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

Lucas Alamino Iglesias Martins

Encenação e maldição: Uma introdução às ações simbólicas dos profetas da Bíblia Hebraica

Versão Corrigida

São Paulo
2016

Lucas Alamino Iglesias Martins

Encenação e maldição: Uma introdução às ações simbólicas dos profetas da Bíblia Hebraica

Versão Corrigida

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

Área de Concentração: Estudos Judaicos

Orientadora: Professora Doutora Suzana Chwarts.
De acordo

São Paulo
2016

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

Catalogação da Publicação
Serviço de Documentação de Letras Orientais
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo

Martins, Lucas Alamino Iglesias

Encenação e maldição: Uma introdução às ações simbólicas dos profetas da bíblia hebraica / Martins, Lucas Alamino Iglesias; orientadora Suzana Chwarts. – São Paulo, 2016. 136 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, 2016.

1. Profetas. 2. Bíblia Hebraica. 3. Letras Orientais. 4. Estudos Judaicos. II. Título. III. Título: Encenação e maldição: Uma introdução às ações simbólicas dos profetas da bíblia hebraica

Lucas Alamino Iglesias Martins

Encenação e maldição: Uma introdução às ações simbólicas dos profetas da Bíblia Hebraica

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

Aprovado em:_____

Banca Examinadora

Prof.ª Dr.ª Suzana Chwarts – USP (Universidade de São Paulo)

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. Gabriel Steinberg Schvartzman– USP (Universidade de São Paulo)

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. Rodrigo Franklin de Sousa – Universidade Presbiteriana Mackenzie

Julgamento: _____ Assinatura: _____

À minha esposa, Caroline, meu alento.

AGRADECIMENTOS

À Caroline C. A. Iglesias, minha amada.

Aos meus pais, Fernando e Maricéu Martins, por me ensinarem, não só o caminho, mas, também, a como andar.

Aos meus irmãos, Gabriel e Felipe, pelo estímulo constante.

Aos queridos, Joel e Rita Arrais, pelo apoio.

À Dr.ª Suzana Chwarts, pela direção, e por ter tornado esta pesquisa um aprendizado inigualável.

Ao Dr. Reinaldo Siqueira, por ter implantado em mim o amor pela aliança e pelos profetas.

Ao Edson M. Nunes Jr., pelo arrimo e pelo afeto de um irmão.

Ao UNASP, nas pessoas do Pr. Paulo Martini, do Dr. Afonso Ligório e do Pr. Emílson dos Reis, pela confiança e suporte.

“El profeta conserva su lucidez cuando recibe y elabora el mensaje de Dios, conserva su libertad cuando se pone a disposición de Dios.”

Luis Alonso Schökel

RESUMO

Martins, Lucas Alamino Iglesias. **Encenação e maldição: Uma introdução às ações simbólicas dos profetas da Bíblia Hebraica**. 2016. 136 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (Departamento de Letras Orientais) da Universidade de São Paulo, 2016.

Em estudos sobre o profetismo da Bíblia Hebraica, constata-se a referência à presença de relatos de ações simbólicas. Ainda que fragmentários, os estudos que mencionam tais ações englobam diversas visões. Neste trabalho apresenta-se, em língua portuguesa, uma introdução às ações simbólicas dos profetas da Bíblia Hebraica, abordando os principais pontos de vista vigentes no cenário acadêmico. Também se expõe as principais características das ações simbólicas e a importância do panorama das maldições da aliança do Pentateuco, para uma melhor compreensão do tema.

Palavras-chave: Bíblia Hebraica. Ações Simbólicas. Maldições da Aliança.

ABSTRACT

Martins, Lucas Alamino Iglesias. **Performance and curse: An introduction to the symbolic actions of the Hebrew Bible prophets**. 2016. 136 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (Departamento de Letras Orientais) da Universidade de São Paulo, 2016.

In Hebrew Bible Prophetism studies, one can notice the mention to the presence of symbolic actions reports. Although fragmentary, the studies that mention such actions encompass diverse views. The following research presents, in Portuguese, an introduction to the symbolic actions of the biblical prophets addressing the main standpoints of the academic scenario. Likewise, it presents the main characteristics of their symbolic actions and the importance of the Pentateuch covenant curses background for a better understanding of the theme.

Keywords: Hebrew Bible. Symbolic Actions. Covenant Curses.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **11**
1. COMUNICAÇÃO PROFÉTICA: ELEMENTOS NÃO VERBAIS **14**
1.1 Ações simbólicas? 17
1.1.1 O símbolo 25
1.1.2 Ato ou ação 30
1.2 Performance real 32
2. AÇÕES SIMBÓLICAS: APROXIMAÇÕES **38**
2.1 A eficácia da ação simbólica do profeta 41
2.2 O teatro de rua profético 48
2.3 O drama profético 51
2.4 Comunicação retórica não verbal 55
2.5 O ato simbólico do profeta e o contexto literário 56
3. DIFERENTES AÇÕES SIMBÓLICAS **60**
3.1 Ações simbólicas convencionais 61
3.2 Ato simbólico legal: definições 63
3.2.1 Partilhar uma refeição 67
3.2.1.1 Gênesis 26:30 67
3.2.1.2 Gênesis 31:46 e 54 70
3.2.2 Caminhar entre as partes de um animal 75
3.2.2.1 Gênesis 15:17 e Jeremias 34:18-19 75
3.3 Ações simbólicas dos profetas 84
3.3.1 Ações realizadas em visões 86
3.3.2 Expressões originadas de ações não verbais 89
3.3.3 Sem referência explícita a ações não verbais 91
3.3.4 Comandos retóricos 93
3.3.5 O ato de escrever 97
3.4 Intencionalidade 101
4. ENCENAÇÃO E MALDIÇÃO **105**
4.1 O relato de ação simbólica 105
4.1.1 Características gerais do relato de uma ação simbólica 107

4.1.1.1 Etapas.....107
4.1.1.2 Combinação de gestos, movimentos e ações com objetos.....112
4.2 Ação simbólica dos profetas e a aliança 115
CONCLUSÃO.....124
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 126

INTRODUÇÃO

No livro *Introdução ao Antigo Testamento,* E. Sellin e G. Fohrer (1977, pp. 521-522) afirmam:

> É da essência do profetismo que a pregação em geral seja feita diretamente àqueles aos quais a mensagem se destina. Por isso, em primeira linha os profetas anunciam seus oráculos, mais ou menos longos, de forma direta, ou seja, oral. [...] Os profetas, além disso, frequentemente executavam ações simbólicas. Paralelamente à palavra profética, essas ações constituem uma segunda modalidade de pregação através de um ato concreto, e indicam, muito mais fortemente do que a palavra oral, que a mensagem profética pretende ser eficaz.

Apesar serem conhecidos por meio dos oráculos apresentados, este excerto sobre a função dos profetas da Bíblia Hebraica (BH) aponta para a importância do componente não verbal presente em pregações proféticas. Luis Alonso Schökel (1980, vol. 1, p. 20) sustenta que "embora sempre estejam a serviço da palavra [...], pode suceder que a própria vida do profeta ou detalhes de sua existência adquiram sentido oracular".[1]

É exatamente esta ligação entre a palavra falada e a ação que Christopher B. Hays (2014, p. 241) comenta:

> Atos simbólicos dos profetas devem ser entendidos como uma tentativa de construir uma ponte entre os oráculos falados e as formas de divinação mais autoritativas. [...] A gênese dos atos simbólicos proféticos foi a tentativa de tornar o próprio corpo e o comportamento do profeta uma espécie de texto legível para os espectadores [...] O corpo do profeta se tornou um meio através do qual os deuses enviavam suas mensagens.[2]

---

[1] Todas as citações aparecerão em português no corpo do texto, traduzidas pelo autor deste trabalho, mas serão apresentadas em notas de rodapé no idioma de origem: *"Aunque siempre están al servicio de la palabra [...], puede suceder que la própria vida del profeta o retazos de su existência adquieran sentido oracular."*

[2] *"Symbolic acts by prophets might be understood as an attempt to bridge the gap between their spoken oracles and forms of divination that were more authoritative. [...] The genesis of prophetic symbolic acts was the attempt to make the prophet's own body and behaviour a kind of readable text for the viewer [...] The prophet's body became the medium through which the gods sent their messages."*

No entanto, embora seja comentado sobre a importância da relação entre as ações do profeta e suas palavras, de acordo com Stacey (1990, pp. 3-4), esta não tem sido a realidade de foco da maioria dos livros sobre os profetas da BH. Segundo o autor em comento, o interesse pelo assunto "[...] tem sido limitado. [...] uma página ou duas é normalmente suficiente para apresentar a ação do profeta".[3]

Isto posto, são variadas as explicações sobre como devem ser abordadas as ações simbólicas dos profetas. Para alguns, tais ações podem ser vistas como: teatro de rua, drama, ficção literária, parábola, experiência visionária, ou imaginação.

