisés levava à Tenda do Encontro, esses também receberam o pouso do *ruah*, porém se tornaram profetizantes no acampamento. Isso sugere que a expressão “entre os registrados” envolvesse uma seleção prévia de Moisés com mais de 70 nomes. A despeito dessa dúvida numérica, a clareza e a relevância do diálogo entre Josué e Moisés são mais do que suficientes para justificar a inclusão pouco explicada desses dois profetizantes.

Josué os reprova e pede a Moisés que os proíba de manifestar comportamento profético no acampamento. Em resposta, o grande *nābī'* discerne a motivação em jogo por meio da forma verbal *kānā'* (ciúme). Budd dirá que a raiz *qn'* pode denotar direito e zelo¹⁶⁹. Gray, por sua vez, afirma que esse ciúme é devido à sensação de Josué de que a preeminência de Moisés poderia ser perdida se não apenas os setenta, mas outros também, manifestassem a presença do *ruah*¹⁷⁰.

“Clericalismo de santuário” é a expressão usada por Budd¹⁷¹ para qualificar Josué. Pela resposta de Moisés, trata-se de um zelo sem fundamento: “*Quem me dera todo povo de Israel fosse profeta, dando o Senhor a ele o seu ruah*” (Nm 11,29). Aqui o narrador concebe o pouso do espírito como condição que permite a uma pessoa ser profeta. Ao atribuir a Moisés essa ideia de distribuição generosa do *ruah*, o texto inspira a ideia escatológica de que, no final dos tempos, todo o povo de Deus estaria cheio do seu espírito.

O caráter inconfínivel do *ruah* é outro aspecto a ser salientado. Ele repousa sobre Moisés, mas nada impede seu trânsito para outras pessoas, mesmo que de menor *status* no seio de Israel, desde que assim seja a resolução divina. Embora os anciãos vivenciem uma experiência pontual, “o espírito de liderança e o espírito de profecia são intimamente relacionados. Para o javista, não há

¹⁶⁹ Fineias é elogiado por Deus porque sua atitude foi um espelho do divino, *b^eqan'e'ô 'et qin'e'ātī*, “seu zelo foi o Meu zelo”: “Phinehas the son of Eleazar, the son of Aaron the priest, has turned away My wrath from the sons of Israel in that he was jealous with My jealousy among them, so that I did not destroy the sons of Israel in My jealousy” (Nm 25,10-1). *New American Standard Bible* (1995). Disponível em: <<http://interlinearbible.org/numbers/25-11.htm>>. Acesso em: 28 nov. 2012.

¹⁷⁰ Cf. Gray, George. *Numbers – International Critical Commentary*, op. cit.

¹⁷¹ Cf. Budd, *Numbers – Word Biblical Commentary*, op. cit.

liderança sem *insights* proféticos”¹⁷².

Esse episódio dos anciãos ganha significação por estar presente na *torah* e por envolver o espírito divino, que é um dos conceitos fulcrais da Bíblia Hebraica.

A esta altura de nosso processo analítico, vamos passar a examinar os profetizantes de 1 Samuel, chamando atenção para a diferença entre os relatos. O ato do narrador de inserir anciãos agindo como profetas na *torah* é diferente da descrição em 1 Samuel, que é um livro que apresenta narrativas de cunho político a respeito do início dos tempos monárquicos em Israel. Um contexto díspar, fora da *torah*, mas não menos interessante.

¹⁷² Budd, *Numbers – Word Biblical Commentary*, op. cit., p. 130.

Capítulo II – Saul e o grupo de profetas *mitnabb^e’îm* (1 Sm 10)

O livro de Samuel: contextualização

Samuel é um só livro no cânon da Bíblia Hebraica, sendo posterior a divisão em “1 e 2 Samuel”. Segundo McCarter Jr.¹⁷³, na antiguidade clássica os livros eram escritos em rolos de tamanho mais ou menos fixo, e como os livros de Samuel, Reis e Crônicas eram longos, foram divididos em dois nos primeiros manuscritos da tradução grega (LXX). E o corte se deu seguindo o costume antigo de concluir o livro com a morte de uma grande figura (no caso de 1 Samuel, Saul).

O nome do livro suscita questões, e convém considerá-las sucintamente. O fato de as divisões do livro não receberem a nomeação dos importantes reinados narrados por elas – as divisões apropriadamente poderiam ser intituladas como “Saul” e “Davi” ou “I e II Davi”, por exemplo – parece refletir uma escolha ideológica de matiz profética: “não parece acidental que o cânone formado sob a égide rabínica devesse, em sua titulação, dar peso maior à figura que incorporava uma autoridade descentralizada, teocrática, vocacional e minimalista do que reis, os governantes civis que a substituíram”¹⁷⁴.

De fato, essas perspectivas pró e antimonárquicas figuram na narrativa, e justamente no contexto que nos interessa, 1 Sm 8-12, que narra o estabelecimento do reinado de Saul. Samuel é o profeta-juiz com funções sacerdotais, apresentado como figura fundamental no processo de mudança do sistema de liderança em Israel. É nesse cenário de transição política que está inserido o episódio das ações predicadas pelo termo *miṭnabbê*.

Os trechos anteriores e posteriores a 1 Sm 8-12 também possuem matizes políticas: 1 Sm 1-7 inclui o estabelecimento da liderança de Samuel, enquanto 1 Sm 13-16 versa, dentre outras coisas, sobre a rejeição do reinado de Saul. Não à toa, o livro de Samuel tem sido chamado, segundo Martin Buber, de *politeia* bíblica¹⁷⁵.

O início do livro parece uma novela envolvendo a família de Samuel: uma situação trivial, o conflito entre duas mulheres, Ana e Penina, que deixa de ser banal pelo fato de a narrativa expor como resposta divina o fim da esterilidade de Ana.¹⁷⁶ Dessa intervenção nasce Samuel, que é consagrado a Deus pela mãe “*por todos os dias de sua vida*” (1 Sm 1,28). Samuel vive conforme essa “determinação de origem”: o texto apresenta um homem cuja piedade faz contraste com a impiedade (1 Sm 2,12) dos filhos do sacerdote Eli, junto do qual Samuel fora viver, auxiliando-o no

¹⁷³ McCarter Jr, P. Kyle. *1 Samuel – The Anchor Bible*. Doubleday, 1980, p. 3

¹⁷⁴ Rosenberg, Joel. “I e II Samuel” in Alter e Kermode, op. cit., p. 135.

¹⁷⁵ Cf. Jobling, David. *1 Samuel*. Collegeville: The Liturgical Press, 1998, p. 41. “*Politeia* é uma palavra grega que significa, dentre outras coisas, ‘regime’ e ‘constituição’. (...) Em última instância, a resposta à pergunta “quem governa” parece bastar para definir um regime [político]”. Wolff, Francis. *Aristóteles e a política*. Trad. Thereza Stummer, Lygia Watanabe. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 105.

¹⁷⁶ Nesse ponto é visível a influência do texto de Gênesis. Elcana tem a mesma estrutural conjugal de Abraão: ele se une a duas mulheres, uma fértil e provocadora, a outra infértil, porém mais amada pelo marido. No entanto, diferentemente de Gênesis, aqui a mulher infértil recebe maior destaque narrativo.

serviço a Deus no santuário de Silo.

A narrativa acentua o perigo concreto daquele que negligencia a santidade divina: Eli se omite de corrigir seus filhos em atitudes que a narrativa qualifica genericamente como “*atos de ofensa a Deus*” (1 Sm 3,13), e sua casa será condenada por essa razão. Neste capítulo, lemos uma reviravolta na vida de Samuel. Em uma época em que “*a palavra de Deus era rara, e as visões infrequentes*” (1 Sm 3,1), receber um chamado profético é um evento notável¹⁷⁷: Deus o chama, fala com ele e o torna seu *nābî*’ (1 Sm 3,20), cabendo-lhe a ingrata tarefa de anunciar a Eli a sentença divina contra sua família. Eli morre em um acidente doméstico, após saber da morte de seus dois filhos durante uma batalha com os filisteus, na qual fora roubada a *‘arōn hā’elōhîm*, (arca de Deus); ele fora juiz em Israel por 40 anos (1 Sm 4,18).

Samuel é retratado como um homem piedoso bem visto por Deus: além de *nābî*, ele foi um magistrado abençoado, que julgara sobre Israel todos os dias de sua vida (1 Sm 7,15). Uma frase desse capítulo ilustra uma notória intenção redatorial de exaltação a Samuel: *yad yhw̄h bap̄ēliš̄tîm kōl yēmē šēmū’ēl*, “*a mão do Senhor foi contra os filisteus durante todos os dias de Samuel*” (7,13). Uma exaltação no sentido de fidelidade singular, pois os filhos de Eli são o antípoda do pai: não andaram pelos caminhos de Samuel; muito pelo contrário, “*aceitaram o suborno e perverteram a justiça*” (1 Sm 8,3). Essa ausência de sucessores fiéis a Deus está no discurso do povo como argumento popular pró-monarquia.

Assim como no texto de Nm 11, que descreve a ânsia do povo por um “sabor egípcio” durante sua estadia no deserto, a narrativa de 1 Sm 8 assinala outro momento histórico em que a referência estrangeira vem à tona. Aqui também existem anciãos em cena, porém estes não são profetizantes, mas porta-vozes do povo. Eles dizem a Eli: “*eis que já estás velho, e teus filhos não andam nos teus caminhos. Constitui-nos, pois, agora um rei para nos julgar, como o têm todas as nações*” (1 Sm 8,5).

A resposta de Deus é apresentada por meio de Samuel, que recebe a palavra divina a ser comunicada ao povo. Segundo ele, Deus considera esse pedido popular como uma rejeição do seu próprio reinado sobre Israel; no entanto, o pedido será atendido e ele levantará um rei. No entanto, o modo de governar desse rei é preestabelecido por Deus. Ao comunicar a resposta divina, o profeta descreve como será a monarquia em Israel.

Quanto ao povo, ele está resoluto no seu desejo monárquico: os altos custos sociais da monarquia, que incluíam total submissão ao rei, inclusive com possibilidade de escravidão, não demoveram o anseio popular (1 Sm 8,10-20). Nos dois capítulos seguintes, será apresentado um episódio com uma ampla diversidade de elementos redatoriais, seguido pela investidura do primeiro rei de Israel, Saul. Um aspecto sobressalente desse episódio refere-se ao grupo de profetas,

¹⁷⁷Rosenberg, op. cit., p. 138.

os quais estão diretamente envolvidos com a unção real de Saul.

1 Sm 9-10: “o rapaz que perdeu as jumentas e encontrou um reino”¹⁷⁸

O narrador inicia o capítulo nove exaltando Cis e seu filho Saul:

Um homem justo e poderoso [gibbôr hayil], cujo filho era um rapaz belo [bāhūr tōb] como nenhum outro entre os filhos de Israel. Dos ombros para cima era o mais alto [gābōah] de todos (1 Sm 9,1-2).

Com relação a esses títulos mencionados no início de 1 Sm 9, McCarter Jr¹⁷⁹ tece os seguintes comentários:

O título *gibbôr hayil* [atribuído ao pai de Saul] frequentemente carrega uma conotação militar (Jos.1,14;8,3;10,7; etc.), mas isto não exaure seu significado, como é às vezes assumido. Basicamente a expressão descreve posição social e implica poder econômico (...) uma vez que a expressão pode ter sido originalmente referida a proezas militares, isto a torna aplicável a qualquer cidadão de alto escalão.

O hebraico *bāhūr vātōb* sugere que Saul neste tempo era um jovem prestes a entrar na vida adulta (*bāhūr*) e ele era atraente em sua aparência física (*tōb*). Ambos os detalhes são importantes. Saul obteve sua maioridade e está pronto para assumir responsabilidades (...) A atribuição de boa aparência é uma parte tradicional da apresentação bíblica de um herói ou heroína israelita, por exemplo, José (Gn 39,6), Davi (1 Sm 16,12), Ester (Est.2,7), o bebê Moisés (Ex 2,2), e assim por diante. A qualidade é interpretada como um sintoma físico de um especial favor divino.

Refletindo sobre as dimensões do corpo à luz da antropologia bíblica, Wolff dirá que “a alta estatura do homem, à primeira vista, lhe granjeia estima; (...) [no entanto], IHHW não olha para a grandeza da figura humana, (...). Ele pode nivelar o que sobressai e fazer crescer para o alto o pequeno (1 Sm 2,7s; Ez 21,31; Sl 75,8)” . De fato, a estatura de Saul pode servir de metáfora para o erguimento e queda que caracterizam sua trajetória, sendo inclusive sucedido por um pastor de ovelhas, Davi, filho de Jessé. De ungido de Deus a rejeitado por IHHW:

A palavra de IHHW veio a Samuel nestes termos: “Arrependo-me (nihamtî)¹⁸⁰ de haver dado a realeza a Saul, porque ele se afastou de mim e não executou as minhas ordens’. Então Samuel se contristou e clamou a IHHW a noite toda. De manhã, Samuel partiu ao encontro de Saul. (...) Samuel lhe disse: “por menor que seja aos teus próprios olhos, não és chefe das tribos de Israel? IHHW ungiu-te rei sobre Israel. (...) Por que não obedeceste a IHHW? Por que te precipitaste sobre os despojos e fizeste o que é mau aos olhos de IHHW? (...) Saul respondeu a Samuel: “obedeci a IHHW! (...) Quanto aos despojos, o povo reteve, do gado miúdo e graúdo, o melhor do que o anátema atingia, para sacrificá-lo a IHHW teu Deus em Guilgal”. Mas Samuel replicou: “agrada-se a IHHW com holocaustos e sacrifícios como se agrada com a

¹⁷⁸ McCarter Jr., *1 Samuel – The Anchor Bible*, op. cit., p. 186.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 173.

¹⁸⁰ Derivado do verbo *nāham*, “1) be sorry, moved to pity, have compassion, for others; 2) be sorry, rue, suffer grief, repent, of one's own doings”. *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Disponível em <http://biblehub.com/hebrew/5162.htm>, acesso em 05 jun2014.

obediência à sua palavra? Sim, a obediência é melhor do que o sacrifício, (...). Por que rejeitaste a palavra de IHHW, ele te rejeitou: não és mais rei”. (1 Sm 15,10-23)

Segundo Mary Douglas,

No livro de Samuel, Saul surge como um chefe dotado de poderes divinos e que abusa destes poderes. Não desempenha o papel que lhe foi atribuído, incita os seus homens à desobediência, e o seu carisma abandona-o; deprimido, tem terríveis crises de raiva e loucura [chegando a atirar uma lança em Davi, 1 Sm 18,11]. A partir do momento em que abusa dos seus poderes, Saul perde o autocontrole e torna-se uma ameaça, até para seus amigos. (...) torna-se, sem o saber, um perigo.¹⁸¹

Embora a discussão sobre a estatura física de Saul tenha conduzido à reflexão sobre a perda do trono e da própria lucidez, voltemos ao contexto de sua unção, pois é nesse episódio que Saul torna-se um profeta-*miṭnabbê* de forma contingencial.

O início grandiloquente de 1 Sm 9 parece se esvaecer com o restante da narrativa, na qual Saul e um servo saem atrás das jumentas perdidas de seu pai. Contudo, a aparente banalidade reserva grandes surpresas, uma vez que, ao final desse episódio, Saul será ungido como primeiro rei de Israel pelo juiz-profeta Samuel. Aliás, a linguagem empregada para descrever Samuel nos permite visualizar algumas nuances das concepções de profetismo naquele período, a partir dos diferentes termos usados: além de *nāḇî*, Samuel é chamado de “o que vê” (*rō’eh*) e de “homem de Deus” (*’iš ’elōhîm*).

Por que esse episódio corriqueiro (a perda de animais) pertence à narrativa da primeira unção real em Israel? A nós parece que o narrador deseja ressaltar o aspecto unilateral da eleição divina, frisando o caráter absolutamente passivo de Saul nesta escolha, e para isso lança mão de uma história trivial: Saul estava imerso em seus afazeres cotidianos quando foi chamado para ser rei, e a descrição de uma tarefa doméstica elementar, realizada por Saul em companhia de um empregado, serve para enfatizar isso.

Essa interpretação é esboçada por Robert Wilson¹⁸², que, por sua vez, sugere que o bloco narrativo de 1 Sm 9,1- 10,16 foi composto em resposta a um contexto sócio-histórico no qual a legitimidade do governo de Saul estava sendo desafiada. Para afastar a acusação de que Saul procurou deliberadamente a realeza, Wilson ressalta um detalhe presente no texto: o narrador bíblico atribui a iniciativa de consultar o homem de Deus ao servo, que apresenta essa ideia a Saul justamente no momento em que este **desistira** de procurar os animais.

Segundo McCarter Jr., a história de um jovem que, procurando jumentas perdidas, encontra um reino, é uma antigo conto popular (*folk tale*)¹⁸³. Entretanto, a narrativa não se reduz a isso,

¹⁸¹ Douglas, M. *Pureza e perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. Trad. Sónia Pereira da Silva. Lisboa: Edições 70, s.d., p. 128.

¹⁸² Wilson, op. cit. p. 216.

¹⁸³ McCarter Jr., op. cit., p. 186.

pois o conceito de unção real é uma concepção complexa e importante na Bíblia Hebraica:

O tema [desse episódio das jumentas] é certamente de um conto popular, e outros feitos típicos do gênero estão aqui, incluindo a natureza fantástica de muitos eventos e especialmente o anonimato no início da estória. [Mas] (...) o “homem de Deus” ou “vidente” dos versos 6-13 torna-se Samuel nos versos 14ss. Enquanto no começo eles vão até um homem desconhecido por Saul e o servo, no final Saul refere-se a ele como conhecido por todos (10,14). O vidente anônimo é característica notável do folclore, mas o famoso profeta não. Se esta estória é um conto popular na sua base, ela foi revestida com outro material. A cidade anônima foi identificada como Ramathaim, e o vidente anônimo como Samuel. E o mais importante, o conceito de *nāgîd* ou “príncipe” sobre Israel (...) dificilmente pode ser considerado um elemento folclórico. (...) [Este conceito] pertence a uma série de passagens que expressam uma parte importante da ideologia profética do ofício real.¹⁸⁴

Portanto, ao lado do nítido elemento redacional folclórico, destaca-se o complexo conceito de *māšah* (unção), que se reporta ao ato de “massagear ou esfregar com uma substância perfumada. A prática envolve uma transferência simbólica de santidade da divindade para o objeto ou pessoa e portanto era essencialmente um ato sacramental”¹⁸⁵. Embora existam referências bíblicas sobre a unção no contexto cultural/sacerdotal¹⁸⁶, “a unção em Israel foi primeiramente um rito real”¹⁸⁷. Isto é, além de o narrador relacionar a unção com a realeza, ele conecta “a unção com a inspiração”, nos termos de McCaster¹⁸⁸, sendo que inspiração refere-se nesse caso ao pouso do *ruah*.