Assim, neste trabalho, o objetivo é prover, em língua portuguesa, uma introdução às ações simbólicas dos profetas da BH, buscando responder: o que é uma ação simbólica de um profeta? Quais são suas principais características?

O presente trabalho será dividido em quatro partes. No primeiro capítulo notar-se-á a existência de elementos não verbais de comunicação como parte da admoestação profética. Em seguida, no mesmo capítulo, abordaremos alguns termos iniciais importantes que se relacionam às ações simbólicas. No capítulo segundo, faremos um panorama geral das principais visões com respeito às ações simbólicas dos profetas. No terceiro capítulo diferenciaremos as ações simbólicas dos profetas das ações simbólicas convencionais. E, por último, apresentaremos características gerais das ações simbólicas dos profetas da BH e a relação dessas ações com as maldições da aliança, tanto no Levítico como no Deuteronômio.

Mesmo que empreguemos textos selecionados de documentos do Antigo Oriente Médio (AOM), o presente trabalho não tem a intenção de ser um estudo comparativo. Também não é a intenção prover um inventário completo das ações simbólicas dos profetas da BH. Uma seleção foi realizada com alguns atos que se relacionassem aos temas tratados.

Embora tratemos no primeiro capítulo sobre os aspectos textuais da *performance* real, não foi feita qualquer tentativa de provar ou desaprovar a historicidade da ocorrência de tais ações. Toda a discussão partirá do texto em

---

[3] *" [...] has been limited. [...] a page or two is usually sufficient to dispose the prophet's action."*

sua forma final.[4] Também, nos capítulos finais nos deteremos a ações propositalmente realizadas pelos profetas com a intenção de comunicar algo.

[4] Seguindo o trabalho de Weiss, The Bible from within: the method of total interpretation (Jerusalem: The Magna Press, 1984).

1. COMUNICAÇÃO PROFÉTICA: ELEMENTOS NÃO VERBAIS

O profeta da Bíblia Hebraica é comumente conhecido como o mensageiro da palavra falada (LUNDBOM, 2010, p. 208). No entanto, como toda comunicação constitui um processo que envolve tanto elementos verbais como não verbais; o profeta, ao proclamar mensagens para sua audiência, tinha à disposição um arcabouço de canais comunicativos (FRIEBEL, 1999, p. 11).

Uma vez que a maioria de suas mensagens era apresentada de maneira audível, inflexões vocálicas de volume, tom, e ritmo eram empregadas com a intenção de apresentar e acentuar nuances dos oráculos verbalizados. No entanto, apesar dos registros escritos terem preservado poucas referências a respeito de outros canais de comunicação, assume-se que componentes não verbais tais como gestos, expressões faciais e oculares, também eram empregados com o intuito de enfatizar e dramatizar determinados pontos da mensagem (FOHRER, 1961, v. 80, n.º 4, pp. 309-319).

Tais processos atenderiam a uma das motivações primárias da mensagem profética bíblica que é a persuasão (FOHRER, 1961). Segundo Thomas W. Overholt (2003),[5] há uma dinâmica social no papel da *performance* do profeta, pois se espera um *feedback* da audiência a quem está sendo dirigida a mensagem. Os dispositivos comunicativos – tanto verbais como não verbais – teriam, portanto, o propósito de prender a atenção da audiência, e dessa forma permitir à mesma uma resposta apropriada.

Essa função persuasiva ou interativa das ações simbólicas é pertinente, por exemplo, à compreensão que os profetas Jeremias e Ezequiel tinham em relação à sua própria missão profética. Jeremias entendeu sua tarefa profética como incluindo chamados ao arrependimento, cujo objetivo era convencer os

---

[5] Em seu livro **Channels of prophecy**: The social dynamics of Prophetic Activity. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2003, Overholt dedica um capítulo inteiro à dinâmica social da atividade profética. Segundo ele, o *feedback* é parte integral da comunicação. Sua teoria se baseia no fato de a profecia ser um processo puramente social; no entanto, não é o intuito no presente trabalho discutir essa questão. Nossa pesquisa visa analisar textos proféticos com atos simbólicos intertextualmente em sua forma final, seguindo o método de "Interpretação Total" (*Total Interpretation)*, adotado por estudiosos como John Barton e Meir Weiss.

ouvintes a dedicar uma devoção contínua a Deus e uma mudança em suas presentes devoções e atitudes. Em Jeremias 25:3-7 lemos:[6]

מִן־שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה לְיֹאשִׁיָּהוּ בֶן־אָמוֹן מֶלֶךְ יְהוּדָה וְעַדּוּ הַיּוֹם הַזֶּה זֶה שָׁלֹשׁ וְעֶשְׂרִים שָׁנָה הָיָה דְבַר־יְהוָה
אֵלַי וָאֲדַבֵּר אֲלֵיכֶם אַשְׁכֵּים וְדַבֵּר וְלֹא שְׁמַעְתֶּם: וְשָׁלַח יְהוָה אֲלֵיכֶם אֶת־כָּל־עֲבָדָיו הַנְּבִיאִים הַשְׁכֵּם וְשָׁלֹחַ
וְלֹא שְׁמַעְתֶּם וְלֹא־הִטִּיתֶם אֶת־אָזְנְכֶם לִשְׁמֹעַ: לֵאמֹר שׁוּבוּ־נָא אִישׁ מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה וּמֵרֹעַ מַעַלְלֵיכֶם וּשְׁבוּ
עַל־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה לָכֶם וְלַאֲבוֹתֵיכֶם לְמִן־עוֹלָם וְעַד־עוֹלָם: וְאַל־תֵּלְכוּ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים
לְעָבְדָם וּלְהִשְׁתַּחֲוֹת לָהֶם וְלֹא־תַכְעִיסוּ אוֹתִי בְּמַעֲשֵׂה יְדֵיכֶם וְלֹא אָרַע לָכֶם: וְלֹא־שְׁמַעְתֶּם אֵלַי נְאֻם־יְהוָה
לְמַעַן הַכְעִסוּנִי בְּמַעֲשֵׂה יְדֵיכֶם לְרַע לָכֶם:

> Desde o décimo terceiro ano de Josias, filho de Amom, rei de Judá, até este dia, nesses vinte e três anos tem vindo a palavra do Senhor a mim, e eu tenho vos falado repetidamente, mas vós não escutastes. Ainda, o Senhor repetidamente vos enviou todos os seus servos, os profetas, mas vós não os escutastes, nem inclinastes os ouvidos para ouvir. Diziam: Convertei-vos cada um do vosso mau caminho e da maldade de vossas ações, e permanecereis sobre a terra que o Senhor vos deu e a vossos pais, desde os tempos antigos e para sempre. Não andais após outros deuses para servi-los e para adorá-los, nem me provoqueis a ira com as obras de vossas mãos, assim não trarei mal contra vocês. Ainda, vós não me escutastes, oráculo do Senhor, de modo que me provocastes a ira com as obras das vossas mãos, para trazer mal contra vós (*).[7]

Já Ezequiel compreendia que seu papel profético, como um "atalaia"[8], envolvia tarefas de aviso, advertência e admoestação. Em Ezequiel 3: 17-21 lemos:

בֶּן־אָדָם צֹפֶה נְתַתִּיךָ לְבֵית יִשְׂרָאֵל וְשָׁמַעְתָּ מִפִּי דָּבָר וְהִזְהַרְתָּ אוֹתָם מִמֶּנִּי: בְּאָמְרִי לָרָשָׁע מוֹת תָּמוּת וְלֹא
הִזְהַרְתּוֹ וְלֹא דִבַּרְתָּ לְהַזְהִיר רָשָׁע מִדַּרְכּוֹ הָרְשָׁעָה לְחַיֹּתוֹ הוּא רָשָׁע בַּעֲוֹנוֹ יָמוּת וְדָמוֹ מִיָּדְךָ אֲבַקֵּשׁ: וְאַתָּה

---

6 Outros exemplos: Jr 7:25-26; 35:15.

7 A tradução segue o texto de Craigie (1991, p. 362): *"From the thirteenth year of Josiah, the son of Amon, the king of Judah and unto this day, these twenty-three years the word of the LORD has come to me, and I have spoken to you repeatedly, but you have not listened. Yet the LORD has repeatedly sent to you all his servants the prophets, but you have not listened nor have you inclined your ears to listen. They have said, 'Pray turn each from his evil way and from your evil deeds and you will remain upon the land which the LORD gave to you and to your fathers from of old even unto eternity. Do not go after other gods to serve them or to worship them; you shall not provoke me to anger with the work of your hands so that I will not bring evil against you.' Yet you have not listened to me, an oracle of the LORD, "in order to provoke me to anger with the work of your hands to bring evil against you."*

(*) Todas as traduções para o português foram feitas pelo autor do trabalho, mas serão apresentadas, também em suas versões de origem no rodapé. As traduções do hebraico para o português, salvo indicação contrária, são do autor desse trabalho. As traduções da Bíblia Hebraica fornecidas pelos autores citados serão apresentadas nas notas de rodapé. Dicionários, léxicos e Bíblias consultadas estão na bibliografia do trabalho. Cf. Brown, Driver, Briggs, 1886; Clines (ed.), 2009; Holladay, 2010; Koehler e Baumgartner, 2001; Schökel, 1997.

8 Outros exemplos: Ez 3:17-21; 33:1-9.

כִּי־הִזְהַרְתָּ רָשָׁע וְלֹא־שָׁב מֵרִשְׁעוֹ וּמִדַּרְכּוֹ הָרְשָׁעָה הוּא בַּעֲוֹנוֹ יָמוּת וְאַתָּה אֶת־נַפְשְׁךָ הִצָּלְתָּ: וּבְשׁוּב צַדִּיק מִצִּדְקוֹ וְעָשָׂה עָוֶל וְנָתַתִּי מִכְשׁוֹל לְפָנָיו הוּא יָמוּת כִּי לֹא הִזְהַרְתּוֹ בְּחַטָּאתוֹ יָמוּת וְלֹא תִזָּכַרְנָ צִדְקֹתָו אֲשֶׁר עָשָׂה וְדָמוֹ מִיָּדְךָ אֲבַקֵּשׁ: וְאַתָּה כִּי הִזְהַרְתּוֹ צַדִּיק לְבִלְתִּי חֲטֹא צַדִּיק וְהוּא לֹא־חָטָא חָיוֹ יִחְיֶה כִּי נִזְהָר וְאַתָּה אֶת־נַפְשְׁךָ הִצָּלְתָּ:

> Humano, eu te dou como atalaia sobre a Casa de Israel. Quando ouvirdes uma mensagem dos meus lábios, os avisarás da minha parte. Quando eu disser a alguém que é perverso, 'Certamente, morrerás', e tu não o avisardes e nada disseres, dando ao perverso um aviso explícito do seu mau caminho para que viva, a iniquidade do perverso causará sua morte, mas o seu sangue da tua mão o requererei. Se, por outro lado, avisares o perverso, e ele falhar em abandonar sua maldade e o seu caminho perverso, sua iniquidade causará sua morte, mas tu salvaste tua vida. Também quando alguém que é justo se desviar da sua justiça e fizer maldade, e eu colocarei no seu caminho um obstáculo para causar sua queda: ele morrerá. Se você não o tiverdes avisado, seu pecado causará sua morte, e suas justiças que praticou não serão lembradas, mas o sangue da tua mão requererei. No entanto, se avisares o justo, para que, não peque, e ele não pecar, certamente, viverá, porque foi avisado; e tu salvaste a tua alma.[9]

A mensagem implícita nesses esses avisos era a de que os ouvintes deveriam prestar total atenção e acatar integralmente o que foi dito. Em outras palavras, serem persuadidos pela mensagem profética (FRIEBEL, 1999, p. 12).

A escassez de referências a comportamentos não verbais na literatura profética da Bíblia Hebraica torna difícil a tarefa de analisar as técnicas de comunicação dos profetas, apesar destas constituírem um fenômeno que se elucida considerando o foco teológico inerente ao discurso profético. A maior parte dos textos proféticos focaliza o conteúdo das mensagens e não "como" essas mensagens foram apresentadas. Essencialmente, a maioria dos livros proféticos da Bíblia Hebraica são "mensagem" (OVERHOLT, 2003, p. 19).

---

[9] A tradução segue o texto de Allen, Word Biblical Commentary: Ezekiel 1-19. Dallas, TX: Word Incorporated, 1998. Vol 28, p. 46:*"Human one, I appoint you lookout for the community of Israel. Whenever you hear a message from my lips, you are to caution them against me. When I tell someone who is wicked, 'You are doomed to die,' and you have not cautioned him, giving the wicked person an explicit caution against his wicked behavior in order that he may live, the wrongdoing of that wicked person will cause his death, but I will hold you responsible for his demise. If, on the other hand, you have cautioned the wicked person, but he has failed to give up his wickedness or any of his wicked behavior, his wrongdoing will cause his death, but you will have saved your life. Moreover, when someone who is virtuous gives up his virtue and does wrong, I will put in his path an obstacle that causes his downfall: he will die. If you have not cautioned him, his sin will cause his death and no cognizance will be taken of his virtuous deeds that he has done, but I will hold you responsible for his demise. If, on the other hand, you have cautioned the virtuous person that as a virtuous person he should not sin, and he stops sinning, he will certainly live, because he heeded the caution, while you will have saved your life."*

Apenas em alguns casos, os elementos não verbais da comunicação foram relatados, principalmente quando esses estão carregados de conteúdo. De acordo com Friebel (1999, p. 11), a maioria dos casos acontece no contexto das ações simbólicas dos profetas.