O livro de 1 Sm expõe ao ouvinte da Bíblia Hebraica que o primeiro homem ungido rei de Israel torna-se um profeta-*miṭnabbê*. Assim como em Nm 11, aqui também o pouso do espírito envolve legitimação divina, a qual destoa de um provável contexto sócio-histórico de oposição a Saul.

Grupos de profetas

O grupo de profetas (*ḥebel nebi'im*), também chamado de “irmãos de profetas” (*benēy nēbî'im*), é um tema recorrente nas narrativas relativas a Eliseu (2 Reis). Os membros do *ḥebel nebi'im* não só honraram e respeitaram tanto a Elias como a Eliseu, como possivelmente nutriram e preservaram as tradições desses profetas¹⁸⁹. Enquanto em 1 Sm 10 é possível visualizar um pouco do seu comportamento, no ciclo de Eliseu as narrativas descrevem sua vida social, permitindo ao leitor

¹⁸⁴ McCarter Jr., *1 Samuel – The Anchor Bible*, loc. cit.

¹⁸⁵ *Ib.*, p. 178.

¹⁸⁶ Existem passagens bíblicas sobre unção de objetos de culto, inclusive altares, e sobre unção de pessoas de culto (unção como uma necessidade para o ofício sacerdotal: Ex 40,12-15).

¹⁸⁷ McCaster, op. cit., p. 178. A narrativa bíblica descreve a unção de vários reis, destacando-se a unção de Saul, Davi (1 Sm 16) e Salomão (1 Rs 1,39).

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 178.

¹⁸⁹ Cogan, Mordechai. Tadmor, Hayim. *II Kings – Anchor Yale Bible*. Yale Univ. Press, 2008, p. 33. Esse aspecto da preservação da memória de Elias e Eliseu por meio do grupo de profetas é interessante, porém exige mais pesquisas.

visualizar seu estilo de vida.

Já no início de 2 Reis percebemos o caráter grupal desse fenômeno profético: o narrador fala de cinquenta profetas que sabiam difusamente a respeito da iminente ascensão de Elias (2 Rs 2,11). Além disso, eles possuem uma certa concepção do espírito divino: ao ver um milagre de Eliseu, afirmam que o *ruah* de Elias repousa nele e se prostram por isso. Eles ainda cogitam que o espírito divino tenha recolhido Elias, levando-o para um monte ou vale.

Outros dois textos do ciclo de Eliseu são janelas de observação do modo de vida dos grupos de profetas. O primeiro é este:

Quando Eliseu retornou para Guilgal havia fome na região. Os filhos de profetas estavam sentados diante dele, e Eliseu disse para seu servo: use a panela grande e cozinhe um ensopado para os filhos de profetas. Então um deles saiu ao campo a apanhar ervas, e achou uma parra brava, e colheu dela enchendo a sua capa de colocíntidas; e veio, e as cortou na panela do caldo; porque não as conheciam. Assim deram de comer para os homens. E sucedeu que, comendo eles daquele caldo, clamaram e disseram: Homem de Deus, há morte na panela. Não puderam comer. Porém ele disse: Trazei farinha. E deitou-a na panela, e disse: Dai de comer ao povo. E já não havia mal nenhum na panela. (2 Rs 4,38-41)

A narrativa exhibe um agrupamento cujos membros viviam juntos, fazendo refeições juntos. Aqui a fraternidade é composta por cem pessoas (2 Rs 4,43), enquanto em outras partes esse número é fracionado ao meio¹⁹⁰. O contexto de escassez alimentar talvez seja uma referência aos sete anos de fome reportados em 2 Rs 8. Eliseu é representado como um homem viajante e mestre: os filhos de profetas “sentam-se diante dele”, isto é, para instrução¹⁹¹. O narrador desenha um cenário de comunhão: aprendem juntos, compartilham uma refeição. Como de costume, Eliseu é descrito como realizador de atos extraordinários: ele não só providencia comida em tempos de fome, como reverte o caráter venenoso do alimento preparado¹⁹².

A segunda passagem complementa a descrição do fator instrução que envolvia Eliseu e o grupo de profetas:

Os filhos de profetas disseram para Eliseu: veja, o lugar em que nos encontramos com você está apertado para nós. Por favor venha conosco até o Jordão e cada um de nós tomará uma viga de madeira, e faremos um lugar para nós. Respondeu ele: vão. (2 Rs 6,1-2)

¹⁹⁰ Em 2 Rs 2, no episódio da ascensão de Elias, o narrador falar de cinquenta homens, enquanto em 1 Rs 18, no contexto de perseguição, fala-se em dois grupos de cinquenta escondidos em cavernas. Em geral, eles aparecem como membros de comunidades ascéticas, segundo James Montgomery e Henry Gehman (*The Book of Kings – International Critical Commentary*. London: T&T Clark, 2004, p. 366). Não obstante isso, em 2 Rs 4,1 o casamento desses profetas é atestado, havendo, portanto, famílias nesses grupos.

¹⁹¹ Ibidem, p. 369-370. Segundo Montgomery e Gehman, “o verbo *yāšaq*, ‘sentar’, produziu o substantivo *yešibāh*, ‘sessão, escola’, aparecendo primeiro em Ben Sira 51,29, e permanece um termo técnico corrente no judaísmo”.

¹⁹² “No vale do Jordão cresce a colocíntida (*citrullus colocyntis*) com folhas pequenas e maçãs amarelas, semelhantes a melões, que os discípulos de Eliseu, evidentemente não nativos da região, querem cozinhar como comida mas que vale somente como laxante”. Ibidem. Montgomery e Gehman citam como referência para esse comentário de botânica a obra de G. Dalman. *Sacred Sites and Ways*, 1935.

O “lugar em que nos encontramos com você” se refere a abrigos apertados em que os irmãos profetas se agrupavam, e não a uma explosão populacional, como disseram Cogmar e Tadmor¹⁹³. O trecho faz referência a grandes árvores atestadas no vale do Jordão – álamos e tamargueiras¹⁹⁴ –, as quais serviram de matéria-prima ao grupo de profetas na construção de seu abrigo.

Durante sua circulação pelas comunidades proféticas, Eliseu comparece nas reuniões dos filhos de profetas para instrução. Enuncia-se um estilo de vida simples e um local específico de encontro entre Eliseu e aquelas “irmandades organizadas livremente”, nos termos da *Anchor Bible*.

Enquanto em 1 Sm 10,5 o narrador apresenta esses grupos como detentores de uma performance extraordinária, a qual fora estimulado por música e dança, nas narrativas do ciclo de Eliseu os irmãos profetas apresentam um comportamento ordinário no convívio com Eliseu. Diferentemente de Elias, profeta solitário, estamos vendo passagens que descrevem um contato constante de Eliseu com os grupos de profetas.

Eles reconhecem sua sabedoria, sentando-se aos seus pés para ouvi-lo, e também sua autoridade, ao se disporem a servi-lo, inclusive em missões especiais: além dos cinquenta que se prostram diante dele no episódio da ascensão de Elias, em outra parte o narrador descreve Eliseu atribuindo a um membro de grupo profético a missão de ir até o general Jeú para ungi-lo rei de Israel (2 Rs 9).

Desse modo, o fato do *ḥebel nebi'im* ser associado a Eliseu confere a esses grupos um *status* social proveitoso para o narrador de 1 Sm 10, que possivelmente enfrenta um contexto sócio-histórico de oposição a Saul. Embora o pouso do *ruah* fosse suficiente para a legitimação teológica de Saul como rei, para a legitimação social isso parece não ser suficiente. Dessa forma, é possível que o narrador esteja fazendo uso de elementos “populares” para reforçar sua propaganda política pró-Saul.

Um desses elementos refere-se ao *bāmāh* (lugar alto). Segundo 1 Sm 9, o povo está no cume de um monte preparando um sacrifício sem sacerdote, aspecto heterodoxo à luz dos ensinamentos da *torah*. No entanto, embora não exista sacerdote, Samuel é aguardado para abençoar o sacrifício. Esse episódio encontra-se no contexto da unção real de Saul, o qual é retratado como um participante especial da refeição.¹⁹⁵ Outro aspecto é a música, que veremos no próximo tópico.

¹⁹³ Cogan e Tadmor, *II Kings – Anchor Yale Bible*, op. cit., p. 69.

¹⁹⁴ Montgomery e Gehman, op. cit., p. 381.

¹⁹⁵ Quando associados a idolatria, os lugares altos (*bāmôt*) são severamente condenados, como se pode notar neste discurso do profeta Miqueias: “Porque eis que IHWY sai de seu lugar santo, ele desce e pisa sobre os altos da terra. (...) Todos os seu ídolos [*p šilīm*] serão destroçados [*kātāt*]” (Mq 1,3.7).

A expressão musical do grupo de profetas

*Então Samuel pegou o frasco de azeite e o derramou sobre a cabeça de Saul, beijou-o e disse: (...) este é o sinal de que IHHW te ungiu como chefe da sua herança. Hoje, quando me deixares, (...) chegarás, então, a Gabaá de Deus (onde está o governador dos filisteus) e acontecerá que, entrando na cidade, te defrontarás com um bando de profetas (*hebel nebi'im*) que vêm descendo do lugar alto, precedidos de harpas, tamborins, flautas e cítaras, e estarão profetizando (*miṭnabb'im*). Então o espírito de IHHW virá sobre ti, e profetizarás (*w^hhiṭnabbîṭā*) com eles e te transformarás em outro homem. Quando esses sinais te sucederem age de acordo com as circunstâncias, porque Deus está contigo. (1 Sm 10,1-7)*

Saul apresenta, segundo a narrativa, um comportamento profético semelhante ao do grupo de profetas, mas a fonte desse comportamento é completamente diferente no seu caso: ele torna-se profetizante mediante a iniciativa divina de fazer repousar o *ruah* nele, enquanto o grupo de profetas torna-se profetizante, periodicamente, mediante uma autoestimulação proveniente de música (acompanhada de dança, possivelmente).

Esse episódio parece indicar uma forma de expressão desse grupo, possivelmente um hábito, no qual eles assumiam a ideia da música como fonte de estimulação para um determinado tipo de comportamento. O narrador de 1 Sm 10,5 enumera quatro instrumentos: *nēbel*, *tōp*, *hālīl* e *kinôr*, que, segundo McCarter Jr¹⁹⁶, eram comumente usados em procissões e celebrações:

The harp (*nēbel*) and lyre (*kinôr*) were the most popular stringed instruments, while the tambourine (*tōp*), a small double-membraned drum that was carried and beaten with the hand, was the most widely used percussion instrument. The clarinet (*hālīl*), though often wrongly translated “flute”, was in fact a primitive woodwind, especially associated with occasions of extreme emotionalism.

As pesquisas sobre música na Bíblia Hebraica, além de evidenciar “um amplo espectro de presença musical, desde a rica participação musical no culto organizado, os louvores e [até] as mais diversas manifestações populares”¹⁹⁷, constataam “as dificuldades em reconhecer a qual instrumento o texto bíblico se refere”¹⁹⁸. Vejamos o caso de *kinôr*, que junto com *nēbel* são populares instrumentos de corda (“cordofones” segundo Goussinsky). Sua tradução usual, “lira”, evoca “um termo que em geral se refere a um instrumento típico da Grécia Antiga (...) *kinor* no hebraico moderno significa violino, que nas formas que pode ser concebido desde o renascimento até a atualidade, não teria nenhum equivalente na antiguidade em questão”¹⁹⁹.

Quanto ao *tōp*, ele entra na categoria “membranofone”: “são instrumentos de percussão cujo

¹⁹⁶ McCarter Jr, op. cit., p. 182.

¹⁹⁷ Goussinsky, Sonia. “E fez-se música: canto e instrumentos na Bíblia Hebraica” in *Revista Vértices*. n. 12 (2012). Departamento de Letras Orientais, FFLCH-USP, p. 11.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 8.

¹⁹⁹ Goussinsky, loc. cit.

som é produzido por uma membrana esticada, tal como pelo ou tecido. (...) No hebraico moderno *tōp* é um pequeno tambor”²⁰⁰. Segundo McCarter Jr, o grupo de profetas usava um pequeno tambor de duas partes ,carregado e batido com a mão.

McCarter Jr questiona a tradução de *hālīl* como “flauta”, argumentando que esse termo seria melhor traduzido como “clarinete”, pois se tratava de um instrumento de sopro primitivo (“aerofone”), especialmente associado a ocasiões de extremo emocionalismo. Essas ocasiões remetem à discussão do êxtase, que faremos a seguir.

A questão do êxtase

Embora existam aqueles que afirmam não haver evidência de êxtase²⁰¹ nesse grupo de profetas, a maioria dos léxicos, como vimos, toma como certo que esse episódio de 1 Sm 10 serve como ilustração para fenômenos de “êxtase” no profetismo israelita²⁰². Esses instrumentos, especialmente o clarinete em contextos emocionalistas, parecem reforçar essa tese extática. Todavia, que tipo de êxtase está em jogo? Provavelmente se trata daquele que Heschel chama de “fervoroso”:

There are two fundamental types of ecstasy: the wild and fervid type, which is a state of frenzy arising from overstimulation and emotional tension; and the sober or contemplative type, which is a rapture of the soul in a state of complete calmness, enabling a person to rise beyond the confines of consciousness²⁰³.

Distinguir e especificar de que tipo de êxtase estamos falando é fundamental, uma vez que, no julgar de Heschel, trata-se de um termo usado à exaustão e sem critério, fato que produziu sua vulgarização e, portanto, um esvaziamento de sentido:

The semantic value of the concept of ecstasy has weakened frequently to the point of vulgarization. As an example we may cite Mantegazza, *Die Ekstasen des Menschen* (Jena, 1888). The designation of ecstasy has been given to the most diverse states of psychological tension. A promiscuous application of the idea underlies J. Hauer, *Die Religionen* (Berlin, 1923), pp. 86,89, as well as H. Grabert, *Die ekstatischen Erlebnisse der Mystiker und Psychopathen*, p. 16. Such extravagant and frivolous use has made it very difficult to employ this concept in scientific studies. It is necessary to counteract the undue extension of the idea of ecstasy and to limit its use according to

²⁰⁰ Ib., p. 10. “[O *tōp*] pode ser descrito como pandeiro, tamboril ou tamborim, embora, por exemplo, o tamborim das escolas de samba brasileiras seja tocado como uma espécie de baqueta e possivelmente distancie-se da ideia inerente às traduções bíblicas que utilizam o termo tamborim. O termo pandeiro nos moldes atuais tem uma conotação que indica a presença de platinelas inseridas nas laterais do instrumento, o que aparentemente também não seria o caso bíblico”. Goussinsky, loc. cit.

²⁰¹ Cogan e Tadmor (*II Kings – Anchor Yale Bible*, op. cit., p. 31) se baseiam em Robert Wilson para fazer a afirmação de que não há evidência para atestar êxtase nas narrativas de 1 Sm 10 e 1 Sm 19.

²⁰² *The Dictionary of Classical Hebrew*, editado por David Clines (vol. V, Sheffield Academic Press, 2001, p. 587) arrola como exemplos de “ecstatic prophets” Nm 11,29, 1 Sm 10,5 e 1 Sm 19,20.

²⁰³ Heschel, A. *The Prophets*. v. II. New York: Harper & Row, 1969, p. 105.

Seja em termos semânticos ou em termos de pensar seu lugar no profetismo bíblico, discutir o tema êxtase e profecia é um campo de disputas. Para além da questão se o grupo de profetas de 1 Sm 10 é extático ou não, o ponto nevrálgico neste debate histórico tem um escopo maior, qual seja, se o êxtase constituía a essência da profecia israelita. No caso dos anciãos de Nm 11, por exemplo, analisados no capítulo anterior, diz Wolff: “o êxtase aparece como uma participação do *ruah* que descansa em Moisés, sem que ele mesmo fosse extático”²⁰⁵. Para os gregos, uma das principais ideias relativa ao êxtase – o desejo de tornar-se um com a divindade – é estranha ao homem bíblico. Diante de Deus, Abraão reconhece: “eu sou poeira [‘*āpār*] e cinza [‘*ēpēr*]” (Gn 18,27). Segundo Heschel,

Los griegos quienes acuñaron la palabra éxtasis (*ekstasis*) la utilizaron para referirse a un estado de trance en el cual el alma ya no estaba en el cuerpo sino que se había separado de él y entrado en relación con seres invisibles, o bien se había unido a una deidad (...), entusiasmo en el sentido original da palavra *entheos*: tener dios em uno mismo²⁰⁶.

Em seu artigo, Rowley constata que o problema mais profundamente discutido na primeira geração do século XX dizia respeito à conexão entre *profetas* e *êxtase*, e a extensão até a qual os profetas eram sujeitos a “experiências anormais”. Nesse contexto, o trabalho de Gustav Hölscher, *Die Propheten*, em 1914, é a primeira grande interpretação do êxtase como essência do profetismo israelita. No dizer de Rowley, foi com essa publicação que a visão extática ganhou proeminência, embora escritores anteriores tenham reconhecido um elemento extático na profecia²⁰⁷.

Hölscher analisou os fatores considerados anormais na consciência profética e encontrou o “êxtase” como uma característica de todos os profetas israelitas. Não obstante isso, segundo Rowley, “nor has there been any general acceptance of the extremer ecstatic theory since its formulation”²⁰⁸. O debate histórico entorno dessa questão dividiu-se da seguinte maneira:

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 114.

²⁰⁵ Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, op. cit., p. 56.

²⁰⁶ Heschel, *Los Profetas*, op. cit., p. 40.43.

²⁰⁷ Mowinkel afirma ter usado material semelhante ao de Holscher, chegando às mesmas conclusões em seu artigo sobre profetismo de 1909. Ainda nesse assunto, Rowley sugere que se examine dois trabalhos anteriores ao de Holscher: Friedrich Giesebrecht, *Die Berufsbegabung der Alttestamentlichen Propheten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897 e Von d. B. Stade. *Biblische theologie des Alten Testaments*. Tübingen: Mohr, 1905. Rowley, op. cit., p. 2

²⁰⁸ Rowley, op. cit., p. 4.

Afirmadores da importância do êxtase na profecia ²⁰⁹	Contestadores da importância do êxtase na profecia
B. Duhm (1916) Hermann Gunkel (1923) Walter Jacobi (1920) L. P. Horst (1922) Theodore Robinson (1921) Johannes Lindblom (1924) Hans Wilhelm Hertzberg (1923) Adolphe Lods (1931) Heinrich Hackmann (1934) H. W. Robinson (1946) J. G. Matthews (1947)	G. Aalders (1918) J. Hänel (1923) W. Lofthouse (1923-4) Nathaniel Micklem (1926) H. Junker (1927) A. Causse (1922) Paul Volz (1928) S. Mowinckel (1935) Abraham Heschel (1936) N. Porteous (1938) William Irwin (1941)

Com relação aos contestadores da centralidade do êxtase, eles admitiam, segundo Rowley, que “the canonical prophets sometimes had abnormal experiences of the types analyzed by the ‘ecstatic’ school. Especially is this agreed in the case of Ezekiel”. Entretanto,

this is from holding that ‘ecstasy’ was normal, or even typical, of the experiences of the greater prophets. (...) prophecy is far too complex in nature and origin to be reduced to any single type. Moreover, as Porteous says: ‘It is a mistake to assume *a priori* that the experience of the great prophets is directly accessible to modern psychological methods’.²¹⁰

Segundo Wheeler Robinson, por dois motivos é preferível pensar em termos de experiências anormais do que de experiências extáticas: primeiro porque existem outros elementos ao lado do próprio êxtase na condição profética e, segundo, pelo fato de que o êxtase pressupõe um pensamento dualista grego estranho ao pensamento semita: “the term [*ecstasis*] applies only to a psychology which sharply distinguishes the soul from the body, as in the greek dualism. It ought not to be used of the phenomena of Hebrew prophecy, which is based on a very different psychology”²¹¹.

Ao invés do êxtase, Heschel evoca o conceito de *pathos* e *sympathia*:

como um mensajero imparcial, calmo, en un estado de tranquilidad, Habló con excitación intensa, con identificación interna con el *pathos* e intensidad del mensaje. Pero esta simpatía o solidaridad emocional tiene sólo un parecido superficial con el frenesí o el éxtasis genuino. (...) Estás lejos de ser seguro que el verbo *hitnabbē*’ signifique ‘comportarse de una manera incontrolable’. El verbo significa simplemente

²⁰⁹ Fontes para a construção dessa tabela: Rowley, op. cit., p. 2.4; Heschel, *The Prophets, II*, op. cit., p. 125. Usamos títulos genéricos, inespecíficos (“afirmadores/contestadores”) a fim de tentar não uniformizar a singularidade dos estudos de cada autor mencionado. Quanto às contestações da centralidade do êxtase na profecia, segundo Rowley elas foram feitas de diferentes maneiras e com variadas extensões.

²¹⁰ Rowley, op. cit., p. 5-6. Segundo Heschel, “G. Hölscher’s is the first attempt (apart from Wundt’s general characterization of prophetism in his *Völkerpsychologie*) systematically to describe prophetic experience by means of the methods of modern psychology”. *The Prophets, II*, op. cit., p. 126.

²¹¹ Robinson apud Rowley, loc. cit.

‘actuar como *nābī*’ (1 Sm 10,5.6.10.13) y se aplica a los profetas salvajes de Baal (1 Rs 18,28ss) y al desequilibrado rey Saúl (1 Sm 18,10; 19,24).²¹²

A la diferencia del éxtasis, no es una meta, sino un sentimiento de desafío, un compromiso, un estado de tensión, consternación y desaliento. (...) Es más que un sentimiento. Es toda una forma de ser. En contraste con el éxtasis, con sus arrobamientos momentáneos, la simpatía con Dios es una actitud constante.²¹³

Rowley também problematizará a associação imediata entre *nābī* e êxtase: “these passages [Ex 4,16; Ex 7,1] can in no sense establish the philological meaning of the word *nābī*’, but they provide some evidence that the word carried no necessarily ‘ecstatic’ significance”²¹⁴. No entanto, isso não o impede de realçar a complexidade da questão. No dizer de Rowley,

while I have indicated much reserve in the question of the extent to which ‘ecstasy’ marked prophecy, I wholly agrees with Theodore Robinson that the difference between the greater prophets and the men they denounced should not be exaggerated; the relation of the greater canonical prophets to any of these varieties of prophet provides a further question²¹⁵.

O pagamento ao profeta

O ciclo de Eliseu apresenta pelo menos quatro episódios nos quais o profeta recebe presentes. Nos dois primeiros, ele aceita as dádivas: (1) um quarto é construído para receber Eliseu na casa de uma família rica de Sunan (2 Rs 4,10); (2) um forasteiro lhe presenteia com pães e trigo (4,42), os quais foram repartidos com centenas de irmãos profetas. Essa representação generosa de Eliseu formulada pelo narrador é explicitada em (3) 2 Rs 5, em que se diz que ele recusa dez talentos de prata, seis mil siclos de ouro e dez vestes de gala, um tesouro oferecido por Naamã em gratidão por Eliseu ter-lhe curado de sua doença²¹⁶. O ato interesseiro do servo de Eliseu (Geazi), narrado imediatamente após esta recusa, acentua sua generosidade por meio de um nítido contraste narrativo. (4) Em 2 Rs 8, uma carga de quarenta camelos é oferecida a Eliseu por Ben-Adad, rei de Aram, o qual desejava saber se havia cura para sua doença. O texto não diz se Eliseu recebeu a oferta, pois o foco narrativo recai sobre a visão trágica de Eliseu, que antevê as atrocidades que seriam cometidas pelo futuro rei arameu.

Com relação a 1 Sm 9,8, o hebraico não deixa dúvida: pretendia-se realmente oferecer ao profeta Samuel uma quantia de dinheiro, não sendo, portanto, um ato simbólico. A medição era em

²¹² Heschel, *Los Profetas*, III, op. cit., p. 190-1.

²¹³ Ibidem, p. 13.17. Essas distinções entre êxtase e profecia não impedem Heschel de afirmar que não se deve descartar a possibilidade de que “la percepción o la enunciación de la palabra profética estaba acompañada por la excitación” (Ib., p. 196). Contudo, após examinar sua concepção de *pathos* divino, conseguimos perceber que a excitação *sympathetica* do profeta clássico difere da ideia de êxtase cujo berço histórico é a Grécia antiga.

²¹⁴ Rowley, op. cit., p. 8.

²¹⁵ Ibidem, p. 16-7.

²¹⁶ O substantivo *šārā’at*, geralmente traduzido por “lepra”, é genérico, cobrindo uma grande variedade de doenças.

gramatura: o servo de Saul fala na cifra de “ $\frac{1}{4}$ de siclo de prata”.

Após considerar o contexto da unção de Saul e as características principais do grupo de profetas (vida comunitária, expressão musical e comportamento extático), nosso processo analítico se encaminha para o estudo de Mq 3,5-8, uma narrativa que aprofunda a questão do pagamento ao profeta, e a partir daí descortina outros aspectos do profetismo em Israel.

Capítulo III – A mordida do profeta ganancioso: o radical *nšk* em questão (Mq 3)

A própria Bíblia Hebraica problematiza a questão do pagamento a um profeta. Mq 3 contém uma crítica repleta de nuances a serem examinadas:

*5a1 Portanto disse o Senhor
5a2 contra os profetas que levam meu povo para o engano,
5b1 aqueles que mordem com seus dentes
5b2 e pregam paz para eles.
5b3 E se alguém não dá nada para suas bocas
5b4 eles consagram guerra contra ele. (Mq 3,5)*

Embora não pertença ao nosso escopo realizar análises literárias, manteremos essa divisão numérica de Mq 3,5-7, sugerida por Andersen e Freedman²¹⁷, para sinalizar o paralelismo dos versos em questão.

Trata-se de uma composição poética, em linguagem de prosa, que exhibe uma acusação: certos *nēbî'im* estão *hamat'e'im 'et 'amî* (“fazendo meu povo perder-se” ou “levando meu povo ao engano”). *hamat'e'im* deriva de um termo (*tā'āh*) cuja significação abarca a ideia de desviar-se, perder-se, desorientar-se, andar sem destino, vaguear²¹⁸. O verbo *tā'āh*, segundo a *Anchor Bible*, “às vezes descreve o andar cambaleante de um bêbado”²¹⁹.

A condenação ocorre justamente porque eles não encaminham o povo nas sendas retilíneas de Deus, um caminho sem tropeços: “*felizes os retos (tāmîm) em seus caminhos, que andam nos ensinamentos (torah) do Senhor*” (Sl 119,1). O adjetivo *tāmîm* tem a conotação básica de inculpável, íntegro, completo²²⁰. Noé é descrito em Gn 6,9 como “*um homem íntegro e justo (tāmîm e tsadîq) em sua geração; Noé caminhava com Deus*”. Segundo Heschel, “andar com Deus” é a mais antiga expressão de piedade relatada na Bíblia Hebraica. Diz ele que “do mesmo modo como o homem não está só no que ele *é*, ele não está só no que ele *faz*. (...) [IHWH] é um participante do ato [de adoração a ele].”²²¹

*

²¹⁷ Andersen, F. Freedman, D. *Amos – Anchor Bible*. New York: Doubleday, 1989.

²¹⁸ A acepção básica de *tā'āh* é *wander*. *Strong's Concordance*, disponível em: <<http://biblesuite.com/hebrew/8582.htm>>. Acesso em: 28 nov. 2012.

²¹⁹ Andersen e Freedman. *Micah – The Anchor Bible*. Doubleday, p. 361.

²²⁰ Cf. *NAS Exhaustive Concordance of the Bible*, disponível em: <<http://biblesuite.com/hebrew/8549.htm>>. Acesso em: 12 mar. 2013.

²²¹ Heschel, A. *Deus em busca do homem*. Trad. Alberico Souza. São Paulo: Paulinas, 1975, p. 361. Para abordar o vasto tema do “caminhar com Deus”, seria necessário realizar outra pesquisa.

Segundo Andersen e Freedman, o povo é ludibriado mediante “a proclamação de uma mensagem errônea: eles proclamam paz (por um preço) quando de fato não existirá nenhuma paz, e eles proclamam guerra (se eles não são pagos)”²²². Trata-se da questão do pagamento, enunciada de forma figurada pelo narrador, em Mq 3,5, por meio do radical *nšk*:

nāšak representa dois verbos: “[1] Morder, picar: *bēšineyhēm* – com seus dentes = mastigar, Miq 3,5. Nos demais casos o sujeito é *nāḥāš*, cobra ou serpente = picar, Gn 49,17 Nm 21,8s Am 5,19 9,3 Pv 23,32 Ecl 10,8.11, subentendido em Eclo 12,13. [2] **Hi**. Possuir interesse, emprestar a juros, Dt 23,20s. Nota: provavelmente estes dois verbos poderiam considerar-se uma raiz única. O “interesse” seria metaforicamente uma mordida.”²²³

Ao sentido primário da raiz, que se refere à mordida de serpente, estende-se a ideia figurada de *abocanhar* benefícios, sendo ávido por obter lucros e vantagens, como alerta Dt 23,20: “*não empreste com juros (ṭaššîk) ao teu irmão*”. Segundo a *Anchor Bible*,

found in the noun *nōšek*, literally ‘(the) bite’, [the figurative extension] which refers to an extortionate practice of usurers who secured a double dip or payment of interest in advance, enormously increasing the burden of debt.(...) Its use here in Mic 3:5 does not necessarily mean that the prophets are usurers, but it does suggest that they are greedy snakes. The verb is never used to describe ordinary mastication. (...) The reference to “teeth” is part of figure. The teeth of the prophets are the fangs of venomous beasts (BDB, 1042a). The comparison of the behavior of the prophets with extortionate business practices is appropriate (...). The prophets too were in business to make maximum profits. The image is thus congruent with vv 2a-3 (tearing the flesh of my people) and with v 11 (prophesying for money). (...) The fault of the prophets is that they simultaneously wickedness and proclaim well-being.²²⁴

Qualificar esses profetas como “cobras gananciosas” (*greedy snakes*) condiz com o campo semântico do radical *nšk* (morder). O próprio léxico *BDB*, esmiuçando essa linguagem figurativa, diz que “os dentes dos profetas são as presas de animais peçonhentos”.

Nesse contexto metafórico, não é difícil de entender que a expressão “dar para suas bocas” de Mq 3,5 não se refira ao ato de comer, uma vez que *‘al-peh* (“sobre a boca”) remete a um ato discursivo²²⁵. Essa significação é mais evidente, por exemplo, no Sl 50,16: “*que te adianta recitar meus preceitos e ter minha aliança na boca, uma vez que detestas a disciplina e rejeitas as minhas palavras?*”

A conotação pejorativa da expressão “vocês mordem com seus dentes”²²⁶ faz eco à fala do

²²² Andersen e Freedman, op. cit., p. 364-5.

²²³ Alonso Schökel. *Diccionario hebreo-español*, op. cit, p. 517. Na sequência a esse verbete, Schökel lista “*nešek* – interés, usura. Acusativo interno em Dt 23,20. Expresión adverbial: *bēnešek* – a interés, con usura, Pv 28,8. Verbos usados: *lkḥ* – *mn* exigir interesses a, Lv 25,36 Ez 18,17 22,12 = *tārēbīt*, recargo; *ntn b* – prestar a usura, Lv 25,37 Ez 18,8.13 Sl 15,5; *šym* – ‘l imponer intereses a, Ex 22,24”.

²²⁴ Andersen e Freedman, op. cit., p. 362.

²²⁵ Ibidem, p. 364.

²²⁶ Delbert Hillers sugere que essa expressão talvez tivesse um caráter proverbial em Israel. *A Commentary on the Book*

sacerdote Amazias, que expulsara Amós, dizendo para que este “comesse seu pão” em outro lugar:

O Senhor disse: “(...) os santuários de Israel serão arrasados e eu me levantarei com a espada contra a casa de Jeroboão”. Então Amasias, sacerdote de Betel, mandou dizer a Jeroboão, rei de Israel: “Amós conspira contra ti, no seio da casa de Israel: a terra não pode mais suportar todas as suas palavras. Porque assim disse Amós: ‘Jeroboão morrerá pela espada e Israel será deportado para longe de sua terra’”. Amasias disse a Amós: “Vidente[hōzeh], vai, fuge para a terra de Judá; come lá o teu pão e profetiza lá. Mas em Betel não podes mais profetizar, porque é um santuário do rei, um templo do reino” (Am 7,8-13).

Amasias qualifica a atividade profética de Amós como de caráter econômico (“coma seu pão lá”) e não vê problema nisso; o entrevero é quanto ao conteúdo do discurso amosiano, ameaçando o *status quo* do rei.

Mais uma vez examinemos a análise de Andersen e Freedman:

Since Mic 3:11 says that the prophets divine for silver, and v.5b1 uses the language of money exaction, *nātan* [“to give”] could be given its contextual meaning of “pay”. So, v.5b3 could mean “and the one who does not pay (them) (what is) upon their mouths”, i.e., what they demand. At the same time the violent language of v.5b4 and the association of teeth and mouth indicates that the prophet wants to convey the idea of great greed and rapacity.²²⁷

O entendimento de que a frase “*e se alguém não dá nada para suas bocas*” (Mq 3,5) é corretamente interpretada como “e aquele que não paga (a eles) (o que é) para suas bocas” permite-nos entender a violência da frase seguinte (“eles consagram guerra contra ele”) como fruto da cobiça atribuída a esses homens. Em outras palavras, trata-se de um retrato poético depreciativo: é uma voracidade tal que, contra aqueles que se recusam a pagar pelas mensagens e previsões, é declarado uma “guerra santa”. O narrador usa *qādaš* (separar, santificar²²⁸) e o substantivo *milḥāmāh* (combate, guerra²²⁹) para retratar a represália contra aqueles que não endossavam o comércio de profecias. Caso esteja em jogo uma retaliação pessoal dos profetas, seria exagero designar isso como “guerra”. O uso da raiz *qdš* pode denotar sarcasmo, ironizando o discurso religioso que esses profetas possivelmente usavam como esquema de proteção para defender suas práticas de rapinagem.

Em Mq 3,6-7, o discurso de julgamento possui duas partes: primeiro um pronunciamento direto (em segunda pessoa) no v.6a, depois uma descrição das consequências (em terceira pessoa)

of the Prophet Micah. Philadelphia: Fortress Press, 1984, p. 45.

²²⁷ Andersen e Freedman, loc. cit.

²²⁸“O verbo *qādaš* tem, no *qal*, a conotação de estado daquilo que pertence à esfera do sagrado. Desse modo, distingue-se do que é comum ou profano. No *piel* e no *hifil* tem a ideia do ato pelo qual se efetua essa distinção. É um verbo denominativo”. Larris (org.), op. cit., p. 1320.

²²⁹Ibidem, p. 784.

nos v.6b-7. Em vez de separar a segunda da terceira pessoa, o discurso inteiro é uma composição integrada:

6aA *Portanto será noite para vocês, sem visão,*
6aB *e serão trevas para vocês, sem adivinhação;*
6bA *e o sol se porá sobre os profetas,*
6bB *e o dia será trevas sobre eles.*

7aA1 *E os videntes serão envergonhados*
7aA2 *e os adivinhos serão confundidos [hpr];*
7aB *e eles se cobrirão até o bigode, todo eles,*
7b *por que Deus não está respondendo.*²³⁰ (Mq 3,6-7)

Estão em cena atores sociais perspicazes para se livrar de situações desfavoráveis: além de usar o nome divino para se proteger, “eles sempre poderiam inventar uma visão, e os adivinhos nunca estavam sem seus instrumentos mânticos. [Para eles] seus sistemas nunca poderiam falhar. (...) Mas agora elas são tomados de surpresa. Eles ficaram consternados (v.7). (...) [o radical] *hpr* descreve a consternação quando alguma coisa inesperada acontece”²³¹.

Quanto ao verbo *’āṭāh*, ele descreve a ação de envolver completamente em algum tipo de capa²³². Termos como *beged*, *me’īl* e *śalmā* têm acepção semelhante:

IHWH ferirá a terra do Egito (...) ele se envolverá com a terra do Egito como o pastor se envolve com o manto [beged] (Jr 43,12)

vestiu-se de zelo como de uma capa [me’īl] (Is 59,17)

IHWH, Deus meu, com és grande: vestido de esplendor e majestade, envolto em luz como em um manto [śalmā] (Sl 104,2)

Esse modo de vestir-se era usado por prostitutas (Tamar simula-se meretriz e cobre o rosto, Gn 38,14), enlutados (sem no entanto cobrir a barba, Ez 24,17-22) e leprosos (que se cobriam até o bigode e ficavam a gritar: “leproso”, Lv 13,45), sendo que esta última cobertura implicava vergonha social. Havia também uma lei que obrigava a devolução ao pobre do manto que lhe fora penhorado, ao pôr do sol (Dt 24,12). Em Mq 3,7 a expressão “cobrir até o bigode” não significa dispor alguma cobertura acima do lábio, mas sim envolver-se em uma capa deixando somente nariz e olhos visíveis²³³.

²³⁰ “O transparente paralelismo coloca o caráter poético do oráculo acima de qualquer dúvida. (...) O tema da luz e trevas unifica o quarteto no v.6, e a lista de três tipos de profeta formata outro quadrante entre v.6b e v.7aA”. Andersen e Freedman, op. cit., p. 367.

²³¹ Ibidem, p. 374.

²³² Ib., p. 374-5

²³³ Anderson e Freedman, loc. cit.