1.1 Ações simbólicas?

Ao discutir as ações simbólicas dos profetas, observa-se que não há uma palavra no hebraico bíblico que esteja restritamente relacionada às mesmas. Convencionou-se categorizar esse processo comunicativo como "simbolismo profético" (STACEY, 1990, p. 20).[10]

Na obra mencionada, – *Prophetic Drama of the Old Testament* –, Stacey (1999, p. 20) afirma que *"na língua inglesa, o termo mais comum para o fenômeno em discussão é 'simbolismo profético', talvez por ter sido o primeiro a ser utilizado".*[11] No entanto, apesar disso, há uma gama de diferentes nomenclaturas quanto aos gestos e movimentos executados pelos profetas da Bíblia Hebraica.[12]

---

[10] Rofé fala sobre "simbolismo profético em seu ensaio Prophetic Symbolism, *Old Testament Essays,* ed. D. C. Simpson, Londres 1927, pp. 1-17. Embora D. Buzy (*Les symboles de l'Ancien testament,* Paris, 1923) e A. Regnier ('*Le Réalisme dans les Symboles des Prophètes',* RB 32, 1923, pp. 383-408) já tenham usado '*symboles'.*

[11] *"The most common term in English for the phenomenon we are discussing is 'prophetic symbolism', perhaps because it was the first to be used."*

[12] Alguns usam "símbolo" como um adjetivo, por exemplo, Rofé (1997) e Greenberg (1983) escolhem a expressão "atos simbólicos" (*symbolic acts).* Já G. von Rad (1965), Lindblom (1962), Sweeney (2005), Petersen (2002) e Fohrer (1961) preferem "ações simbólicas" (*symbolic actions*). Amsler (apud Friebel, 1990, p. 22) utiliza o termo mais geral "atos proféticos" (*actes prophétique).* Overholt (2003) utiliza o termo sociológico "atos/ações de poder". Lang (*apud* Friebel, 1990, p. 22), embora ainda utilizando o termo "atos simbólicos", se refere às ações como "atos de demonstração" (*Demonstrationshandlugen*) e "teatro de rua" (*Strassentheater*). Guillaume (*apud* Friebel, 1990, p. 22) confunde a questão utilizando "ação simbólica" e "sinal atuado" de maneira intercambiável. Stacey (1990) utiliza "drama profético". O termo 'pantomima' também foi utilizado para descrever as ações proféticas (cf. Mathews e Benjamim 1993, pp. 215-216; Schökel 1988, p.113). Embora os termos 'pantomima' ou 'mima' possuam uma grande variedade de significados e que são de alguma forma, elusivos para definir, no uso mais técnico, de acordo com Bourquin e Rolfe (*apud* Friebel, 1999, p. 22), eles se referem a ações formais dentro do gênero do teatro ou dança, especialmente como usados no mundo antigo. Se o termo 'pantomima' é entendido nesse sentido técnico, os atos simbólicos dos profetas não são 'pantomima', sendo que não fazem parte de um drama formal, mas são, pelo contrário, parte de uma dinâmica de comunicação interpessoal que envolve gestos não verbais e movimentos de corpo.

Lindblom (1962, p. 170), já há muito reconhece que "nenhum desses termos corresponde precisamente com a exata significância das ações em questão".[13] Para ele (1962, p. 171), as ações simbólicas são como "símiles atuadas".[14]

Apesar da ausência de um termo específico relacionado ao contexto dos atos simbólicos, três palavras da Bíblia Hebraica merecem destaque, são elas: אוֹת (*'ôt*),[15] מוֹפֵת (*môpēt*) e מָשָׁל (*māšāl*).[16] Apesar de seu amplo sentido e ausência de conexão direta com textos proféticos, esses termos são dignos de atenção uma vez que se enquadram na terminologia bíblica para designar sinais (STACEY, 1990, p. 14).

O primeiro (אוֹת-*'ôt*), termo genérico para "sinal" (ARCHER, 2008, p. 27), envolve a plena variação do termo no português. Inclusive, na Septuaginta (LXX), אוֹת (*'ôt*) é traduzido por σημειον (*sēmeion*), que em português significa "sinal" (KOEHLER et al., 1999). De maneira geral, אוֹת (*'ôt*) tem o sentido de uma entidade de grande significado, mas não apreensível imediatamente (STACEY, 1990, pp. 14-17).

Quanto aos empregos de אוֹת (*'ôt*), o termo ocorre pela primeira vez em Gênesis 1:14 relacionado aos luminares como "sinais" para distinguir as estações.[17] Às vezes o termo significa "indício" (ARCHER et al., 2008, p. 28). Por exemplo, em Nm 7:10, a vara de Arão deveria ser um "sinal para os rebeldes". Essa ideia também aparece quanto às pedras do Jordão[18], às lâminas de cobertura do altar[19] e à coluna no Egito.[20]

A maioria das 80 ocorrências do termo está ligada às narrativas dos eventos anteriores ao êxodo, e a referências às pragas e prodígios.[21] Nestes

---

[13] *"None of these terms corresponds precisely to the exact significance of the actions in question."*

[14] *"acted similes."*

[15] Todas as transliterações contidas no trabalho seguirão o padrão acadêmico adotado pela *Society of Biblical Literature* (SBL), exposto no *The SBL Handbook of Style*. (Collins et al, 2014, p. 56-58)

[16] Na Bíblia Hebraica, אוֹת (*'ôt*) aparece oitenta vezes; מוֹפֵת (*môpēt*) trinta e seis vezes, praticamente a metade delas envolvendo alguma ligação com אוֹת (*'ôt*); e מָשָׁל (*māšāl*) aparece como sujeito trinta e nove vezes.

[17] Em Jr 10:2 há um sentido semelhante.

[18] Js 4:6.

[19] Nm 16:38.

[20] Is 19:19-20.

[21] Ex 8:23; 10:1; Nm 14:22; Dt 6:22;7:19; 11:3; 26:8; 29:2; 34:11; Jr 32:20; Sl 78:43; 105:27; 135:9; Ne 9:10.

casos, uma palavra complementar מוֹפֵת (*môpēt*) aparece frequentemente.[22] No contexto das pragas que recaem sobre os egípcios, אוֹת (*'ôt*) tem o sentido de "sinal miraculoso".

O termo também aparece em Gênesis 9:12, 13 e 17, com relação ao arco-íris descrito após o relato dilúvio como um sinal da aliança (ARCHER, 2008, p. 27). A ideia de um sinal de aliança também aparece relacionada com o tema da circuncisão,[23] e do sábado.[24] No contexto da aliança, o termo implica que, em um único evento, ou mesmo em um único sinal, dá-se a fusão do tempo presente e passado, ou presente e futuro. Segundo David Stacey (1990, p. 14):

> Essa noção também se aplica em relação à história. As atividades de Yahweh na história são algo que todo israelita, incluindo aqueles que vivem em tempos de apostasia e desastre, devem experimentar ao máximo. Há referência a um sinal nas mãos (descrito como um אוֹת), e um memorial entre os olhos lembrado o evento do êxodo, no relato da festa dos pães ázimos, embora não seja exatamente claro o que as palavras significam (Ex. 13:9).[25]

Mesmo sem referências suficientes para compreender o significado total desses sinais, pode-se apreender que tinham o propósito de recordar o passado e fazê-lo presente. O sinal aparentemente funciona como um זִכָּרוֹן (*zikārôn* - "memorial").[26]

Mas, além de cumprir com essa função, eventos futuros também podem ser experimentados através de sinais, como é o caso de 1 Sm 2:34 e Jr 44:29. (STACEY, 1990, p. 15). Em 1 Sm 2:34 lemos:

וְזֶה־לְּךָ הָאוֹת אֲשֶׁר יָבֹא אֶל־שְׁנֵי בָנֶיךָ אֶל־חָפְנִי וּפִינְחָס בְּיוֹם אֶחָד יָמוּתוּ שְׁנֵיהֶם

---

22 Êx 7:3; Dt 4:34; 6:22; 7:19; 26:8; Ne 9:10; Is 20:3; *et al*.

23 Gn 17:11.

24 Êx 31:13,17; Ez 20:12.