*Por isso a noite será para vós sem visão (hazon)
e as trevas serão para vós sem adivinhação (qasan).
O sol irá se pôr para os nebi'im
e o dia se obscurecerá para eles. (Mq 3,6)*

O termo “noite”, quando empregado na narrativa bíblica, pode ser usado como símbolo de destruição²³⁴. Ao pensar os símbolos, trata-se de “compreender as condições discursivas e não discursivas que os produzem e os tornam significativos”²³⁵. Segundo Marc Girard²³⁶, podemos dizer que o narrador faz uso do fenômeno físico da “ausência de luz” (noite) como simbolizante (fator apreensível) para a ação de Deus, que é o elemento simbolizado (fator inapreensível). A “noite” cumpre os requisitos de Girard para ser um simbolizante: é um fenômeno ao mesmo tempo observável, facilmente exprimível, fortemente expressivo, reconhecível coletivamente e ligado à vivência pessoal e coletiva²³⁷.

A ausência de luz torna inoperante o órgão de visão humano. Entendendo essa situação de ordem prática como pano de fundo do processo de simbolização, faz-se compreensível a ideia de que “as trevas conotam o inverso do discernimento, sob muito aspectos. [Em Mq 3, trata-se de] ausência de intuição profética”²³⁸ como um castigo.

O livro de Jó contém uma passagem interessante sobre a dualidade dia e noite:

Pereça o dia em que nasci, a noite em que se disse: “um menino foi concebido!” Esse dia, que se torne trevas, que Deus do alto não se ocupe dele, que sobre ele não brilhe a luz! Que o reclamem as trevas e sombras espessas, que uma nuvem pouse sobre ele, que um eclipse o aterrorize! Sim, que dele se apodere a escuridão, que não se some aos dias do ano, que não entre na conta dos meses! Que essa noite fique estéril, que não penetrem ali os gritos de júbilo! Que a amaldiçoem os que amaldiçoam o dia, os entendidos em conjurar Leviatã! (Jó 3,3-8)

Após sua reação piedosa nos capítulos 1 e 2, essa é a primeira manifestação de Jó após a desgraça que se estabeleceu em sua vida: a perda dos bens, da família e da saúde²³⁹. Agoniado, de diversas maneiras a narrativa expressa o desejo de que o dia do seu nascimento “se escureça”, fazendo menção “àqueles que amaldiçoam o dia”. Segundo nota da Bíblia de Jerusalém, essa alusão talvez se refira a “feiticeiros ou adivinhos capazes, segundo se acreditava, por suas imprecações e

²³⁴ “Fields (1992) has shown that the motif of ‘night’ is used in biblical literature as a symbol of destruction: ‘the mere mention of evening or night in an ancient Hebrew narrative imparted to the narrative a mood of menacing and ill-omened portent’ (Fields: 1992, 32).” Andersen e Freedman, op. cit, p. 376.

²³⁵ Montero, Paula. “Talal Asad: para uma crítica da teoria do símbolo na antropologia religiosa de Clifford Gueertz” in *Cadernos de Campo – Revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da USP*. São Paulo, v. 19, n. 19, jan-dez/2010.

²³⁶ Girard, Marc. *Os símbolos na Bíblia*. Trad. Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997.

²³⁷ Ibidem, p. 36.

²³⁸ Ib., p. 243.

²³⁹ Uma profunda provação orquestrada por Satan após a autorização de Deus (Jó 1,12; 2,6). Trata-se de um sofrimento atroz que leva seus amigos a um estado de luto (Jó 2,12-3).

sortilégios, (...) de atrair eclipses, quando “Leviatã” engolia momentaneamente o sol”²⁴⁰.

No entanto, o narrador bíblico vai além ao mencionar a noite como símbolo de destruição. A aleivosia e fraudulência dos profetas enganadores adquire proporções cósmicas²⁴¹: “O sol irá se pôr para os *neḥî’îm*, o dia se obscurecerá para eles” (Mq 3,6). Essa linguagem da desproporção ou hipérbolica sugere a ideia de uma extrema sensibilidade ao mal, uma marca da consciência profética clássica:

Su expectante impaciencia para con la injusticia puede parecernos histeria. Nosotros mismos somos testigos cada día de actos de injusticia, manifestaciones de hipocresía, falsedad, injuria, miseria, pero rara vez nos indignamos o nos sobreexcitamos. Para el profeta a mínima injusticia asume proporciones cósmicas. (...) Hablan y actúan como si el cielo fuera a desplomarse [colapsar] porque Israel ha sido desleal a Dios. ¿No están la intensidad de su indignación y la inmensidad de la ira divina en desproporción con su causa? (...) Las palabras de los profetas son erupciones de emociones violentas. Su reproche es áspero e inexorable. ¿Pero si esta profunda sensibilidad al mal se llama histeria, qué nombre debemos darle a la abismal indiferencia hacia el mal que el profeta lamenta? *Bebe vino em tazones, se ungen con los más finos aceites, pero no están afligidos por las ruinas de José!* (Am 6,6). (...) El profeta es un hombre que siente furiosamente. Dios impuso una carga sobre su alma, y él se encorva y aturde [se atordo] bajo la violenta avidez del hombre. (...) Dios se encoleriza en las palabras de los profetas²⁴².

Esta é a primeira característica mencionada por Heschel em *The Prophets*²⁴³: semelhante a uma agulha sísmica, sensível ao mais tênue tremor nas profundezas da terra, o profeta-*nāḥî’* repudia qualquer ato humano de infidelidade a Deus, uma vez que ele está afetado por seu *pathos*:

Las paredes dentro de las cuales se cometen crímenes secretos permanecen silenciosas. Pero para el oído del profeta, *‘La piedra clamará desde el muro... Ay de aquel que edifica una ciudad con sangre, y funda una ciudad con iniquidad!’* (Hab. 2,11-12)²⁴⁴.

A pedra clamará desde o muro: a indiferença estabelecida aterrorizava os profetas literários. Nos termos de Heschel, “el profeta es humano, pero emplea notas una octava demasiado alta para nuestros oídos”²⁴⁵. Em diversos momentos, eles estabeleciam uma “relação bélica com a realidade”²⁴⁶, quando esta se mostrava contaminada pelo pecado do homem. Essa contaminação do mundo pelos atos humanos remete ao fratricídio de Abel cometido por Caim, narrado na *torah*: “*E disse Deus: Que fizeste? A voz do sangue do teu irmão clama a mim desde a terra. E agora maldito*

²⁴⁰ Para Marc Girard, Jó 3,8 alude ao “mito do dragão que engole o sol: uma vez despertado, ‘Leviatã’, como encarnação do mal, tem o poder de transformar o dia em trevas”. Op cit, p. 245.

²⁴¹ Cf. Am 8 e Jr 2. A corrupta “balança enganadora” faz a terra tremer de indignação (Am 8), a infidelidade de Israel a Deus estremece aos céus (Jr 2).

²⁴² Heschel, *Los Profetas*, I, op. cit., p. 34-6, grifo nosso.

²⁴³ Versão expandida (na década 1960) de sua tese de doutorado em filosofia em Berlim (década 1930). “Sua tese foi a primeira obra de um judeu publicada pela Academia de Ciências da Polônia, em 1936”. Marshall Meyer, “Prologo” in *Los Profetas*, I, op. cit., p. 11.

²⁴⁴ Heschel, *Los Profetas*, II, op. cit., p. 14.

²⁴⁵ Ibidem, p. 45

²⁴⁶ Julio Cortázar apud González Bermejo, E. *Conversas com Cortázar*. Trad. Luis Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 69.

és tu desde a terra, que abriu a sua boca para receber da tua mão o sangue do teu irmão” (Gn 4,10-11).

Nesse momento, após escrutinar o discurso de profeta-*nābî’* Miqueias, por meio do qual ele trava um embate com certos fenômenos proféticos de sua época, nosso curso de análise se debruçará sobre outra querela, envolvendo agora o profeta-*nābî’* Ezequiel e algumas profetisas-*miṭnabbê*. Embora a ação dessas mulheres seja obscura em termos dos instrumentos usados, dos detalhes propriamente ditos, veremos que a narrativa de Ez 13 renderá boas discussões para nosso interesse de pesquisa: examinar as clivagens do profetismo israelita por meio do binômio *nābî’* / *miṭnabbê*.

Capítulo IV – *miṭnabb^e’ōṭ millibb^ehen* – mentira (*kāzāb*) e racionalidade na Bíblia Hebraica (Ez 13)

Ez 13,17-23

As falsas profetisas – 17 Agora, filho do homem, volta-te contra as filhas do teu povo que profetizam [*miṭnabb^e’ōṭ*] segundo o seu próprio coração. Profetiza [*hinnāḥē*] contra elas, 18 dizendo: Assim diz o Senhor IHHW: Ai das que cosem faixas [*k^esatot*] em todos os punhos e fabricam véus [*miṣpāḥōṭ*] para a cabeça de pessoas de toda estatura, a fim de seduzir almas [*n^epāšōṭ*]! Seduzis as almas do meu povo, mas não conseguis assegurar a vida das vossas próprias almas? 19 Vós me profanais perante o meu povo por um punhado de cevada, por alguns pedaços de pão, entregando à morte almas que não devem morrer e poupando a vida aos que não devem viver, com as vossas mentiras [*kāzāb*] dirigidas ao meu povo que dá ouvidos à mentira [*kāzāb*]. 20 Pois bem, assim diz o Senhor IHHW: Eis que vou tomar as faixas com que seduzis as almas como pássaros e arrancá-las-ei de sobre os vossos braços e soltarei as almas que seduzistes como pássaros. 21 Rasgarei os vossos véus e libertarei o meu povo de vossas mãos para que não torne a ser uma presa nas vossas mãos e sabereis que eu sou IHHW. 22 Por terdes intimidado o coração do justo com mentiras [*šeqer*], quando eu não o afligi, e por terdes fortalecido as mãos do ímpio, para que ele não se tivesse voltado do seu mau caminho a fim de buscar a vida, 23 por tudo isso não continuareis a ter visões [*ḥāzāh*] vãs [*šāw^e’*], nem a fazer presságios [*qesem*]. Antes, libertarei o meu povo das vossas mãos e sabereis que eu sou IHHW.

Antes de examinarmos o que nos interessa na narrativa de Ez 13,17-23, apontaremos sucintamente algumas possíveis conexões da narrativa bíblica em questão com o *continuum* cultural do antigo Oriente Médio, ao qual ela pertence, a título de contextualização.

As práticas e os termos descritos em Ez 13,18-19 são interpretados por Moshe Greenberg como adivinhação (*fortune-telling*)²⁴⁷. Ele considera duas possibilidades: a) os grãos mencionados em Ez 13,19 (pão e cevada) podem ter sido oferecidos a Deus em conexão com a adivinhação²⁴⁸. Na *torah* (Nm 5,11-30), o ritual sacerdotal relativo ao ciúme do marido²⁴⁹ era acompanhado por uma oferta de *śe'ōrāh* (cevada)²⁵⁰, queimada no altar pelo sacerdote. b) a adivinhação performada com pão e cevada era semelhante ao que se fazia na Mesopotâmia, lançando-se farinha na água. Segundo Greenberg, a farinha de rosca (*breadcrumbs*), no contexto mesopotâmico, era oferecida exclusivamente a fantasmas. Essa possibilidade favorece a hipótese de comunicação com os mortos, que será mencionada a seguir.

Segundo Stökl, em estudo recente, um aspecto praticamente inexplorado nos estudos profetológicos é com relação ao paralelo morfossintático e social que parece haver entre o termo *miṭnabbē'ōt* de Ez 13,17 e o acádio *munabbiātu* (atestado somente no plural), termo presente em quatro textos da antiga cidade síria de Emar (século doze AEC).²⁵¹ Em Emar, a raiz *nb'* ocorre em contextos em que o verbo refere-se a alguma forma de interação com os mortos, seja invocando-os ou conversando com eles. Segundo Stökl, permanece em aberto se os *munabbiātu* eram propriamente necromantes ou se cumpriam outra função junta à sua divindade, *Iṣhara's*. No entanto, para ele está claro que os *munabbiātu* não tinham “the negative connotations that are apparent in Mesopotamian texts (just as they are common to many Western societies) did not apply to them”²⁵².

Baseando-se no estudo de Marjo Kopel, que compara a linguagem e a imagética do pássaro preso em Ez 13 com a representação da morte no antigo Oriente Médio, Stökl considera possível que as mulheres que atuam como *miṭnabbē'ōt* estão em interação com os mortos. “The Emarite *munabbiātu* and Hebrew *miṭnabbē'ōt* in all likelihood both be taken as referring not to prophets but to necromancers”²⁵³. Embora seja um assunto interessante, testar essa hipótese vai além do escopo

²⁴⁷ Greenberg, M. *Ezekiel – Anchor Bible*, op. cit., p. 239.

²⁴⁸ Ibidem, p. 240. As oferendas de grãos (*minḥāh*) e de vinho (*neseq*), em determinado estágio no desenvolvimento do culto em Israel, passaram a acompanhar os dois principais sacrifícios de animais, *'olāh* (oferta queimada) e *zebah* (banquete sagrado). Cf. Levine, B. “Nm 15 – Introduction” in *Numbers 1-20 – Anchor Bible*, op. cit., p. 385.

²⁴⁹ Nesse ritual, a esposa sob desconfiança do marido era escrutinada pelo sacerdote e submetida à ingestão de águas “amargas” (*mārīm*), misturadas com poeira do chão, “e ao fazê-la beber as águas, se realmente ela se tornou impura enganando a seu marido, então as águas de maldição, penetrando nela, lhe serão amargas: seu ventre inchará, seu sexo murchará e ela servirá para o seu povo de exemplo nas maldições. Se, ao contrário, ela não se tornou impura, mas está pura, sairá ilesa e será fecunda”. (Nm 5,27-28).

²⁵⁰ *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Disponível em: <<http://biblesuite.com/hebrew/8184.htm>>. Acesso em: 19 set. 2013.

²⁵¹ Cf. Stökl, Jonathan. “The *mtnb'wt* in Ezekiel 13 Reconsidered”. *JBL* 132. n. 1 (2013), p. 69.

²⁵² Ibidem, p. 73.

²⁵³ Ib., p. 73-74. A possível conexão entre as ocorrências em Emar e Ez 13 se baseiam no fato de que ambos “are feminine plural participles in the D-Stem/*hitpa'el*, but also on their social functions, which as far as we can tell appear

da presente pesquisa.

A partir de seu exame textual de Ez 13, Stökl dirá que a raiz *nb'* pode não se referir exclusivamente à profecia. Para ele, Ez 13,17-19a fornece o vocabulário dos vv. 20-21, enquanto os vv. 22-23 fornecem uma reflexão sobre vv.17-21, considerados o discurso original, sendo que o v.19b seria uma inserção para fornecer certa conexão entre as partes. Desse modo, ele considera possível que *nb'* se referisse inicialmente não só à profecia, mas à adivinhação em geral, sendo uma redução de sentido a raiz significar somente profecia, como ocorre nos vv. 6-9 e 22-23, tidos, então, como um desenvolvimento posterior²⁵⁴. Esse raciocínio serve a Stökl para justificar a ideia de que as mulheres que eram inicialmente necromantes, respeitadas por suas habilidades para interagir com a esfera não humana, são primeiro acusadas de abusar de seu poder e só depois consideradas “falsos profetas”, acusadas de dizer mentiras.²⁵⁵

*

Diante dos nossos objetivos de pesquisa, chama-nos atenção na narrativa de Ez 13 a expressão *miṭnabbē'ōt millibbēhen*, “dizer profecias do próprio coração”. Deus ordenara a Ezequiel: *ben'ādām šim pānekā 'el b'nōt 'ammekā hammiṭnabbē'ōt millibbēhen*, “filho do homem, coloque a sua face contra as filhas do teu povo que dizem profecias do seu próprio coração” (Ez 13,17). Wolff observa que *lēb*, na maioria das ocorrências na Bíblia Hebraica, confere ao *coração*

funções intelectuais, racionais, logo exatamente àquilo que nós atribuímos à cabeça ou mais exatamente ao cérebro; (...) assim como os olhos são destinados a ver e os ouvidos para ouvir, do mesmo modo o coração foi feito para entender (*lāda'at*). (...) Pv 15,14 descreve a função essencial do coração em sentido bíblico: “o *coração do sensato procura o saber*”²⁵⁶.

Essa definição de *lēb* está presente em Dt 29,2-4, que diz: “*Chamou Moisés a todo Israel e disse-lhe: (...) o Senhor não vos deu coração para entender [lēb lāda'at], nem olhos para ver, nem ouvidos para ouvir, até ao dia de hoje [da aliança]*”. Após examinar dezenas de passagens bíblicas, Wolff sintetiza desta maneira:

Vimos que nos casos mais raros *lēb* significa sentimento (*Gemüt*); pelo contrário, com muito mais frequência indica clara e propriamente o órgão do conhecimento, e finalmente a vontade unida a ele, os seus planos, as suas resoluções e intenções, a consciência e a entrega cônica e sincera na obediência. O espectro de significações (...) se revelou particularmente amplo. Sem dúvida abrange as áreas do corporal, emocional, do intelectual e das funções da vontade, mas deve-se reter (...) que a Bíblia vê no coração do homem antes de tudo o centro do homem que vive de modo cônico. O *proprium* de ampla repercussão é que o coração está chamado para ter juízo,

in both cases to be linked to necromancy or caring for the dead in some way”. Ib., p. 75. Citando o *Chicago Assyrian Dictionary*, Stökl dirá que o verbo acádio *nabû*, no tronco-D (*nubbû*), significa *to wail*, “lamentar-se em voz alta”.

²⁵⁴ Stökl, op. cit., p. 64.

²⁵⁵ Cf Stökl, op. cit., p. 76. Segundo Stökl, já em 1885 W. Robertson Smith sugeria algo similar.

²⁵⁶ Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, op. cit., p. 70.

principalmente para a percepção da palavra de Deus.²⁵⁷

Segundo o profeta-*nābī'* Oseias, *zēnūt wəyayin wəṭrōwōš yiqqah lēb*, “prostituição, vinho e mosto tiram o coração” (Os 4,11). No contexto é dito que o povo “consulta o seu pedaço de madeira, o seu bastão faz-lhe revelações” (Os 4,12). Segundo Wolff, “a homens que se fiam de uma prática tola de oráculos foi tirado o coração, isto é, a inteligência lhes foi roubada, mais exatamente: perderam a capacidade de julgar e orientar-se”²⁵⁸. Daí que a Bíblia de Jerusalém traduza a expressão *yiqqah lēb* de Os 4,11 como “abafar a razão”.