25 "*This notion also applies in relation to history. Yahweh's activity in history is something every Israelite, including those who live in times of apostasy and disaster, must savour to the full. There is a reference to a sign upon the hands (described as* אוֹת*) and a memorial between the eyes recalling the exodus event, in the account of the festival of the unleavened bread, though it is not clear exactly what the words mean (Ex 13:9)".*

26 Js 4:6.

> E isto será para ti por sinal: o que acontecerá a teus dois filhos, a Hofni e a Fineias: ambos morrerão no mesmo dia.[27]

Ademais, o termo também ocorre com o sentido de prova,[28] e de validação de palavras.[29] Especificamente ligado aos profetas, em Deuteronômio 13:2-4 temos:

> כִּי־יָקוּם בְּקִרְבְּךָ נָבִיא אוֹ חֹלֵם חֲלוֹם וְנָתַן אֵלֶיךָ אוֹת אוֹ מוֹפֵת: וּבָא הָאוֹת וְהַמּוֹפֵת אֲשֶׁר־דִּבֶּר אֵלֶיךָ לֵאמֹר נֵלְכָה אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא־יְדַעְתָּם וְנָעָבְדֵם: לֹא תִשְׁמַע אֶל־דִּבְרֵי הַנָּבִיא הַהוּא אוֹ אֶל־חוֹלֵם הַחֲלוֹם הַהֻוא כִּי מְנַסֶּה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֶתְכֶם לָדַעַת הֲיִשְׁכֶם אֹהֲבִים אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם בְּכָל־לְבַבְכֶם וּבְכָל־נַפְשְׁכֶם:

> Se aparecer no meio de ti profeta ou sonhado e te anunciar um sinal ou prodígio, dizendo: Vamos após outros deuses, que não conheceste, e sirvamo-los, mesmo se o sinal ou prodígio que ele disse se tornar realidade, não ouvirás as palavras desse profeta ou sonhador. Porque o Senhor, vosso Deus, está vos provando, para saber se amais o Senhor, vosso Deus, de todo o vosso coração e de toda a vossa alma.[30]

Apesar de afirmar que o profeta era capaz de realizar sinais, o autor do Deuteronômio enfatiza que o "sinal" apresentado pelo profeta ou sonhador não é garantia de legitimidade divina. Aqui, está implícito o sentido de "prova".[31] Como também no texto de Jz 6:17 no qual Gideão, visitado por um anjo, pede-lhe um sinal que comprove a sua identidade divina:

> וַיֹּאמֶר אֵלָיו אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְעָשִׂיתָ לִּי אוֹת שָׁאַתָּה מְדַבֵּר עִמִּי:

> Ele respondeu a Ele: Se, agora achei favor diante dos teus olhos, dá-me um sinal de que és Tu, que me falas.[32]

---

[27] A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p. 566: "*And this shall be a sign for you: The fate of your two sons Hophni and Phinehas – they shall both die on the same day".*

[28] Dt 13:2; Jz 6:17.

[29] Js 2:12; Is 7:10-17; 2 Rs 20:8-11.

[30] A tradução segue o texto de Tigay (1996, pp. 129-130): *"If there appears among you a prophet or a dream-diviner and he gives you a sign or a portent, saying, 'Let us follow and worship another god' – whom you have not experienced – even if the sign or portent that he named to you comes true, do not heed the words of that prophet or that dream-diviner. For the Lord your God is testing you to see whether you really love the Lord your God with all your heart and soul."*

[31] Outros textos que trazem o termo ligado ao sentido de "prova": Jz 6:17; Js 2:12; Is 7:10-17; 2Rs 20:8-11.

[32] A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p. 524: "*And he said to Him, 'If I have gained Your favor, give me a sight that is You who are speaking to me."*

A despeito da grande quantidade de aparições, há poucos casos em que o termo aparece relacionado explicitamente com as ações simbólicas.[33] Por exemplo, em Ezequiel 4:3, com referência ao cerco simbólico de Jerusalém:

וְאַתָּה קַח־לְךָ מַחֲבַת בַּרְזֶל וְנָתַתָּה אוֹתָהּ קִיר בַּרְזֶל בֵּינְךָ וּבֵין הָעִיר וַהֲכִינוֹתָהּ אֶת־פָּנֶיךָ אֵלֶיהָ וְהָיְתָה בַמָּצוֹר וְצַרְתָּ עָלֶיהָ אוֹת הִיא לְבֵית יִשְׂרָאֵל׃

> Tu, toma uma assadeira de ferro e use-a por muro de ferro entre ti e a cidade. Dirige o rosto para ela; considere-a como em estado de cerco, sitiando-a. Isto deve ser um sinal para a Casa de Israel.[34]

Aqui, a ação simbólica do cerco de Jerusalém é caracterizada como "sinal" (אוֹת-*ʾôt*).

Em dois textos de Isaías (8:18; 20:1-5), além do termo ser empregado com referência a atos simbólicos, מוֹפֵת (*môpēt*) também o é.

Em Isaías 8: 18 está escrito:

הִנֵּה אָנֹכִי וְהַיְלָדִים אֲשֶׁר נָתַן־לִי יְהוָה לְאוֹתוֹת וּלְמוֹפְתִים בְּיִשְׂרָאֵל מֵעִם יְהוָה צְבָאוֹת הַשֹּׁכֵן בְּהַר צִיּוֹן׃

> Veja, eu e as crianças que YHWH me deu para sinais e maravilhas em Israel da parte de YHWH dos Exércitos, que habita no Monte Sião.[35]

Neste caso, o profeta e seus filhos aparecem "para sinais" (לְאוֹתוֹת – *lə ̇ôtôt*) "e para maravilhas" (וּלְמוֹפְתִים - *ûləmôpətîm*) (BLENKINSOPP, 2000, p. 244). Tal qual o texto supracitado, Isaías 20:3 faz uso dos dois termos em referência a um ato simbólico. No segundo texto, que trata da situação em que Isaías caminha durante o curso de três anos "despido e descalço" é dito:

וַיֹּאמֶר יְהוָה כַּאֲשֶׁר הָלַךְ עַבְדִּי יְשַׁעְיָהוּ עָרוֹם וְיָחֵף שָׁלֹשׁ שָׁנִים אוֹת וּמוֹפֵת עַל־מִצְרַיִם וְעַל־כּוּשׁ׃

---

[33] Is 7:3; 8:1-4; 8:18; 20:1-5; Ez 4:1-3.

[34] A tradução segue o texto de Greenberg, 1983, p. 98: *"You, take an iron griddle and set it as an iron wall between you and the city. Direct your face toward it; let it be under siege with you besieging it. It is a sign for the house of Israel."*

[35] A tradução segue o texto de Watts, 2005, p. 159: "*Behold, I and the children that YHWH has given to me (became) signs and symbols in Israel from YHWH of Hosts who dwells in Mount Zion*."

> E disse o Senhor, "Isto é um sinal e um prodígio para Egito e Núbia. Do mesmo modo que meu servo Isaías andou despido e descalço por três anos".[36]

Esse segundo termo מוֹפֵת (*môpēt*) é comumente traduzido por "maravilha", "milagre", "sinal", "feito". Na LXX é traduzido por τερας (*teras*), que em português significa "prodígio" (KOEHLER et al. 1999). Quase sempre o termo aparece em correspondência a אוֹת (*'ôt*), que também tem o sentido de "sinal", "símbolo".[37]

As primeiras ocorrências de מוֹפֵת (*môpēt*) aparecem no livro de Êxodo.[38] Nesses versículos o termo se refere à vara de Moisés que se transformou em serpente, e também às dez pragas do Egito. No Deuteronômio, o termo aparece sempre ligado a situações miraculosas associadas às peregrinações do povo de Israel ao sair do Egito (por exemplo, os episódios da água, do maná, das codornizes e da coluna de fogo), de acordo com Archer (2008, p. 112).

O termo é comumente empregado para descrever milagres relacionados a pessoas ou eventos. Em 1 Rs 13:1-10 lemos a história de um homem de Deus que apresentou um oráculo contra o altar de Jeroboão em Betel. Esse homem faz um sinal מוֹפֵת (*môpēt*) de que o altar se fenderia e suas cinzas seriam derramadas.

Ainda de acordo com Archer (2008, p. 112), outros milagres descritos são: a recuperação de Ezequias de uma enfermidade mortal (2 Cr 32:24,31) e a restauração do discurso de Ezequiel (Ez 24:24,27). Tal qual o termo antecedente, este aparece em Dt 13:2, Is 8:18 e em 20:1-5.