Sendo, portanto, o coração o sítio da inteligência, e não das emoções, o narrador de Ez 13 declara que essas mulheres que alegam possuir discursos divinos, “proféticos”, proferem o resultado do seu próprio raciocínio ou imaginação. Enquanto que os profetas-*nābī'*, “al registrar sus experiências, distinguieron con claridade entre las palabras que escucharon y las que pronunciaron (Am 7,2-9; Is. 6,5-12; Mq 7,1-10; Jr 1,6-14)”²⁵⁹, outros são acusados de não possuir esse tipo de zelo:

Portanto disse o Senhor dos exércitos: não ouçam as palavras dos profetas que vos profetizam, eles vos enganam, relatam visões de seu coração, e não da boca de Deus. Eles ousam dizer àqueles que me desprezam: “o Senhor falou, a paz estará convosco”; e a todos que seguem a teimosia de seu coração eles dizem: “nenhum mal virá sobre vós”. (Jr 23,16-17)

Trata-se de uma inequívoca definição de *kāzāb* (mentira²⁶⁰) o que vemos em Ez 13 e Jr 23, a qual é decorrente da racionalidade dos atores em questão. O texto apresenta um embate entre o homem racional, representado pelo coração (*lēb*) das profetizantes israelitas, e o homem necessitado, representado pela garganta (*neṭēš*), “órgão das necessidades vitais”²⁶¹, a qual está ameaçada, ou mesmo “caçada”, como designa a ocorrência do verbo *šud*:

*E diz: Assim diz o Senhor Deus: Ai das que cosem faixas (*kəsatot*) para todos os braços, e que fazem véus (*mispāḥōt*) para as cabeças de pessoas de toda estatura para caçarem *nəṭāšōt*! Porventura caçareis as *nəṭāšōt* do meu povo? e conservareis em vida *nəṭāšōt* para vosso proveito? (Ez 13,18).*

O objeto de caça em questão é *neṭēš*. O que significa *neṭēš* nesse contexto? Segundo Wolff, o homem semita pensa a situação humana por meio da menção de partes ou órgãos do corpo,

²⁵⁷ Ibidem, p. 81.

²⁵⁸ Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, op. cit., p. 75.

²⁵⁹ Heschel, *Los Profetas*, v. III, op. cit., p. 211.

²⁶⁰ *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, disponível em: <<http://biblesuite.com/hebrew/3577.htm>>. Acesso em: 7 out. 2013. Por quatro vezes a narrativa menciona a expressão “visões vãs e palavras mentirosas” (Ez 13,6-9).

²⁶¹ Wolff, op. cit., p. 31. Como vimos acima, o estudo lexical de Wolff, ao captar as nuances do termo em cada contexto, exhibe a impossibilidade de considerar coração como o principal significado de *lēb* na Bíblia Hebraica. De forma semelhante, “a tradução ‘alma’ em muitos poucos lugares corresponde ao significado de *neṭēš*”. Ibidem, p. 21.

remetendo às suas respectivas funções²⁶². Em diversos contextos bíblicos, Wolff demonstra que *neṣeš* significa *garganta*, órgão do corpo que, “para o semita, era a sede das necessidades elementares da vida (comer, beber, respirar)²⁶³”. Em Ez 13, o termo *neṣeš* está num contexto em que se fala de ameaça à *vida* dos israelitas, o que integra o campo semântico de garganta.

Em outros contextos, *neṣeš* tem um sentido derivado desse primeiro. Segundo Wolff,

Se na menção da parte do corpo que é a goela ou o pescoço, muitas vezes está contida a visão do homem como necessitado ou ameaçado, que precisamente com o seu *neṣeš* anseia por alimentos e defesa da vida, na menção do *neṣeš* também tal *anseio*, *desejo*, *procura* ou *anelo* vital pode predominar na imaginação²⁶⁴.

Em Pv 6,26 também ocorre o verbo *ṣud*, e *neṣeš* nesse caso significa desejo: *wē’ēšet ’iš neṣeš yēqārāh tāsūd*, “a mulher [adúltera] o *neṣeš* do homem caça/laça”.

*

Três tempos verbais diferentes ocorrem nesse contexto: *hanibē’im* (tempo presente), *hamit^{nabē}’ôt* (significado reflexivo) e *hinābē’* (imperativo):

*Quando eu tiver saciado a minha ira no muro e nos que o rebocaram de argamassa, então vos direi: “o muro já não existe, nem aqueles que o rebocaram”, isto é, os profetas de Israel que **profetizam** a respeito de Jerusalém [*nēḥī’ē yisrāēl hanibē’im ‘el yērūšālim*], tendo visões de paz sobre ela, quando não há paz, oráculo do Senhor. Agora, filho do homem, volta-te contra as filhas do teu povo que **profetizam** segundo o seu próprio coração; **profetiza** contra elas [*bēnôt ‘amkā hamit^{nabē}’ôt milib^{hen} wēhinābē’*].” (Ez 13,15-17, grifo nosso)*

Nesse trecho, a presença do sentido reflexivo exerce uma função enfática: *hamit^{nabē}’ôt milib^{hen}*, “elas profetizam a si mesmas do próprio coração”. O profeta enganador possui uma natureza encapsulada, deliberadamente surda à palavra divina: “*não é assim que tendes visões vãs e palavras mentirosas, ao dizerdes: ‘oráculo do Senhor’, apesar de eu não vos ter falado?*” (Ez 13,7).

A nuance imperativa é usada para caracterizar o tom da resposta divina à mentira: *hinābē’* ‘*alēhen wē’āmartā*, “*profetiza contra elas e diga (...)*” (Ez 13,17-8).

Sendo um porta-voz de Deus, a ação do *nāḥī’* clássico por definição não poderia ser reflexiva, isto é, partir de si mesmo. Uma vez que cada conceito bíblico tem sua fonte na *torah*, podemos perceber a origem da definição de mentira de Ez 13 em Nm 16,28: “*disse Moisés: ‘nisto conhecereis que foi o Senhor que me enviou para realizar todos estes feitos e que não os fiz por mim mesmo [lō milibī]*””. Segundo Wolff, em Nm 16 “*lo milibī* significa: não por minha própria iniciativa (e vontade)²⁶⁵”. Isso porque, na visão bíblica, o humano é insuficiente em si mesmo,

²⁶² Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, op. cit., p. 18-19.

²⁶³ Ibidem, p. 26.

²⁶⁴ Ib., p. 28.

²⁶⁵ Ibidem, p. 78.

enquanto Deus é detentor da *ruah*, “força vital criadora, sinônimo de ‘palavra’, pois ambas saem da sua boca”²⁶⁶. Segundo o salmista, “os céus foram criados pela palavra de IHWH, pelo sopro [*ruah*] de sua boca todo o seu exército” (Sl 33,6). No Sl 56, o termo *bāsār* “descreve a essência humana como falta de força e sem merecer confiança, em oposição à natureza de Deus”²⁶⁷ - “em Deus eu confio: jamais temerei! Que poderia me fazer o homem [*bāsār*]?” (Sl 56,12).

A ausência do chamado de Deus

Não é Deus que é uma experiência do homem; o homem é que é uma experiência de Deus.²⁶⁸

O sujeito que se diz profeta sem que tenha sido previamente chamado é considerado pelo narrador de Jeremias como porta-voz das próprias fantasias:

Quando o povo jejuar eu não escutarei o seu choro; quando oferecerem holocaustos e ofertas de grãos eu não os aceitarei. Porque pela espada, pela fome e pela peste eu os consumirei. E eu disse: Ah, Senhor Deus! Eis que os profetas lhes dizem: vocês não verão a espada, e a fome não os atingirá; certamente verdadeira paz eu darei a vocês neste lugar. E o Senhor me disse: é mentira o que os profetas profetizaram em meu nome; não os enviei nem lhes ordenei nada nem lhes falei. Visão falsa, adivinhação sem valor e fantasias de seu coração é o que eles vos profetizam. (Jr 14,12-14)

É notória a negação enfática, e os verbos encadeados são empregados com o intuito de não deixar dúvida: Deus *não enviou nem ordenou nem falou com esses homens*. São três atitudes enfáticas: a posição da primeira palavra, a sequência tripla de negações e as três expressões adjetivas. O primeiro termo mencionado por Deus no verso 14 serve de ênfase e sintetiza o *ethos* do profeta não chamado aos olhos do narrador bíblico: um ator social cuja conduta é descrita por meio do radical *šqr*. O termo *šeqer* detém diversas nuances, conforme seu contexto, porém todas remetem à ideia de mentira, falsidade ou engano: “esse substantivo designa palavras ou atividades falsas no sentido de não estarem baseadas em fatos ou na realidade”²⁶⁹. A sequência de negações em Jm 14,14 explica um *ethos* mentiroso: “não os enviei nem nada lhes ordenei nem nada lhes falei”. E as três últimas expressões reiteram: *ḥazôn šeqer* (visões mentirosas), *qesem (we) ’elw* (adivinhação e inutilidade) e *tar^m libām* (enganos do seu coração)²⁷⁰.

Uma das singularidades da profecia israelita em relação à outros povos do Oriente Médio

²⁶⁶ Ib., p. 54.

²⁶⁷ Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, op. cit., p. 49.

²⁶⁸ Heschel, *Deus em busca do homem*, op. cit., p. 291.

²⁶⁹ Harris, loc. cit. Ainda segundo esse verbete, “o verbo *šāqar* [que tem cognatos em acadiano, aramaico e árabe], é empregado para designar a quebra de uma promessa, ser infiel a um tratado ou faltar a um acordo, daí a conotação de promessa vazia”. Por exemplo, no Sl 89,34, Deus afirmará que *w^elō ’ašaqēr be’emūnāfī*, “não desmentirei minha fidelidade”. No verso seguinte (89,35), ele reitera com outro termo: “não violarei [*hll*] minha aliança”.

²⁷⁰ Cf. <http://biblehub.com/interlinear/jeremiah/14-14.htm>, acesso em 05 jun 2014.

antigo é justamente o fato de não ser concebida como um talento inato, sendo sua fonte primária a palavra divina (*dābār adonay*)²⁷¹. Mq 3,7, mencionado anteriormente, é outra passagem que dá visibilidade para a percepção de que o eixo do profeta clássico é a palavra divina: “*videntes [hōzīm] serão envergonhados, adivinhos [qōs‘mīm] serão confundidos; eles se cobrirão até o bigode, porque não há resposta de Deus*”. O *nābī’* que recebe o chamado é instado a dispor-se por inteiro aos ditames da palavra divina. Segundo Chwartz,

Em todo o Oriente, na Assíria, Babilônia, e também no Egito, a palavra – e em particular, a palavra de uma divindade – não consistia apenas na expressão de um pensamento, mas numa força poderosa e dinâmica. O termo *dābār* (coisa, palavra), para os hebreus, comporta todas as formas de realidade: o que é dito, o que deve ser feito e o objeto concreto. O nada, o não-ser é expresso pelo correspondente *lo-dābār* (não-palavra): são “palavras do lábio” (Pv 14,23), vazias e vãs, desprovidas de efeito, e portanto, de eficácia e de existência. Quando empregada como “palavra de Deus”, *dābār* é a própria manifestação divina, a forma dinâmica através da qual Deus se dá a conhecer.²⁷²

O pesquisador-leitor vislumbra parte dessa força dinâmica da *palavra* nas narrativas referentes ao chamado do profeta-*nābī’*, uma convocação que representa, ao mesmo tempo, um privilégio e um ônus. Nos termos de von Rad,

Es possible que haya quien piense si no habrá que interpretar esa (...) [autopercepção] de ser escogido como interlocutor de Deus, en el sentido de mera expresión de presuntuosa o ficticia altanería de corte religioso. Pero no conviene olvidar, por el contrario, que el testimonio de Israel sobre la palabra de Dios, como componente de su propia historia, es en definitiva un testimonio contra sí mismo, una prueba de su miedo a esa palabra, de su renuncia e rechazo de esa interpelación. Pero el caso es que Israel, durante sus largos siglos de diálogo con Deus, [consolidou algum aprendizado] (...); llegó a comprender que para la vida del hombre no hay nada tan necesario como la escucha de esa palabra: “*A ti, Señor, te invoco, Roca mía, no seas sordo a mi voz; que si no me escuchas, seré igual que los que bajan a la fosa*” (Sl 28,1). (...)

[Portanto,] se Deus calla, el hombre se envilece y cae en la sima [abismo] de la muerte. Tiempos como aquellos em los que “*la palabra del Señor era rara*” (1 Sm 3,1) fueron tiempos de confusión, caos y vacío. (...) El libro de Deuteronomio (...) habla de la palabra como fuente de vida por generaciones. (...) Y que rotunda, clara y apodíctica es la voz (...): “*el hombre no vive sólo de pan, sino de todo lo que sale de la boca de Dios*” (Dt 8,3). De eso vive el hombre: de que Dios le habla. Si Dios calla surgirá el hambre por la palabra de Dios y el hombre desfallecerá terriblemente, como decía el profeta Amós: “*Mirad que llegan días – oráculo del Señor – em que enviaré hambre al país; no hambre de pan y sed de agua, sino de oír la palabra del Señor. Irán errantes de levante a poniente, vagando de norte a sur, buscando la palabra del Señor, y no la encontrarán*” (Am 8,11-2).²⁷³

Sendo vital como o ato de respirar, não é de se admirar que fosse crucial para a consciência do profeta a certeza negativa de que “la palabra proclamada no era el producto de sus propias

²⁷¹ Kauffmann, *A religião de Israel*, op. cit., p. 98.

²⁷² Chwartz, “O impacto da literatura do Oriente Médio antigo na elucidação da Bíblia Hebraica”, op. cit., p.272.

²⁷³ Von Rad, op. cit., p. 87-88.

mentes”²⁷⁴. A consideração dessa percepção tornou-se um procedimento metodológico no estudo profetológico de Heschel. Segundo ele, “para el entendimiento de la mente del profeta esta convicción central debe considerarse como la cualidad fundamental, y sirvió, em consecuencia, como el punto de partida para esta investigación de la estructura esencial de la personalidad profética”.²⁷⁵

O profeta Amós é um exemplo emblemático da concepção do *chamado de Deus* presente na narrativa bíblica. Como disse Max Weber, o profeta não é designado por um antecessor, ou por meio de uma ordenação ou instalação; ele é chamado por Deus²⁷⁶. Já nas primeiras frases do livro de Amós, nossa percepção é aguçada por uma linguagem peculiar empregada pelo narrador, que atribui ao profeta uma ideia diferenciada de Deus: “*De Sião o Senhor ruge (yīš'e'āg)*”²⁷⁷ (Am 1,2). A especificidade dessa linguagem é muito bem captada por Heschel. Segundo ele, é comum “a imagem do mundo de Deus como de um completo silêncio; Amós, no entanto apresenta o poder da voz divina. O profeta não ouve um sussurro ou uma voz sutil, mas a voz [cavernosa] de um leão rugindo correndo em direção ao pastor e suas ovelhas em pânico”²⁷⁸. Uma imagem aterradora que expressa o aspecto de compulsão claramente sinalizado no texto e que se reflete na linguagem do chamado divino: Amós declara *lō nābī' anōki w'ēlō ben nābī'*, “*não sou profeta nem membro de um grupo profético*” (Am 7,14), mas, sim um homem do campo que foi arrancado (*lākah*) de sua antiga condição de vaqueiro e agricultor (“called by YHWH to carry out an *ad hoc* comission”²⁷⁹) para tornar-se porta-voz divino junto ao povo de Israel: *lēk hinnābē 'el 'ammî yīsrā'el*, “*Vai, profetiza ao meu povo Israel*” (Am 7,15).

O que significa esta declaração de Amós de que não é profeta, uma vez que ele se torna profeta? O largo alcance da frase “*não sou nābī' nem ben nābī'*” está na “negação dupla e totalizante de qualquer *status* ou identidade. O narrador nega tudo o que era relacionado até então ao profeta substituindo estes elementos pela palavra. A única coisa que o define é o chamado de Deus. Sem isso ele simplesmente não é”²⁸⁰.

Por consequência, o narrador não quer identificar Amós com algum tipo de profecia corrente em seu contexto sócio-histórico. Esse desconforto em ser designado como *nābī'* sugere

²⁷⁴ *Los Profetas*, III, op. cit., p. 226.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 231.

²⁷⁶ “The prophet is therefore neither designated by a predecessor, nor ordained, nor installed in office, but *called*”. Weber apud Blenkinsopp, op. cit., p. 35.

²⁷⁷ *š'e'āgāh* (rugido) é derivado do verbo *šā'āg*, cujo sentido remete “ao urro barulhento, cavernoso e estrondoso dos leões”. cf. Harris, op. cit., p. 1499.

²⁷⁸ “Most of us who care for the world bewail God’s dreadful silence, while Amos appears smitten by God’s mighty voice. He did not hear a whisper, ‘a still small voice,’ but a voice like a lion’s roaring that drives shepherd and flock into panic”. *The Prophets*. New York: Harper & Row, 1969, p. 29.

²⁷⁹ Blenkinsopp, *A history of prophecy in Israel*, op. cit., p. 77.

²⁸⁰ Comentário da Suzana Chwartz em sala de aula. Será que Amós está proferindo a resposta mais completa sobre a natureza do profeta clássico na Bíblia Hebraica? Seja como for, trata-se de um momento singular na narrativa bíblica, à medida que, de maneira peculiar, faz o leitor repensar o próprio conceito de profeta em Israel.

que o termo talvez tivesse “conotações com as quais os profetas não queriam se identificar”²⁸¹. Algumas dessas conotações indesejadas talvez se refiram às passagens estudadas por esta pesquisa: Mq 3 (a crítica ao pagamento do profeta) e Ez 13 (a racionalidade da mentira).

Para Blenkinsopp²⁸², existem muitas indicações na Bíblia Hebraica de que havia conflito entre diferentes atores sociais reivindicando autoridade na vida religiosa de Israel. Para exemplificar, ele menciona Jeremias, em um trecho no qual os sacerdotes afirmam possuir a lei divina ao mesmo tempo que negligenciam a palavra do profeta, configurando uma disputa de autoridade. Segundo Jeremias,

Como podeis dizer: ‘nós somos sábios e a lei de IHHW está conosco!’ (...) eis que eles desprezaram a palavra de IHHW! O que é a sabedoria para eles? (Jr 8,8-9)

Esse cenário agonístico pode sugerir que uma das razões para a redação de códigos de lei talvez fosse, nos termos de Blenkinsopp, “to neutralize the disconcerting and often contradictory claims advanced by prophets”. Seja isso correto ou não, ele tem razão ao afirmar que a *torah* (em Dt 34,10-12) estabelece “a clear line of demarcation at the death of Moses and denies piny between the mosaic age and that of the prophets that followed”²⁸³.

*

Outro aspecto a ser discutido é que a definição de mentira enunciada em Ez 13,2.17 manifesta-se, ao longo do capítulo, mediante duas metáforas: raposas e rebocadores:

Assim fala o Senhor Deus: ai dos profetas insensatos, que andam segundo o seu próprio espírito e nada veem. Como raposas [šū’ālīm] nas ruínas tem sido os seus profetas, Israel (Ez 13,1-4)

Porque eles desencaminham meu povo dizendo: “paz”, quando não existe paz. O povo constrói uma parede [ḥayis], e eles a revestem com gesso mole [tapel]. (Ez 13,10)

Segundo a *Anchor Bible*, *ḥayis* é um parede bruta (*unimproved*), enquanto *tapel* é um gesso não temperado, mole, sem liga (*untempered plaster*)²⁸⁴. O povo é apresentado passivamente: suas paredes são revestidas por esses profetas, suas vidas estão sendo conduzidas por previsões de bem-estar que ocultam sua situação real diante de Deus. “O reboque com argamassa, *tapel*, faz jogo com desmornar, *nāpal*”²⁸⁵.

Jeremias 23,32 fala daqueles que *nib’ē ḥalōmôt šeqer*, “profetizam sonhos mentirosos”,

²⁸¹ Freedman, David (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*: v. 5. New York: Doubleday, 1992, p. 487. “None of the canonical prophets seems comfortable with being called a *nāḥi*”.

²⁸² *A History of the prophecy in Israel*, op. cit., p. 15.

²⁸³ Blenkinsopp, loc. cit.

²⁸⁴ Greenberg, op. cit., p. 237.

²⁸⁵ Schökel, L. Sicre Díaz, J. *Profetas* – v. II. Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 743.

“baseados em nada mais concreto do que a imaginação do sonhador”²⁸⁶. Jó acusa os amigos de falsários, pois eles *ṭōp̄elē šāqer* – “*besuntam [a verdade] com mentiras*” (Jó 13,4). A raiz *ṭp̄l* significa besuntar, emplastrar, revestir²⁸⁷.

Esses profetas, tal como chacais revirando destroços, contribuem para a ruína religiosa dos israelitas. Nos termos de Greenberg, os *šū’ālîm* são animais que funcionam como metáfora ilustrativa:

chacais reviram os escombros nas ruínas; o sinal de que eles fazem, ou aumentam, brechas em paredes caídas era familiar (cf. Nm 3,35). Eles, portanto, não só se beneficiam como contribuem para a ruína. Israel, uma ruína religioso-moral, está cheia de profetas-chacais que devoram os caídos, e falam ao povo o que eles querem ouvir, apressando sua destruição.²⁸⁸

Ezequiel menciona profetas que “*tem rebocado [tapel] tudo isto sob visões vãs e presságios mentirosos*” (Ez 22,28). Rashi dirá que *tapel* é “alguma coisa que falta como ingrediente essencial”²⁸⁹, enquanto Greenberg fala do material orgânico que provê o ingrediente essencial à argamassa. Lm 2,14 transmite com clareza esta situação lacunar: “*Teus profetas enxergaram para ti vazio e aparência [reboco], e não revelaram tua falta para mudar sua sorte, serviram-te oráculos de vazio e sedução*” (Lm 2,14). De fato, tal estrutura não resistirá à ira divina:

Completarei minha ira no muro e nos que o rebocaram com argamassa, e direi a eles: nenhum muro existe mais, e os seus rebocadores também não. Isto é, os profetas de Israel que profetizam sobre Jerusalém, videntes com visões de paz sobre ela, sendo que não existe nenhuma paz, oráculo do Senhor. (Ez 13,15-6)

Esse discurso mentiroso é semelhante ao ato de rebocar apenas a superfície de muro que, no entanto, possui rachaduras profundas. Em vez de mudanças estruturais, o profeta “rebocador” é um maquiador, limitando-se à esfera cosmética. Esses homens anunciam uma paz imaginária, fantasiosa, pois autorreferenciada.

Veio a palavra do Senhor até mim, dizendo: Filho do homem, profetiza contra os profetas de Israel que profetizam, e dize àqueles que profetizam de seu próprio coração²⁹⁰: ouçam a palavra do Senhor. Assim fala o Senhor Deus: ai dos profetas insensatos, que andam segundo o seu próprio espírito e nada veem. (Ez 13,1-3)

²⁸⁶ Harris, op. cit., p. 1617.

²⁸⁷ *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Disponível em: <<http://biblesuite.com/hebrew/2950.htm>>. Acesso em: 15 fev. 2013.

²⁸⁸ Greenberg, Moshe. *Ezekiel 1-20 – Anchor Bible*. New York: Doubleday, 1983, p. 236.

²⁸⁹ Ibidem, p. 237.

²⁹⁰ *ben ‘ādām hināve’ ‘el n’vî’ê yîš’rāēl hanibā’îm w’e’āmartā lin’vî’ê milibām* (Ez 13,2).

šerîrût (obstinação) – a outra face da racionalidade de Ez 13

Na Bíblia Hebraica, uma manifestação comum dessa racionalidade mentirosa são os discursos de paz:

Os profetas que existiram antes de mim e antes de ti, desde tempos imemoriais, profetizaram a muitas terras e a grandes reinos a guerra, a desgraça, a peste; o profeta que profetiza a paz, só quando se realizar a palavra do profeta é que será reconhecido como profeta que YHWH realmente enviou. (Jr 28,8-9)

O rei de Israel reuniu os profetas em número de quatrocentos, aproximadamente, e perguntou-lhes: “Devo ir atacar Ramot de Galaad, ou devo deixar de fazê-lo?” Responderam: “sobe, IHWH a entregará nas mãos do rei.” (...) O mensageiro que fora chamar Miqueias lhe disse: “os profetas são unânimes em falar a favor do rei. Procure falar como eles e predizer o sucesso”. Mas Miqueias respondeu: “pela vida de IHWH! O que IHWH me disser eu anunciarei!”. (...) Então ele disse: “Eu vi todo o Israel disperso pelas montanhas como um rebanho sem pastor”. (1 Rs 22,6.13-14.17)

De forma oposta à racionalidade enganadora, o profeta-*nābî*’ é apresentado como compromissado com a palavra divina (*dabar adonay*), mesmo que isso signifique um discurso impopular, que ameace sua vida. Nesse sentido, o livro de Jeremias apresenta inúmeros exemplos, dos quais destacamos os seguintes:

Sirvo de escárnio todo o dia, todos zombam de mim. Porque sempre que falo devo gritar, devo proclamar: “violência, opressão!” Porque a palavra de IHWH tornou-se para mim opróbrio e ludíbrio todo dia. (...) Eu ouvi calúnia de muitos: “terror de todos os lados! Denunciai! Denunciemo-lo!”. Todo aquele que estava em paz comigo aguarda a minha queda: “talvez ele se deixe seduzir! Nós os dominaremos e nos vingaremos dele” Mas IHWH está comigo (...) Maldito o dia em que eu nasci! (Jr 20, 7-14)

Nunca me assentei em um grupo de gente alegre para me divertir. Por causa de tua mão, eu me assentei sozinho, pois tu me encheste de cólera. Porque a minha dor é contínua, e minha ferida é incurável e se recusa a ser tratada? (Jr 15,17-18)

Meu coração está quebrado dentro de mim, estremeceram todos os meus ossos. Sou como um bêbado, como um homem que o vinho dominou por causa de IHWH e por causa de suas santas palavras. (Jr 23,9)

Assim disse IHWH: “quem permanecer nesta cidade morrerá pela espada, pela fome e pela peste; quem, porém, se entregar aos caldeus viverá e terá a sua vida como despojo: ele viverá! (...)”.

Os príncipes disseram, então, ao rei: “que este homem seja condenado à morte! Na verdade, ele desencoraja os guerreiros que permaneceram nesta cidade, e todo o povo, fazendo-lhe semelhantes propostas. (...) O rei Sedecias respondeu: “ei-lo em vossas mãos” (...). Agarraram, então, Jeremias e o lançaram na cisterna de Melquias, filho do rei, no pátio da guarda; fizeram-no descer por meio de cordas. Nesta cisterna não havia água, mas lodo, e Jeremias atolou-se no lodo (Jr 38, 2-6)

Os homens de Anatot atentam contra a minha vida dizendo: “não profetizarás em nome de IHWH, senão morrerás por nossa mão!”. (Jr 11,21)

Todo o povo amotinou-se contra Jeremias na casa de IHWH. (Jr 26,9)

Fassur bateu no profeta Jeremias e colocou-o no tronco que está na porta alta de Benjamim, no templo de IHWH. (Jr 20,2)

Essa sequência de passagens, cujo conteúdo renderia alongadas discussões, comprova a análise hescheliana, segundo a qual “amargo é o sabor da palavra divina para a alma do profeta; nenhuma recompensa é-lhe prometida e nenhuma recompensa poderia moderá-la”²⁹¹. Nas leituras dos trechos supracitados, constatamos que Jeremias sofre ameaças de morte ocasionadas pelas palavras divinas que ele enuncia, chegando a apanhar da guarda do templo e ser lançado em uma cisterna com lodo. No auge de sua angústia, ele amaldiçoa o dia do próprio nascimento, tal como fizera Jó. Já a racionalidade mentirosa de Ez 13 carrega um tenaz descompromisso com a palavra divina, pondo em relevo uma caprichosa²⁹² *šerîrût*, “obstinação”.

Eu sabia que tu és obstinado, que o músculo do teu pescoço é de ferro, e que a tua testa é de bronze (Is 48,4).

Na Bíblia, a insensibilidade é a raiz do pecado. Há muitas palavras para expressá-la: “obstinação do coração”, “dureza de coração” (Dt 29,18; Lm 3,65); “semblante duro e obstinados de coração” (Ez 2,4); “duros de coração” (Is 46,12); “incircuncisos de coração” (Jer 9,25). “Engrossa-se-lhes (do soberbo) o coração como gordura”, exclama o salmista (119,70). Os profetas reprovam continuamente Israel pela falta de sensibilidade: “*tu vês muitas coisas, mas não as guardas; ainda que tenhas os ouvidos abertos, nada ouves*” (Is 42,20).²⁹³

Derivado do radical *šrr*, “*šerîrût* sempre aparece junto com *lēb*, “coração, mente” e se refere a uma atitude hermética de recusa a atender às admoestações divinas. (...) O vocábulo *šerar* é encontrado em aramaico com o significado de “ser duro”, “ser firme”. ”²⁹⁴.

A contraposição entre os termos *šerîrût* e *šōreš* (“raiz”²⁹⁵), os quais exibem radicais semelhantes (*šrr* e *šrš*, respectivamente), é relevante para mostrar a dinâmica do *enraizar-desenraizar* como metáfora da relação entre homem e Deus. A didática teológica em Jr 18 exhibe uma dinâmica semelhante:

Assim disse o Senhor: Maldito o homem que confia no homem, que faz da carne a sua força, mas afasta o coração do Senhor! (...) ele habita os lugares secos no deserto, uma terra salgada, onde ninguém mora. Bendito o homem que confia no Senhor, cuja confiança é o Senhor [bārūk hageber ’āšer yiḇtaḥ yhwḥ, w’hāyāh yhwḥ miḇtaḥōw]. Ele é como uma árvore plantada junto da água, que lança suas raízes para a corrente: ele não teme quando chega o calor, sua folhagem permanece verde; em um ano de

²⁹¹ Heschel, *Deus em busca do homem*, op. cit., p. 286.

²⁹² Uma das acepções de capricho é “obstinação arbitrária”. O termo italiano *capriccio* remete a estados repentinos (arrepio e calafrio). Suas primeiras acepções são “vontade repentina, sem justificativa; por ex., mudança súbita de comportamento”. Cf. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

²⁹³ Heschel, *Deus em busca do homem*, op. cit., p. 117.

²⁹⁴ Harris, op. cit., p. 1620.

²⁹⁵ Harris, loc. cit.

O resultado da *šerîrût* na Bíblia Hebraica é infertilidade, habitar os lugares secos, onde ninguém mora. Esse é o resultado da inflexibilidade, da teimosia e da pertinácia do israelita, aferrado na própria autossuficiência. Talvez por isso o desenraizamento seja uma característica crucial do passado ancestral de Israel²⁹⁶. Segundo Pv 3,34, “*Deus oferece oposição aos orgulhosos, mas concede graça aos humildes*”²⁹⁷.

Já o ato de confiar (*bāṭaḥ*) no Deus de Israel implica um enraizamento fértil, uma árvore vicejante graças à boa irrigação de suas raízes. Ou seja, a confiança é concebida como virtude vivificante, enquanto a obstinação seria uma “virtude apequenadora”, pela qual o homem é domesticado pelos próprios desejos, esquecendo de sua imagem divina.

Embora anacrônico ao texto bíblico, o “obscuro e incerto” cenário que a atual revolução biotecnológica enseja – com a possibilidade de seleção pré-natal de características fenóticas do feto – pode vir a ser uma ilustração moderna do conceito de obstinação que estamos discutindo, ao evocar a ideia do homem criando, de certa forma, outros homens, o que não se coaduna com a concepção bíblica de Deus como único criador²⁹⁸.

Mais do que olvidar seu reflexo divino, “ao fazer da carne sua força”, o obstinado inverte a criação e concebe o divino a imagem e semelhança do homem. Segundo David Hume, é um procedimento comum, nas religiões em geral, que as barbáries e as arbitrariedades típicas do humano sejam atribuídas a Deus²⁹⁹.

²⁹⁶ Cf. Chwartz, Suzana. *Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Humanitas, 2004.

²⁹⁷ Segundo o *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, o verbo usado neste verso (*lîš*) significa zombar, desprezar, menosprezar (*scorn*) no tronco verbal *qal* (Sl 1,1; Pv 3,34; 9,7.12). A LXX o traduziu utilizando o verbo *antitassomai*, o qual, segundo a *Helps Word-studies*, significa estabelecer-se, arranjar-se (*tassô*) contra, em oposição a (*anti*). Pode se referir a um exército assumindo uma posição específica de batalha para resistir em “alinhamento completo”, opondo-se intensivamente. Daí que a tradução tenha ficado: Deus *se opõe* aos orgulhosos. Essas obras estão disponíveis, respectivamente, em <<http://biblesuite.com/hebrew/3887.htm>> e em <<http://biblesuite.com/greek/498.htm>>. Acessos em: 28 nov. 2012.

²⁹⁸ Esses apontamentos sobre “virtude apequenadora”, “domesticação” e “homens criadores de homens” foram fomentados por Peter Sloterdijk. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José O. A. Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. “A virtude é para eles aquilo que torna modesto e domesticado: com ela fazem do lobo um cão, e dos próprios homens os melhores animais domésticos para os homens”. Nietzsche apud Sloterdijk, op. cit., p. 39.

²⁹⁹ “Quando nos abandonamos às sugestões naturais e indisciplinadas de nossos corações tímidos e ansiosos, atribuímos ao ser supremo, em virtude dos terrores que nos agitam, toda espécie de barbárie; e, em razão dos métodos que adotamos a fim de apaziguá-lo, todas as formas de arbitrariedade. *Barbárie e arbitrariedade*: essas são as qualidades, ainda que dissimuladas com outros nomes, que formam, como podemos observar universalmente, o caráter dominante da divindade nas religiões populares”. Hume, D. *História natural da religião*. Trad. Jaime Conte. São Paulo: Ed. Unesp, 2005 (1757), p. 120.

Conclusão

Quando nos voltamos para a Bíblia tentando mostrar nossa superioridade em relação ao texto, descobrimos a casca, não o âmago.³⁰⁰

As análises realizadas por esta pesquisa promoveram discussões sobre uma questão problemática e profícua. A dificuldade dos pesquisadores em afirmar em que medida o binômio *nabî' / miṭnabbê* descreve ou não fenômenos distintos torna a questão complexa e estimulante. Essa irresolução abre uma janela de observação para os estudos dos fenômenos proféticos na Bíblia Hebraica. Trata-se de termos fornecidos pelo próprio texto bíblico, sendo um binômio “bom para pensar”, usando uma expressão de Lévi-Strauss. Para pensar nos elementos que essa janela nos permitiu ver, naquilo que ela pôs em relevo, faremos uma retomada do trajeto da pesquisa.

Um dado fundamental foi a percepção de que os fenômenos proféticos israelitas, tal como a própria Bíblia Hebraica, pertencem a um *continuum* cultural presente no Oriente Médio antigo. Embora nosso escopo não tenha abarcado uma comparação dos profetismos israelitas com os fenômenos proféticos encontrados em Mari, Canaã, Neo-Assíria e entre os Árabes, em diversos momentos da pesquisa nos defrontamos com esse intercâmbio perene de influências e tradições entre os povos do antigo Oriente Médio: ao examinar as etimologias de *ruah* e *nabî'*, ao discutir a relação entre êxtase e *miṭnabbê* em 1 Sm 10, ao analisar o possível paralelo morfossintático e social entre o termo *miṭnabbê'ôṭ* de Ez 13,17 e o acádio *munabbiātu*. Em suma, a consideração desse *continuum* geográfico-cultural enriqueceu nossa percepção dos profetismos israelitas ao evidenciar o dinamismo sociocultural fomentado pela *abertura* intercultural suscitada por tal continuidade.

No capítulo I investigamos o episódio no qual os setenta anciãos tornam-se profetas-*miṭnabbê*, em um contexto no qual Moisés enfrenta dificuldades para conduzir o povo sozinho. O novo status dos anciãos nos remeteu a uma discussão sobre “o que é o pouso do *ruah*”, um fenômeno intrincado cujo *modus operandi* não é descrito pelo narrador, embora sua função legitimadora esteja relativamente clara naquele contexto. Diz a narrativa: “*IHWH desceu na nuvem. Falou-lhe e tomou (w'e'āšaltî) do espírito que repousava sobre ele e o colocou nos setenta anciãos*” (Nm 11,17). Como vimos, quanto ao radical *'tsl*, Rashi segue o Targum Onkelos no sentido de multiplicar e não subtrair, utilização como ilustração da metáfora de Moisés como candelabro, que ilumina a todos sem perder seu brilho. De forma concreta, o pouso do *ruah* confere validade ao papel social dos anciãos como auxiliares de Moisés.

No capítulo II realizamos o exame da narrativa de 1 Sm 10, na qual Saul o recebe o pouso do *ruah*, no contexto de sua unção real. A disparidade entre os atores que recebem o pouso do

³⁰⁰ Deus em busca do homem, op. cit., p. 318.

espírito, remete-nos a questão da liberdade de ação do *ruah* divino na história. Trata-se de uma liberdade que, uma vez absoluta, pode ir além das fronteiras de Israel. O caso de Balaão é um exemplo notório. O leitor de Nm é surpreendido pelo fato de o estrangeiro Balaão não surgir como um adversário de Deus. Em determinado momento, ele é descrito como “aquele que enxerga” (*maḥāzēh*) o que Deus mostra, e também como “aquele que ouve” (*šāma* ‘) a palavra de Deus (Nm 24,16). Embora não israelita, “ele é capaz de receber comunicação divina de YHWH, Deus de Israel. E alegando que IHHW também é seu Deus, Balaão obedece escrupulosamente a cada ordem divina e transmite cada palavra divina que recebe³⁰¹”. Ou seja, mais do que uma evidência da crença que profetas de outros povos podem receber comunicação de Deus³⁰², as narrativas sobre Balaão em Nm 22-24 declaram o quão surpreendente pode ser a comunicação de Deus com seus mensageiros.