Além dos textos anteriores, merece atenção especial a passagem de Ez 12:6 e 11. Aqui o profeta Ezequiel realiza um ato simbólico ao preparar sua bagagem para o exílio e sair por uma brecha na parede encenando o que aconteceria no cativeiro. Em Ezequiel 12:6 está escrito:

---

[36] A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p.822: *"And now the Lord said, 'It is a sign and portent for Egypt and Nubia. Just as my servant Isaiah has gone naked and berfoot for three years'".*

[37] Ex 7:4; Dt 4:34; 6:22; 7:19; 13:1; 26:8; 28:46; 29:2; 34:11; Ne 9:10; Sl 135:9; Is 8:18; 20:3; Jr 32:20 *et al*.

[38] Ex 4:21; 7:3,9; 11:9,10.

לְעֵינֵיהֶם עַל־כָּתֵף תִּשָּׂא בָּעֲלָטָה תוֹצִיא פָּנֶיךָ תְכַסֶּה וְלֹא תִרְאֶה אֶת־הָאָרֶץ כִּי־מוֹפֵת נְתַתִּיךָ לְבֵית יִשְׂרָאֵל׃

> À vista deles, leve isso nos seus ombros. Leve isso às escuras, e cubra o seu rosto para que não veja a terra. Porque por sinal lhe pus para a Casa de Israel.[39]

Neste lugar, o texto parece dizer que o profeta Ezequiel seria um sinal para a Casa de Israel. Esta ideia fica mais clara no versículo 11 do mesmo capítulo onde é dito:

אֱמֹר אֲנִי מוֹפֶתְכֶם כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי כֵּן יֵעָשֶׂה לָהֶם בַּגּוֹלָה בַּשִּׁבִי יֵלֵכוּ׃

> Diga: Eu sou o vosso prodígio. Como eu fiz, assim se lhes fará. Eles irão para o exílio, para o cativeiro.[40]

O profeta funcionaria, então, como sinal,[41] da mesma forma que em Dt 28:46 Israel, como nação, se tornaria sinal ou maravilha (ARCHER et al., 2008, p. 112). Em Dt 28:46 temos:

וְהָיוּ בְךָ לְאוֹת וּלְמוֹפֵת וּבְזַרְעֲךָ עַד־עוֹלָם׃

> Eles servirão como sinal e como prodígio contra ti e tua descendência para sempre.[42]

Observamos que neste texto, Israel é tanto אוֹת (*'ôt*) como מֹפֵת (*môpēt*).

A maioria dos atos simbólicos não é descrita nem como אוֹת (*'ôt*) nem como מוֹפֵת (*môpēt*). Todavia, como afirma Stacey (1990, p. 18), pode-se traçar alguns paralelos entre os significados dos dois termos e os atos simbólicos.

Em primeiro lugar, embora o uso primário dos termos esteja relacionado ao contexto do êxodo, os mesmos parecem fazer parte também de um campo de atuação profética como descrito em Dt 13:2 (cf. Sl 74:9). Em segundo lugar,

---

[39] A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p. 1062: "*before their eyes, carry it on your shoulder. Take it out in the dark, and cover your face that you may not see the land; for I make you a portent to the House of Israel."*

[40] A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p. 1063: *"Say: 'I am a portent for you: As I have done, so shall it be done to them; they shall go into exile, into captivity."*

[41] Em Sl 71:7 o salmista aparece como um sinal; e em Zc 3:8 o sumo sacerdote e seus companheiros também aparecem como "homens de sinal".

[42] A tradução segue o texto de Tigay (1996, p. 268): *"They shall serve as signs and proofs against ou and your offspring for all time."*

tanto os atos proféticos como os sinais e maravilhas revelam uma similaridade em seu caráter indefinido. Não há um procedimento claro em nenhum dos dois casos. Atos artificiais e incidentes naturais que recebem significado pela interpretação ocorrem em ambas as categorias.

Os dois, na maioria dos casos, envolvem pessoas dotadas de um dom especial tanto para atuar como para explicar. Ambos são normalmente acompanhados por palavras. Ambos incluem alguns exemplos que são momentâneos e outros que são de longa duração ou permanente. A existência de uma audiência aparece em ambos os casos e sua função não é constante em qualquer um deles. Ambos envolvem objetos, mas nem sempre.

Em terceiro lugar, nota-se certa similaridade na estrutura de pensamento. Em ambos os casos há dois fatores: uma realidade velada e um indicador disso. Nas duas situações, a relação entre os dois depende da concepção de uma única realidade que apresente duas formas: uma forma oculta, e outra revelada. Esse conceito, que será desdobrado mais à frente, se harmoniza com a ideia de Marc Girard (2005, p. 45) de que o símbolo representa uma única realidade dividida em duas partes: o simbolizante (o observável) e o simbolizado (o além do observável). Logo, indicadores exibem uma parte do que significam. E por fim, em nenhum dos casos é o homem de Deus o iniciador, ele é simplesmente aquele a quem a realidade oculta é revelada.

O último termo é מָשָׁל (*māšāl*), normalmente traduzido por “provérbio”, “parábola”, “alegoria”, “adágio” (ARCHER, 2008, p. 889). Na LXX é traduzido por παραβολη (*parabolē*), que em português significa “parábola” (STACEY, 1990, p. 14).

No entanto, traduzir מָשָׁל (*māšāl*) unicamente como “parábola” empobrece a amplitude de seu campo semântico. O termo, por exemplo, pode referir-se a uma pessoa[43] ou a um grupo de pessoas.[44] Em outras passagens, o sentido é de “motivo de zombaria”.[45] Aqui, a ideia primordial é a de que determinada pessoa ou povo se torne um exemplo público, uma ilustração para seus contemporâneos (KOEHLER et al., 1999).

---

[43] Saul, 1 Sm 10:12; Jó, Jó 17:6.
[44] Israel, Salmo 44:15.
[45] Salmos 44:14 [15]; 69:11 [12]; Jr 24:9; Ez 14:8; Dt 28:37; 1 Rs 9:7; 2 Cr 7:20; Jó 17:6.

Assim, a palavra pode apresentar um exemplo concreto de uma verdade universal. Dt 28:37 contém a afirmação de que Israel seria מָשָׁל (*māšāl*) para os povos a sua volta. A verdade universal é que uma, vez que a aliança fosse quebrada, o Deus justo enviaria as maldições cabíveis. Em Ezequiel 14:8, nota-se que *māšāl* possui um caráter similar a אוֹת (*'ôt*); neste caso, ambas significam uma prova visível da natureza da cólera divina. No texto lemos:

וְנָתַתִּי פָנַי בָּאִישׁ הַהוּא וַהֲשִׂמֹתִיהוּ לְאוֹת וְלִמְשָׁלִים וְהִכְרַתִּיו מִתּוֹךְ עַמִּי וִידַעְתֶּם כִּי־אֲנִי יְהוָה׃

> Voltarei o rosto contra tal homem, e o farei sinal e provérbios, e o eliminarei do meio do meu povo, e sabereis que eu sou YHWH.[46]

Nota-se que מָשָׁל (*māšāl*) funciona como uma símile ou metáfora, representando uma realidade através de outra. Em Ezequiel 24, ao se falar sobre a panela, observamos que o que ocorre a um, também acontece com o outro.[47]

Após essa explanação sobre alguns termos da Bíblia Hebraica que expressam a ideia de "sinal", devemos nos lembrar de que antes de escolher uma expressão que melhor traduza a realidade dos gestos não verbais dos profetas, ainda devemos definir alguns pontos nevrálgicos para a continuidade da presente discussão, como por exemplo, o símbolo, o ato e a ação.

1.1.1 O símbolo

Um ato com a simples intenção de anunciar que a cidade cairia, poderia ser chamado de sinal. No entanto, um ato com a intenção de provocar a mesma angústia, o mesmo horror chocante do próprio desastre é mais do que um simples sinal (STACEY, 1990, p. 20).

Em Isaías 20:3-4, é dito que o profeta andou "despido e descalço":

---

[46] A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p. 1066: *"I will set My face against that man and make him a sign and a byword, and I will cut him off from the midst of My people. Then you shall know that I am the Lord".*

[47] Cf. Johnson (1962, p. 40), por causa do uso do termo neste texto, ele é o mais apropriado para se utilizar ao falar de um ato simbólico.

וַיֹּאמֶר יְהוָה כַּאֲשֶׁר הָלַךְ עַבְדִּי יְשַׁעְיָהוּ עָרוֹם וְיָחֵף שָׁלֹשׁ שָׁנִים אוֹת וּמוֹפֵת עַל־מִצְרַיִם וְעַל־כּוּשׁ: כֵּן יְנַהֲג מֶלֶךְ־אַשּׁוּר אֶת־שְׁבִי מִצְרַיִם וְאֶת־גָּלוּת כּוּשׁ נְעָרִים וּזְקֵנִים עָרוֹם וְיָחֵף וַחֲשׂוּפֵי שֵׁת עֶרְוַת מִצְרָיִם:

> E agora o Senhor disse, Isto é um sinal e um prodígio para Egito e Núbia. Do mesmo modo que meu servo Isaías andou despido e descalço por três anos, assim o rei da Assíria levará os presos do Egito e os exilados de Núbia, tanto moços como velhos, despidos e descalços e com as nádegas descobertas, para vergonha do Egito.[48]

Independente de estar completamente nu (עָרוֹם-*ʿārôm*)[49] ou não, podemos notar claramente que uma condição completamente vergonhosa é indicada (VIGBERG, 1992, pp. 96-98). As vestes implicam dignidade e estar sem roupa é sinônimo de humilhação. Isaías, ao tirar sua roupa e seus sapatos, intencionalmente cria uma dimensão de choque e horror (WATTS, 2005, p. 322).

Outro exemplo é o de Ezequiel 4:4-8, onde é dito:

וְאַתָּה שְׁכַב עַל־צִדְּךָ הַשְּׂמֹאלִי וְשַׂמְתָּ אֶת־עֲוֹן בֵּית־יִשְׂרָאֵל עָלָיו מִסְפַּר הַיָּמִים אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו תִּשָּׂא אֶת־עֲוֹנָם: וַאֲנִי נָתַתִּי לְךָ אֶת־שְׁנֵי עֲוֹנָם לְמִסְפַּר יָמִים שְׁלֹשׁ־מֵאוֹת וְתִשְׁעִים יוֹם וְנָשָׂאתָ עֲוֹן בֵּית־יִשְׂרָאֵל: וְכִלִּיתָ אֶת־אֵלֶּה וְשָׁכַבְתָּ עַל־צִדְּךָ הַיְמִנִי שֵׁנִית וְנָשָׂאתָ אֶת־עֲוֹן בֵּית־יְהוּדָה אַרְבָּעִים יוֹם יוֹם לַשָּׁנָה יוֹם לַשָּׁנָה נְתַתִּיו לָךְ: וְאֶל־מְצוֹר יְרוּשָׁלִַם תָּכִין פָּנֶיךָ וּזְרֹעֲךָ חְשׂוּפָה וְנִבֵּאתָ עָלֶיהָ: וְהִנֵּה נָתַתִּי עָלֶיךָ עֲבוֹתִים וְלֹא־תֵהָפֵךְ מִצִּדְּךָ אֶל־צִדֶּךָ עַד־כַּלּוֹתְךָ יְמֵי מְצוּרֶךָ:

> Então, deita-te sobre o teu lado esquerdo e põe a iniquidade da casa de Israel sobre ele; conforme o número dos dias que te deitares sobre ele, levarás sobre ti a iniquidade dela. Porque eu te imponho trezentos e noventa dias, correspondendo ao número de anos da iniquidade deles; e tu deverás carregar a iniquidade da casa de Israel. Quando tiveres cumprido esses dias, deitar-te-ás outros quarenta dias sobre o teu lado direito e levarás sobre ti a iniquidade da casa de Judá. Eu te imponho um dia por cada ano. Voltarás, pois, o rosto para o cerco de Jerusalém, com o teu braço descoberto, e profetizarás contra ela. Eis que te prenderei com cordas; assim não te voltarás de um lado para o outro, até que cumpras os dias do teu cerco.[50]

---

48 A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p.822: *"And now the Lord said, 'It is a sign and portent for Egypt and Nubia. Just as my servant Isaiah has gone naked and berfoot for three years, so shall the king of Assyria drive off the captives of Egypt and the exiles of Nubia, young and old, naked and barefoot and with bared buttocks – to the shame of Egypt.'"*

49 Esse argumento se baseia no verso 4 que diz que os exilados sairiam com as nádegas descobertas (וַחֲשׂוּפֵי שֵׁת– *waḥăśûpay šēt*).

50 A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p. 1051: *"Then lie on your left side, and let it bear the punishment of the House of Israel; for as many days as you lie on it you*

Nos exemplos supracitados, os profetas não estão simplesmente repassando alguma informação. Eles estão provocando, sob a instrução divina, a mesma inquietação, medo e remorso que as ações divinas futuras criariam quando de fato acontecessem. No entendimento básico dos termos, símbolos possuem uma característica interna de compelir e constranger, algo que falta ao sinal. Os símbolos comunicam através dos sentidos do inconsciente e sua reação é profunda, não inteiramente racional nem inteiramente volitiva. Sinais muitas vezes são triviais, comunicando simplesmente com a inteligência consciente e requerendo uma simples resposta superficial (STACEY, 1990, p. 21).

Um sinal é o necessário para fazer com que uma pessoa fique na fila correta numa estação de metrô, mas algo a mais é necessário para fazer com que ela deixe sua casa e se aliste ao exército. Se responsáveis pelo metrô têm de ser competentes com sinais, uma pessoa que trabalha recrutando jovens deve entender de símbolos. Assim, aparentemente o termo "símbolo" parece ser o mais propício para a situação (STACEY, 1990, p. 21).

David Stacey, um dos estudiosos que mais discute as nomenclaturas e definições para os gestos não verbais dos profetas, apresenta alguns argumentos contra o uso do termo "símbolo". Para ele, antes de tudo, há uma enorme diversidade de significados dessa palavra em várias áreas diferentes. Afirma ainda que para discutir ações proféticas no contexto bíblico é necessário um termo sem preconceito, e 'símbolo' não é um deles. E que, uma vez que os símbolos são essencialmente multivocais, posto que apelam à imaginação, não há como se compreender completamente o que é um símbolo (STACEY, 1990, p. 21).

A proposta de Stacey é rejeitar tanto "símbolo" como "sinal" como termo padrão para a ação profética e optar por "drama".[51] No entanto, aparentemente,

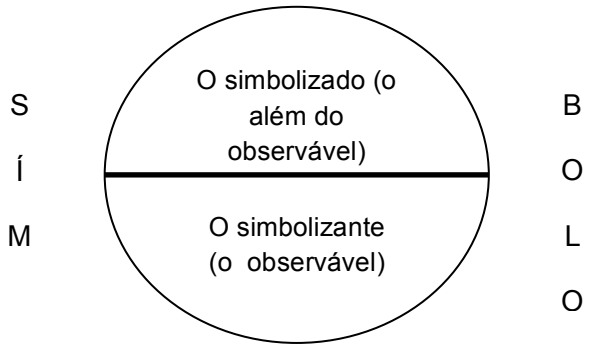
---

shall bear the punishment. For I impose upon you three hundred and ninety years, corresponding to the number of the years of the punishment; and so you shall bear the punishment for the House of Israel. When you have completed these, you shall lie another forty days on your right side, and bear the punishment of the House of Judah. I impose on you one day for each year. Then, with bared arm, set your face toward besieged Jerusalem and prophesy against it. Now I put cords upon you, so that you cannot turn from side to side until you complete your days of siege".