Portanto, trata-se de uma liberdade divina irrestrita fazendo uso de seres restritos à sua época histórica. Tanto o profeta-*naḥī*’ como o profeta-*miṭnabbē* eram homens de seu tempo, e os tempos são vários e diversos. Essa base histórico-social da profecia é enfatizada por diversos pesquisadores. Segundo Westermann, o fenômeno da profecia não seria possível em qualquer época, visto que a profecia estava ligada (*bound*) ao seu tempo³⁰³. Para Kaufmann, “o profeta é enviado a um povo. O seu aparecimento depende, portanto, da crença do povo de que Deus habitualmente lhe envie mensageiros”³⁰⁴. No dizer de Cazelles, os discursos dos profetas “são pronunciados em função das circunstâncias em que se encontra o povo”³⁰⁵.

Desse modo, considerando a situação histórica do profetismo, compreendemos o fato de que a fala do profeta é cambiante: em certas ocasiões ela remete ao futuro, enquanto em outros momentos há menção ao passado, visto que a memória dos atos de Deus na história constitui a medula do povo israelita. O mesmo profeta que declara o valor, o peso, a estima (*yāqar*³⁰⁶) do homem perante Deus, pode fazer uma incisiva provocação contra a produção de ídolos:

És precioso (yāqartā) aos meus olhos, és honrado e eu te amo, entrego pessoas no teu lugar e povos pela tua vida (Is 43,4).

Nenhum deles tem conhecimento ou inteligência para dizer: “A metade queimeei ao fogo, com ela assei pão sobre a brasa, assei carne e a comi; com o resto fiz uma coisa abominável e me prostrei diante de um pedaço de lenha!” (Is 44,19).

³⁰¹ Ackerman, “Números” in *Guia literário da Bíblia*, op. cit., p. 100.

³⁰² Cf. Gray, “Introduction” in *Numbers – The International Critical Commentary*, op. cit., p. 50.

³⁰³ Cf. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, op. cit., p. 104.

³⁰⁴ Kaufmann, op. cit., p. 214. Esse pressuposto social (a crença coletiva no comissionamento contínuo de homens como porta-vozes de Deus) sinaliza o fato de que o profeta tinha uma audiência, isto é, a profecia clássica detinha uma natureza discursiva.

³⁰⁵ Cazelles, H. *História política de Israel*. Trad. Cácio Gomes. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 31.

³⁰⁶ *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, disponível em: <<http://biblehub.com/hebrew/3365.htm>>. Acesso em: 7 fev. 2014.

Em determinado momento, Jeremias assevera que a palavra divina se tornara um “objeto de escárnio, eles não gostam dela! (...) Desde o menor até o maior, todos eles são gananciosos; e desde o profeta até o sacerdote, todos praticam a mentira” (Jr 6,10.13). Essa ganância foi objeto da nossa reflexão no capítulo III, quando examinamos a crítica do profeta-*nabî*’ Miqueias: “disse o Senhor contra os profetas que levam meu povo para o engano (*hamat^e’îm*), aqueles que mordem (*hannōš^ekîm*) com seus dentes e pregam paz para eles; se alguém não dá nada para suas bocas eles consagram guerra contra ele” (Mq 3,5).

O termo *hamat^e’îm* deriva de um verbo (*tā’āh*) cuja significação abarca a ideia de desorientar-se, andar sem destino. A ideia em cena refere-se ao pagamento do profeta. O radical *nšk* pode significar o ato literal de morder com os dentes, ou o ato metafórico de “morder” rendimentos, mediante um empréstimo a juros, por exemplo, como vemos em Dt 23,20. Desta feita, ao sentido primário da raiz, que se refere à mordida de serpente, estende-se em Mq 3 a ideia figurada de *abocanhar* benefícios, ser ávido por obter lucros e vantagens, como nota a *Anchor Bible*, mencionada no capítulo III. Nesse capítulo, observamos que qualificar esses profetas como “cobras gananciosas” condiz com o campo semântico do radical *nšk* (morder). Segundo o léxico *BDB*, os dentes dos profetas são como as presas de animais peçonhentos.

Outra perspectiva crítica, examinada no capítulo IV, refere-se à acepção de *kāzāb* (mentira) veiculada pelo profeta-*nabî*’ Ezequiel:

Agora, filho do homem, volta-te contra as filhas do teu povo que profetizam [miṭnabb^e’ōt] segundo o seu próprio coração. Profetiza [hinnābē] contra elas, dizendo: Assim diz o Senhor IHHW: Ai das que cosem faixas [k^satot] em todos os punhos e fabricam véus [mispāhōt] para a cabeça de pessoas de toda estatura, a fim de seduzir almas[n^epāšōt]! (Ez 13,17-18)

Sendo o coração o lugar do intelecto, e não da emotividade, como demonstra a obra de Wolff, discutida no capítulo IV, o narrador de Ez 13 declara que essas profetizantes têm uma escuta autorreferenciada. Ouvir e falar constituem a condição humana de tal maneira que, no momento de sua angústia, o salmista se autodescreve desta maneira: “eu sou como um surdo, não escuto, como um mudo que não abre a boca. Sou como homem que não ouve e não tem uma réplica na boca” (Sl 38,14-15). Como diz Wolff,

Como o ouvido e com a boca não só se dá a correspondência especificamente humana entre os homens, mas também aquela entre IHHW e Israel, entre a humanidade e seu Deus. (...) [Porém], o homem que fecha o ouvido, partindo de si mesmo e ficando consigo mesmo não só se torna desumano entre os homens, mas também se idolatra a si mesmo contra Deus.³⁰⁷

³⁰⁷ Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, op. cit., p. 108.110.

Destarte, o texto de Ez 13 exhibe um embate entre o ser racional autorreferenciado, representado pelo coração (*lêḥ*) das profetas-*miṭnabbê*, e o ser necessitado, identificado no povo, ou, mais precisamente, na sua garganta (*neṭēš*), “órgão das necessidades vitais”.

Entretanto, na Bíblia Hebraica a justiça convive com a misericórdia: “*O povo clamou a Moisés, que intercedeu junto de IHWH, e o fogo se extinguiu*” (Nm 11,2). Esse caráter não monolítico da profecia israelita é similar ao *ethos* heteróclito da própria Bíblia Hebraica, uma literatura cuja complexidade não se reduz a fórmulas generalizantes. Desde o início, apresentando dois relatos diferentes acerca da criação do mundo (Gn 1-2)³⁰⁸, os editores da Bíblia Hebraica resolveram preservar as contradições, ao invés de apagá-las. Segundo Chwartz,

ambas [as narrativas] eram respeitadas em seus círculos, ambas eram fontes com autoridade, e os redatores bíblicos utilizaram o sistema de edição “cortar/colar”, e nunca “deletar”. Para o pensamento semita antigo, não há contradição alguma em dois relatos diferentes estarem no mesmo livro. Aliás, a ideia é que a palavra de Deus é múltipla e se expressa de múltiplas formas³⁰⁹.

Assim como ocorre em Gênesis, vimos ao longo deste trabalho que estão preservadas na Bíblia Hebraica as diferenças entre o profeta-*nabî*’ e o profeta-*miṭnabbê*.

No estudo de Ez 13, uma questão que permaneceu em aberto é com relação à hipótese da necromancia, suscitada por Stökl a partir do paralelo morfossintático e social que parece haver entre as profetas-*miṭnabbê*’*ōt*, de Ez 13,17, e o acádio *munabbiātu*. Embora seja um contexto distinto, o exame da narrativa de 1 Sm 28 pode despertar alguns *insights* para futuros trabalhos que investiguem a necromancia em face do profetismo. Diz a narrativa:

Samuel tinha morrido, e todo o Israel o tinha lamentado (...). Saul havia expulsado da terra os necromantes e os adivinhos. (...) Quando Saul viu o exército de filisteus acampado, encheu-se de medo e o seu coração se perturbou. Saul consultou a IHWH, mas IHWH não lhe respondeu, nem por sonho, nem pela sorte, nem pelos profetas. Saul disse então aos seus servos: “Buscai-me uma necromante para que eu lhe fale e a consulte”. (1 Sm 28,3-7)

Em Israel, a invocação dos mortos é uma das práticas consideradas *tō’ābat*, “abominação”³¹⁰ (Dt 18,11), sendo punível com a morte (Lv 20,27). No entanto, Saul os procura, desesperado diante da ameaça de guerra com os filisteus, e acaba encontrando uma *’ōḥ*, “necromante”³¹¹. O espírito

³⁰⁸ “O primeiro relato é arquitetonicamente estruturado e ordenado, hierárquico. É totalmente antimitológico: tudo é criado pela palavra, inclusive os astros celestes, os quais, apesar de serem divindades em todas as outras culturas do Oriente Médio Antigo, aqui viram meras criações de Deus. Já o segundo relato não traz uma reflexão filosófica, mas reflete a visão popular de um camponês na terra de Israel. Esse é um deus mais paternal: quando cria o homem, o verbo usado é *yatsar*, ou seja, modelar a partir de uma substância”. Suzana Chwartz, disponível em <g1.globo.com> (edição de abril 2008). Acesso em: 29 jul. 2013.

³⁰⁹ Chwartz, loc. cit.

³¹⁰ Ibidem, disponível em: <<http://biblehub.com/hebrew/8441.htm>>. Acesso em: 14 fev. 2014.

³¹¹ *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, disponível em: <<http://biblesuite.com/hebrew/178.htm>>. Acesso em: 10 out. 2013.

invocado é o de Samuel, o qual repreende Saul e reafirma o que dissera em vida, a saber, que Deus o rejeitara (1 Sm 28,15-19). Segundo Wolff, embora “a morte não fosse santa [em Israel], ao contrário, tornava impuro do modo mais perigoso”, seria falso “subestimar o poder de tentação que partia desta esfera”³¹². Saul perdera a comunicação com Deus, uma vez que este o havia rejeitado por sua desobediência (1 Sm 16). Além disso, por causa do falecimento de Samuel, não havia “profeta mosaico para servir de canal de comunicação pelo qual Saul fizesse perguntas a IHHW, não havia nenhum meio legítimo de obter informação divina. Deus, por isso, não respondeu a Saul nem por sonhos, nem por outros profetas, nem por *urim* e *tummim* (1 Sm 28,6)”³¹³.

Outro tema fecundo para pesquisa, que apenas mencionamos no capítulo III, ocasião em que estudamos o “caminho torto” dos profetas gananciosos, é com relação ao andar ou caminhar (*hālāk*³¹⁴) com Deus. No início do Sl 119, ao menos cinco vezes o salmista menciona o termo “caminho” (*dārek*³¹⁵):

*felizes os íntegros em seu caminho, os que andam conforme a lei de IHHW! Felizes (...)
os que andam em seus caminhos! (...) Que meus caminhos sejam firmes para eu
observar teus estatutos. (...) Eu me alegro com o caminho dos teus testemunhos, mais
do que com todas as riquezas. Vou meditar teus preceitos, e considerar teus caminhos.
(Sl 119,1-3.5.14-15).*

Caminhar é um aspecto fundante do passado ancestral de Israel. O próprio termo *ivri*, “hebreu”, deriva do radical *vr*, que diz respeito àquilo que passa, referindo-se especificamente à passagem em sua dimensão espacial³¹⁶. Por obediência a Deus, Abraão saiu de sua terra (Gn 12) para ser um errante em direção a um lugar desconhecido; ele caminha em silêncio rumo ao monte no qual deve sacrificar a si mesmo, à medida que deve sacrificar seu filho único, fruto de tão aguardada promessa (Gn 22). A essas poucas menções podem se somar muitas outras narrativas que aguçam nossa percepção para o fato de que caminhar com e por Deus é um profícuo conceito da Bíblia Hebraica. Trabalhos futuros sobre esse tema poderiam explorar, por exemplo, o vasto campo semântico da retidão, da santidade e da ausência ou superação de tropeços, presente em diversas narrativas bíblicas.

³¹² Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, op. cit., p. 144.

³¹³ Wilson, *Profecia e sociedade no Antigo Israel*, op. cit., p. 220.

³¹⁴ *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, disponível em: <<http://biblehub.com/hebrew/1980.htm>>. Acesso em: 14 fev. 2014.

³¹⁵ *Ibidem*, disponível em: <<http://biblehub.com/hebrew/1870.htm>>. Acesso em: 14 fev. 2014.

³¹⁶ Wajnberg, Daisy. *O gosto da glosa – Esaú e Jacó na tradição judaica*. São Paulo: Humanitas, 2004, p.25.

O sentido arcaico de *considerare* remete ao procedimento marítimo de examinar os astros (*sidus*) “com cuidado e respeito religioso”³¹⁷ a fim de obter orientação. É isto que buscamos realizar nesta pesquisa: submetemos o profetismo israelita a um *tempo de consideração*, a fim de levantar uma discussão sobre a heterogeneidade inerente a ele. Embora o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de uma dissertação acadêmica tenha encurtado, como se o exercício de compreensão pudesse ocorrer apressadamente, nossa pesquisa contou com um tempo de consideração suficiente para perceber e discutir o valor heurístico do binômio profeta-*nabî*’ / profeta-*mitnabbê* nos estudos da profecia israelita. No decorrer do processo de análise aprendemos, com dificuldade, a abordar e pensar esse binômio. O aprendizado metodológico atravessou essa pesquisa do início ao fim.

Ao discorrer se cabe ao historiador julgar ou compreender, Marc Bloch (1886-1944) constatará que, “à força de julgar, acaba-se fatalmente por se perder até o gosto de explicar”. O que se aplica aos estudos históricos vale também aos estudos bíblicos: “uma palavra domina e ilumina os nossos estudos: compreender”³¹⁸. Imbuídos desse espírito, evitamos que a abordagem adotada nesta pesquisa fosse motivada “por objetivos alheios à pesquisa – provar, comprovar, negar, concluir... [pois] o único verbo que deveria ser conjugado em relação à pesquisa bíblica é discutir; não podemos almejar mais do que isso, e já isso é tarefa para muitas vidas”³¹⁹.

Nesse sentido, e atentando para o fato de que a função precípua do comentário crítico “é permitir que o texto fale, em seus próprios termos, através do comentador”³²⁰, esmeramo-nos para não produzir uma pesquisa *sobre* o texto, mas sim um trabalho *com* o texto bíblico, mantendo-se rentes a ele. Quando abrimos trabalhos como *Os profetas*, de Heschel, ou *Antropologia do Antigo Testamento*, de Hans Wolff, visualizamos exemplos concretos da importância de fazer análises *com* o texto bíblico, mediante um vasto número de citações no corpo do texto. Nesse tópico, o maior exemplo que conhecemos vem de outra área de pesquisa: o filósofo alemão Theodor Adorno, na sua tese de habilitação para o ensino superior, deu voz a Kierkegaard, seu objeto de estudo, citando-o 415 vezes!³²¹

Entretanto, visto que a linguagem humana não é unívoca, como a comunicação entre as abelhas, por exemplo, mas sim equívoca³²², o que as narrativas bíblicas estão a dizer sobre o profetismo, por meio do binômio *nabî*’ / *mitnabbê*, não pode ser esgotado mediante uma única pesquisa. Nosso

³¹⁷ Apontamentos do professor Homero Santiago em sala de aula.

³¹⁸ Bloch, Marc L.B. *Apologia da história ou ofício de historiador*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 123.125.

³¹⁹ Chwartz, *Texto sistematizado para concurso de Livre-Docência*, op. cit., p. 15.

³²⁰ Ibidem, p. 10.

³²¹ Cf. Adorno, T. *Kierkegaard: Construção do estético*. Trad. Álvaro Valls. São Paulo: Unesp, 2010.

³²² “Na comunicação entre as abelhas, para indicar a localização e a distância dos alimentos, não há mal entendidos, a comunicação é precisa. A linguagem humana é completamente diferente disso. Aliás, em certos termos, ela é oposta: podemos estar certos de saída que jamais a mensagem entendida é idêntica à pronunciada”. Voltolini, Rinaldo. “Pensadores e a educação – Jacques Lacan” (palestra em DVD). Atta Mídia, 2008.

trabalho veio a termo, “nasceu”, porém em certo sentido ainda possui um caráter de *gōlem* (embrião), que é a imagem por excelência de um *ente inacabado*³²³. Isso porque o binômio *nabî’ / miṭnabbê*, ao invés de restringir, abre um horizonte a ser desbravado pelos pesquisadores do profetismo, como um mar de complexa travessia, que diversas vezes insinua uma terceira margem obscura, “rio abaixo, rio a fora, rio a dentro”³²⁴, mas cujo farol iluminante, para o povo bíblico, é aquele cujo nome não se pronuncia, IHWH.

³²³ Sobre o alcance dos olhos de Deus, o salmista utiliza a imagem do *gōlem*, que se refere ao embrião, substância ainda informe, inacabada. Cf. *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Disponível em <<http://biblehub.com/hebrew/1564.htm>>, acessado em 12 mai. 2014. “*Teus olhos viam o meu embrião*” (Sl. 139,16), ou “*os teus olhos viram a minha figura primordial*”. Esta última versão é de Wolff, *Antropologia do antigo testamento*, op. cit., p.133. Segundo Wolff, o salmo possui um contexto de inquérito judicial por idolatria, no qual o acusado defende sua inocência recorrendo à história de sua criação pessoal, a fim de expressar “o conhecimento ineludível que IHWH tem dos segredos do homem, desde o início primordial de sua existência”.

³²⁴ Rosa, G. “A terceira margem do rio” in *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p. 85.

Referências

Comentários bíblicos modernos

- ANDERSEN, Francis; FREEDMAN, David. *Amos, The Anchor Bible*. New York: Doubleday, 1989.
- _____. *Micah – The Anchor Bible*. New York: Doubleday, 2000.
- BUDD, Philip J. *Numbers – Word Biblical Commentary*. v. 5. Nelson Reference & Eletronic, 1984.
- COGAN, Mordechai; TADMOR, Hayim. *II Kings – The Anchor Yale Bible*. Yale Univ. Press, 2008.
- FREEDMAN, David (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*: v. 5. New York: Doubleday, 1992.
- GRAY, George B. *Numbers – International Critical Commentary*. Edinburgh: T&T Clark, 1986 (1903).
- GREENBERG, Moshe. *Ezekiel 1-20 – The Anchor Bible*. New York: Doubleday, 1983
- HILLERS, Delbert. *Micah – A Commentary on the Book of the Prophet Micah*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- JOBLING, David. *I Samuel*. Collegeville/Minnessota: The Liturgical Press, 1998.
- LEVINE, Baruch A. *Numbers 1-20 – The Anchor Bible*. Doubleday, 1993.
- McCARTER JR, P. Kyle. *I Samuel – The Anchor Bible*. Garden City, New York: Doubleday, 1980
- MILGROM, Jacob. *The JPS Torah Commentary – Numbers*. New York: JPS, 1990.
- MOTNGOMERY, James; GEHMAN, Henry. *The Book of Kings – International Critical Commentary*. London: T&T Clark, 2004.
- SCHÖKEL, Luis A.; SICRE DIAZ, José L. *Profetas*. v. 1-2. São Paulo: Paulinas, 1991.

Estudos bíblicos

- ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. KERMODE, Frank (orgs.). *Guia literário da Bíblia*. Trad. Raul Fiker, São Paulo: Ed. Unesp, 1997.
- BLENKINSOPP, Joseph. *A History of Prophecy in Israel*. Revised e enlarged, Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- CLEMENTS, R.E (org.). *O mundo do antigo Israel: perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*. Trad. João R. Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- CHWARTS, Suzana. *Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- _____. *Texto sistematizado da produção científica para concurso de livre-docência em Bíblia Hebraica*. Biblioteca da FFLCH-USP, 2012.
- GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia*. Trad. Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997.
- HESCHEL, Abraham J. *Deus em busca do homem*. São Paulo: Paulinas, 1975.
- _____. *The Prophets* – v. I, II. New York: Harper & Row, 1969.
- _____. *Los Profetas* – v. I, II y III. Trad. Víctor Mirelman. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1973.
- KAUFMANN, Yehezkel. *A religião de Israel*. São Paulo: Perspectiva: Edusp, 1989.
- MALANGA, Eliana. *A Bíblia Hebraica como obra aberta*. São Paulo: Humanitas, 2005, p.78.
- NEHER, André. *La esencia del profetismo*. Trad. Alfonso Ortiz. Salamanca: Sígueme, 1974. [1972].
- REHFELD, Walter I. *Tempo e religião*. São Paulo: Perspectiva: Edusp, 1988.
- SICRE, José L. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- VON RAD, Gehard. *La acción de Dios en Israel – ensayos*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.
- WESTERMANN, Claus. *Basic Forms of Prophetic Speech*. Philadelphia: Westminster Press, 1967.
- WILSON, Robert. *Profecia e sociedade no Antigo Israel*. São Paulo: Targumim, Paulus, 2006. [1980]

WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. Trad. Antonio Steffen, São Paulo: Loyola, 1975. [1973]

Artigos

BALTZER, Klaus. "Considerations regarding the office and calling of the prophet" in *The Harvard Theological Review*, n. 61, p. 567, 1968.

CHWARTS, Suzana. "O impacto da literatura do Oriente Médio antigo na elucidação da Bíblia Hebraica". In *Cadernos de Línguas e Literatura Hebraica/ FFLCH-USP*, n.7, São Paulo: Targumim, 2009.

_____ "O sopro de Deus e as águas da criação" In GOHN, C. NASCIMENTO, L. (orgs.). *A bíblia e suas traduções*. São Paulo: Humanitas, 2009.

GOUSSINSKY, Sonia. "E fez-se música: canto e instrumentos na Bíblia Hebraica" in *Revista Vértices*. n. 12 (2012). Departamento de Letras Orientais, FFLCH-USP.

ROWLEY, Harold. "The Nature of prophecy in the light of recent study". *The Harvard Theological Review*. v. 38, n. 1 (Jan. 1945).

STÖKL, Jonathan. "The *mtnb 'wt* in Ezekiel 13 Reconsidered". *JBL* 132. n. 1 (2013): 61-76.

WEINFELD, Moshe. "Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature". Fotocópia s/ referências, p. 84-101.

Obras de referência

BATAGLIA, S. *Grande Dizionario Della Lingua Italiana*. v. XIV, Torino, 1988.

BEEKES, R. *Etymological Dictionary of Greek*. v. 2. Leiden: Brill, 2010.

BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. *Theological Dictionary of Old Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1997. [1970]

BROWN, Francis (ed.). *Hebrew and English Lexicon oh the OT*. Oxford: Oxford University Press, 1951.

CLINES, David (ed.). *The Dictionary of Classical Hebrew*. v. V. Sheffield Academic Press, 2001.

Encyclopaedia Judaica. Jerusalém: Keter Publishing House, 1972.

DEZOTTI, Maria Celeste. *Miniléxico grego-português: com apêndice gramatical*. FCL-UNESP-Araraquara, Departamento de Linguística, 2000.

HARRIS, Laird (org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad. Marcio Redondo, Luiz Sayão, Carlos Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HOUAISS. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. *Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT* – v. 1. Leiden: Brill, 2001.

LAMBDIN, T. *Gramática do Hebraico Bíblico*. Trad. Walter E. Lisboa. São Paulo: Paulus, 2003

MILON' EVEN ŠOŠAN. *Meḥudaš ume'udkan lišnot ha'alpayim; kerek rebi'i*. Israel: hotsa'at 'am 'oved Ltda, 2003.

ROSS, Allen P. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Vida, 2008.

SCHÖKEL, Luis A. *Diccionario hebreo-español*. Madrid: Ed. Trotta, 2008.

PORTER, Stanley (ed.). *Dictionary of biblical criticism and interpretation*. Routledge, 2007.

Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa. Acad. Brasileira de Letras. 5. ed. São Paulo: Global, 2009.

Obras na internet

Biblos Interlinear Bible. Disponível em: <www.biblos.com>. Acesso em diversas datas.

Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Disponível em <<http://biblehub.com>>. Acesso em diversas datas.

Englishman's Hebrew Concordance. Disponível em: <<http://concordances.org/hebrew/5012.htm>>. Acesso em: 16 ago. 2012.

New American Standard Bible (1995). Disponível em: <<http://interlinearbible.org/numbers/25-11.htm>>. Acesso em: 28 nov. 2012.

Strong's' Exhaustive Concordance. Disponível em: <<http://biblesuite.com/hebrew/7225.htm>>. Acesso em: 28 nov. 2012.

The Complete Jewish Bible with Rashi Commentary.

Disponível em: <http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/9939/showrashi/true>. Acesso em: 23 nov. 2012

Obras em geral

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CANDIDO, Antonio. *O estudo analítico do poema*. São Paulo: Humanitas, 2006 (1963).

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*. v. I. Trad. Roberto Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010 (1976).

GUEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. S/c: LTC, 2008 (1973).

HADDAD, Gérard. *Maimônides*. Trad. Guilherme J. Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

HESCHEL, Abraham. *Maimónides*. Trad. José M. A. Floréz. Barcelona: Muchnik Editores, 1986.

HUME, D. *História natural da religião*. Trad. Jaime Conte. São Paulo: Ed. Unesp, 2005 [1757].

LEONE, Alexandre. *Mística e razão na dialética rabínica de Heschel*. (Doutorado, 2008), Biblioteca da FFLCH-USP.

MAIMÔNIDES, Moisés. *O guia dos perplexos. Parte 2*. Trad. Uri Lam. São Paulo: Landy Editora, 2003 [1185].

_____. *The Guide for the perplexed*. Trad. M. Friedländer. New York: Dover Publications, 1956.

SILVA, Franklin L. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. *Descartes: a metafísica da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Oscar de A. Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

STRAUSS, Leo. *Philosophy and law – contributions to the understanding of Maimonides and his predecessors*. Trans. Eve Adler. Albany: State University of New York Press, 1995.

WEBER, Max. *Ensayos sobre Sociología de la Religión III*. Madrid: Taurus, 1998.

Anexo I – Tabela comparativa dos usos das formas *nif'al* e *hitpa'el* de *nb*³²⁵

Comparison of Niphal and Hitpael Usage of n-b¹

Text	Stem ¹	NRSV	NJPS	Subject
Num 11:25 ²	<i>Hitpael</i>	<i>Propheesied</i>	<i>Ecstasy</i>	70 elders
Num 11:26	<i>Hitpael</i> <i>Hitpael</i> ⁶	<i>Propheesied</i> <i>Propheesying</i>	<i>Ecstasy</i> <i>Act prophet</i>	Eldad, Medad Eldad, Medad
1 Sam 10:5	<i>Hitpael</i>	<i>Frenzy</i> ⁴	<i>Ecstasy</i>	Guild
1 Sam 10:6	<i>Hitpael</i>	<i>Frenzy</i> ⁵	<i>Ecstasy</i>	Saul
1 Sam 10:10	<i>Hitpael</i>	<i>Frenzy</i>	<i>Ecstasy</i>	Saul
1 Sam 10:11	Niphal	<i>Propheesied</i>	<i>Ecstasy</i>	Saul
1 Sam 10:13	<i>Hitpael</i>	<i>Frenzy</i>	<i>Ecstasy</i>	Saul
1 Sam 18:10	<i>Hitpael</i>	<i>Rave</i> ⁶	<i>Rave</i>	Saul
1 Sam 19:20	Niphal <i>Hitpael</i>	<i>Frenzy</i> <i>Frenzy</i> ⁷	<i>Ecstasy</i> <i>Ecstasy</i>	Guild ⁸ Messengers
1 Sam 19:21	<i>Hitpael</i> <i>Hitpael</i>	<i>Frenzy</i> <i>Frenzy</i>	<i>Ecstasy</i> <i>Ecstasy</i>	Messengers Messengers
1 Sam 19:23	<i>Hitpael</i>	<i>Frenzy</i> ⁹	<i>Ecstasy</i>	Saul
1 Sam 19:24	<i>Hitpael</i>	<i>Frenzy</i>	<i>Ecstasy</i>	Saul
1 Kgs 18:29	<i>Hitpael</i>	<i>Rave</i>	<i>Rave</i>	Baal prophets
1 Kgs 22:8	<i>Hitpael</i>	<i>Propheesies</i>	<i>Propheesies</i>	Micaiah
1 Kgs 22:10	<i>Hitpael</i>	<i>Propheesying</i>	<i>Propheesying</i>	Israelite prophets
1 Kgs 22:12	Niphal	<i>Propheesying</i>	<i>Propheesying</i>	Israelite prophets
1 Kgs 22:18	<i>Hitpael</i>	<i>Prophesy</i>	<i>Prophesy</i>	Micaiah
Jer 2:8	Niphal	<i>Propheesied</i>	<i>Propheesied</i>	Judean prophets

Plain Text = Niphal; *Italics* = *Hitpael*; Bold = Niphal and Hitpael in same pericope

Comparison of Niphal and Hitpael Usage of n-b¹

Text	Stem ¹	NRSV	NJPS	Subject
Jer 5:31	Niphal	<i>Prophesy</i>	<i>Prophesy</i>	Judean prophets
Jer 11:21	Niphal	<i>Prophesy</i>	<i>Prophesy</i>	Jeremiah
Jer 14:14	Niphal <i>Hitpael</i>	<i>Propheesying</i> <i>Prophesy</i>	<i>Utter</i> <i>Propheesying</i>	Judean prophets Judean prophets
Jer 14:15	Niphal	<i>Prophesy</i>	<i>Prophesy</i>	Judean prophets
Jer 14:16	Niphal	<i>Prophesy</i>	<i>Prophesy</i>	Judean prophets
Jer 19:14	Niphal	<i>Prophesy</i>	<i>Prophesy</i>	Jeremiah
Jer 20:1	Niphal	<i>Propheesying</i>	<i>Prophesy</i>	Jeremiah
Jer 20:6	Niphal	<i>Propheesied</i>	<i>Propheesied</i>	Pashhur
Jer 23:13	<i>Hitpael</i>	<i>Propheesied</i>	<i>Propheesied</i>	Samarian prophets
Jer 23:16	Niphal	<i>Propheesied</i>	<i>Propheesied</i>	Judean prophets
Jer 23:21	Niphal	<i>Propheesied</i>	<i>Propheesied</i>	Judean prophets
Jer 23:25	Niphal	<i>Prophesy</i>	<i>Prophesy</i>	Judean prophets
Jer 23:26	Niphal	<i>Prophesy</i>	<i>Prophesy</i>	Judean prophets
Jer 23:32	Niphal	<i>Prophesy</i>	<i>Prophesy</i>	Judean prophets
Jer 25:13	Niphal	<i>Propheesied</i>	<i>Propheesied</i>	Jeremiah
Jer 25:30	Niphal	<i>Prophesy</i>	<i>Prophesy</i>	Jeremiah
Jer 26:9	Niphal	<i>Prophesy</i>	<i>Propheesied</i>	Jeremiah

Plain Text = Niphal; *Italics* = *Hitpael*; Bold = Niphal and Hitpael in same pericope

³²⁵ Quadros extraídos de: Gafney, *Daughters of Miriam*, op. cit., p.42-47.

Comparison of Niphal and Hitpacl Usage of n-b-'

Text	Stem ¹	NRSV	NJPS	Subject
Jer 26:11	Niphal	Prophesied	Prophesied	Jeremiah
Jer 26:12	Niphal	Prophesy	Prophesy	Jeremiah
Jer 26:18	Niphal	Prophesied	Prophesied	Micah
Jer 26:20	<i>Hitpacl</i>	<i>Prophesying</i>	<i>Prophesying</i>	<i>Uriah ben Shemaiah</i>
Jer 27:10	Niphal	Prophesying	Prophesy	Judean prophets
Jer 27:14	Niphal	Prophesying	Prophesy	Judean prophets
Jer 27:15	Niphal Niphal	Prophesying Prophesying	Prophesy Prophesy	Judean prophets Judean prophets
Jer 27:16	Niphal Niphal	Prophesying Prophesying	Prophesy Prophesy	Judean prophets Judean prophets
Jer 28:6	Niphal	Prophesied	Prophesied	Jeremiah
Jer 28:8	Niphal	Prophesied	Prophesied	Former prophets
Jer 28:9	Niphal	Prophesies	Prophesies	Judean prophets
Jer 29:9	Niphal	Prophesying	Prophesy	Judean prophets
Jer 29:21	Niphal	Prophesying	Prophesy	Ahab, Zedekiah
Jer 29:26	<i>Hitpacl</i>	<i>Plays prophet¹⁰</i>	<i>Plays prophet</i>	<i>Any crazy person¹¹</i>
Jer 29:27	<i>Hitpacl</i>	<i>Plays prophet</i>	<i>Plays prophet</i>	<i>Jeremiah</i>
Jer 29:31	Niphal	Prophesied	Prophesied	Shemaiah

Plain Text = Niphal; *Italics* = *Hitpacl*; **Bold** = Niphal and Hitpacl in same pericope

Comparison of Niphal and Hitpacl Usage of n-b-'

Text	Stem ¹	NRSV	NJPS	Subject
Jer 32:3	Niphal	Prophesy	Prophesy	Jeremiah
Jer 37:19	Niphal	Prophesied	Prophesied	Judean prophets
Ezek 4:7	Niphal	Prophesy	Prophesy	Ezekiel
Ezek 6:2	Niphal	Prophesy	Prophesy	Ezekiel
Ezek 11:4	Niphal Niphal	Prophesy Prophesy	Prophesy Prophesy	Ezekiel Ezekiel
Ezek 11:13	Niphal	Prophesying	Prophesied	Ezekiel
Ezek 12:27	Niphal	Prophesies	Prophesies	Ezekiel
Ezek 13:2	Niphal Niphal	Prophesying Prophesy	Prophesy Prophesy	Ezekiel Israelite prophets
Ezek 13:16	Niphal	Prophesied	Prophesy	Israelite prophets
Ezek 13:17	<i>Hitpacl</i> Niphal	<i>Prophesy</i> Prophesy	<i>Prophesy</i> Prophesy	<i>Daughters</i> Ezekiel
Ezek 21:2 ¹²	Niphal	Prophesy	Prophesy	Ezekiel
Ezek 21:7 ¹³	Niphal	Prophesy	Prophesy	Ezekiel
Ezek 21:14 ¹⁴	Niphal	Prophesy	Prophesy	Ezekiel
Ezek 21:19 ¹⁵	Niphal	Prophesy	Prophesy	Ezekiel
Ezek 21:33 ¹⁶	Niphal	Prophesy	Prophesy	Ezekiel
Ezek 25:2	Niphal	Prophesy	Prophesy	Ezekiel
Ezek 28:2	Niphal	Prophesy	Prophesy	Ezekiel

Plain Text = Niphal; *Italics* = *Hitpacl*; **Bold** = Niphal and Hitpacl in same pericope

Comparison of Niphal and Hitpacl Usage of n-b-'

Text	Stem ¹	NRSV	NJPS	Subject
Ezek 29:2	Niphal	Prophecy	Prophecy	Ezekiel
Ezek 30:2	Niphal	Prophecy	Prophecy	Ezekiel
Ezek 34:2	Niphal Niphal	Prophecy Prophecy	Prophecy Prophecy	Ezekiel Ezekiel
Ezek 35:2	Niphal	Prophecy	Prophecy	Ezekiel
Ezek 36:1	Niphal	Prophecy	Prophecy	Ezekiel
Ezek 36:3	Niphal	Prophecy	Prophecy	Ezekiel
Ezek 36:6	Niphal	Prophecy	Prophecy	Ezekiel
Ezek 37:4	Niphal	Prophecy	Prophecy	Ezekiel
Ezek 37:7	Niphal Niphal	Prophesied Prophesied	Prophesied Prophesying	Ezekiel Ezekiel
Ezek 37:9	Niphal Niphal	Prophecy Prophecy	Prophecy Prophecy	Ezekiel Ezekiel
<i>Ezek 37:10</i>	<i>Hitpacl</i>	<i>Prophesied</i>	<i>Prophesied</i>	<i>Ezekiel</i>
Ezek 37:12	Niphal	Prophecy	Prophecy	Ezekiel
Ezek 38:2	Niphal	Prophecy	Prophecy	Ezekiel
Ezek 38:14	Niphal	Prophecy	Prophecy	Ezekiel
Ezek 38:17	Niphal	Prophesied	Prophesied	Israelite prophets
Ezek 39:1	Niphal	Prophecy	Prophecy	Ezekiel
Joel 3:1 (2:28)	Niphal	Prophecy	Prophecy	Sons, daughters
Amos 2:12	Niphal	Prophecy	Prophecy	Israelite prophets

Plain Text = Niphal; *Italics* = *Hitpacl*; **Bold** = Niphal and Hitpacl in same pericope

Comparison of Niphal and Hitpacl Usage of n-b-'

Text	Stem ¹	NRSV	NJPS	Subject
Amos 3:8	Niphal	Prophecy	Prophecy	Israelite prophets
Amos 7:12	Niphal	Prophecy	Prophecy	Amos
Amos 7:13	Niphal	Prophecy	Prophecy	Amos
Zech 13:3	Niphal Niphal	Prophe ¹⁷ Prophecy	Prophesies Prophesies	Judean prophets Judean prophets
Zech 13:4	Niphal	Prophecy	Prophesied	Judean prophets
<i>Exra 5:1</i>	<i>Hitpacl</i>	<i>Prophesied</i>	<i>Prophesied</i>	<i>Haggai, Zechariah</i>
1 Chr 25:1	Niphal	Prophecy	Prophesied	Musicians
1 Chr 25:2	Niphal	Prophesied	Prophesied	Musicians
1 Chr 25:3	Niphal	Prophesied	Prophesied	Musicians
2 Cbr 18:7	Hitpacl	Prophesies	Prophesies	Micaiah
2 Cbr 18:9	Hitpacl	Prophesying	Prophesying	Israelite prophets
2 Cbr 18:11	Niphal	Prophesying	Prophesying	Israelite prophets
2 Cbr 18:17	Hitpacl	Prophecy	Prophecy	Micaiah
2 Cbr 20:37	Hitpacl	Prophesied	Prophesied	Eliezer ben Dodavahu

Plain Text = Niphal; *Italics* = *Hitpacl*; **Bold** = Niphal and Hitpacl in same pericope