[51] O "drama" aqui proposto tem um sentido diferente do de House em *Zephaniah: A Prophetic Drama* (1988). House aborda o relato literário de gênero: "drama".

“drama” parece ter uma definição mais confusa do que símbolo quando se trata dos atos simbólicos dos profetas (BODA; McCONVILLE, 2012, p. 711).

De acordo com Marc Girard (2005, p. 45) em *Os Símbolos na Bíblia*, “o símbolo permite intuir o inobservável a partir do observável”. Girard (2005, p. 45) propõe um diagrama esquemático que ilustra os quatro dados mais importantes na noção de símbolo:



São estes os pontos: (1) o símbolo corresponde a uma só realidade total (representada pelo círculo). Segundo Girard (2005, p.46):

> O fogo de um fósforo, por exemplo, não é outra coisa senão a vida divina, à qual ele remete. A realidade do fogo, em sua totalidade, compreende, inclui, engloba o fogo material e o outro fogo (mais-que-material);

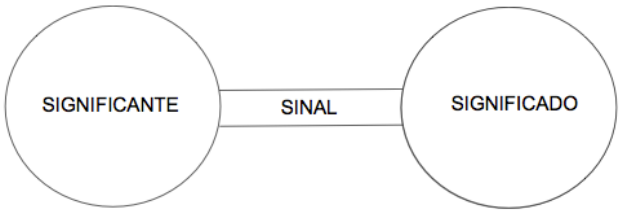
Ato contínuo segundo o entendimento do autor em comento, (2) o símbolo resulta da conjunção de um simbolizante observável e de um simbolizado inobservável. Isto é, ele “põe junto”, unifica, concilia. Utilizando o exemplo de Girard em relação ao fogo, concluímos que o fogo acessível à nossa experiência direta é a metade do símbolo (o “simbolizante”); (3) o processo de simbolização é unidirecional.

O movimento ocorre de baixo para cima (simbolizante – simbolizado). Tudo parte do observável para a o inobservável; e (4) *“*a dualidade, inerente a todo símbolo, diz respeito não às realidades (existe apenas um processo), mas aos níveis de realidade*”* (GIRARD, 2005, p. 46). Esses dois níveis (o observável e o além do observável) formam o símbolo.

Assim:

> quando definimos símbolo, devemos, portanto, falar não de uma alteridade de coisas reais, mas de uma alteridade de níveis do real total. Essa nuança é capital. Do contrário, começam imediatamente a desordem no vocabulário e os perigos de desvio. (GIRARD, 2005, p. 46).

Sinal e símbolo são termos comumente distinguidos por alguns autores.[52] Em comparação com o diagrama do símbolo, Girard apresenta um esquema que ilustra a função essencial do sinal (GIRARD, 2005, p. 46):



O sinal, diferente do símbolo, liga duas coisas, duas realidades. No entanto, não há mudança de níveis: "as duas realidades pertencem ao mundo de baixo, são objeto de observação e de experiências diretas" (GIRARD, 2005, p. 47). Por exemplo, "uma nuvem de fumaça que se eleva (o significante) me faz advinhar que embaixo há fogo (o significado). Vejo a fumaça, não vejo fogo" (GIRARD, 2005, p. 47). O sinal une a fumaça ao fogo segundo a minha experiência. Fumaça e fogo são realidades do mesmo nível, perceptíveis pelos sentidos externos.

Quanto ao símbolo, a nuvem de fumaça (o simbolizante) não lembra uma realidade diferente de si mesma, mas sua própria realidade transportada para outro nível (o simbolizado: a presença divina misteriosa). O símbolo é caracterizado por uma alteridade de níveis de ser.

Assim, vemos que: (1) espera-se que os símbolos participem diretamente do que representam, vale dizer, o ato profético e a realidade a qual ele se relaciona devem participar um do outro. Isso, apesar de refletirem níveis diferentes; (2) o simbolismo vai além de um mero sinal, pois, por meio das ações do profeta, pretende-se fomentar a mesma agonia e desespero que o

---

[52] Cf. Alleau, *La science des symbols,* Payot, Paris, 1977, pp. 45-59; Biezais, loc. Cit., p. xxiii; Chauvet, *Du symbolique au symbole*, pp 37-47 e 61; Durand, op. cit., pp. 5-6 e 15; Malrieu, op. cit., pp. 127-130; Ortigues, op. cit., pp. 43 e 61-67 (apud Girard, 2005, pp. 46, 75).

futuro reserva; (3) símbolos possuem um poder convincente interno, que os sinais não possuem; e, (4) símbolos comunicam com o inconsciente através dos sentidos.

Aparentemente, o conceito de símbolo é o que mais se aproxima da realidade dos atos simbólicos dos profetas. Todavia, respeitando a opção adotada por cada autor, utilizaremos os termos sinal, drama e símbolo intercambiavelmente.

1.1.2 Ato ou ação

Até este ponto têm sido empregados indistintamente os termos ato e ação para designar as performances simbólicas dos profetas da Bíblia Hebraica. No entanto, cabe aqui uma tentativa de diferenciação entre os dois, mesmo que, em vários momentos, os termos se transponham. Neste contexto, a chave para a distinção dos termos repousa principalmente na sua afinidade com as performances simbólicas.

Muitas coisas podem ser chamadas de ato ou ação. No entanto, segundo Ware (1973, p. 406), enquanto ações podem ser realizadas por humanos ou algo não humano, atos comumente só podem ser realizados por humanos. Em seu artigo *Acts and Action*, ele afirma:

> Mantenho que a condição necessária para que algo seja um ato é que o agente seja uma pessoa, porque falamos de atos unicamente onde intenções podem ser eficazes.[53] (WARE, 1973, p. 406).

Dizer que há um ato só faz sentido ao se falar do agente que o realizou. Existem atos humanos, mas não atos de animais. O que é especial sobre os atos realizados por seres humanos é a possibilidade de intenção. Atos são feitos pessoais que podem ser realizados mediante uma decisão (WARE, 1973, pp. 406-407).

---

[53] "*I maintain that a necessary condition for something being an act is that the agent be a person, because we speak of acts only where intentions could be efficacious.*"

Já quando discutimos a ação, o foco repousa, acima de tudo, na alteração espacial. Normalmente, ações envolvem algum tipo de mudança física e são especificadas por algum verbo que explicite a ideia de uma atividade sendo realizada (RAYFIELDS, v.2, n. 2, 1968, pp. 131-145). Já os atos requerem agentes pessoais, somando-se o fato de que trazem em si a imagem de algo realizado.

Quando se fala para um detetive seguir cada ação de uma pessoa, não significa que ele deva seguir todos os seus atos. Os atos pertencem à mesma classe dos fatos. Quando queremos louvar ou culpar alguém por algum ocorrido, nos preocupamos com feitos e não com movimentos. De acordo com Ware, existem atos de bondade, mas não existem ações de bondade. Os atos estão ligados a um agente em específico (WARE, 1973, p. 409).

Dos estudiosos que mais tratam sobre as ações simbólicas, Fohrer (1968) e Stacey (1990) optam por "ação", sem oferecer qualquer explicação. Já, Friebel (1999) e Vigberg (2014) preferem "ato". Vigberg é o único que comenta sua preferência.

Em 1992, Vigberg (1992, p.9) compara "ato" com os termos "gesto" e "ritual", mas nada é dito sobre "ação". No mesmo lugar, ele afirma que o motivo das escolhas tenha sido a neutralidade de "ato".

Todavia, em 2014, Vigberg (2014, pp. 26-27) avança um pouco mais afirmando que usa "ato" em um sentido amplo, principalmente em relação ao indivíduo que, consciente de suas ações, realiza intencionalmente algum tipo de mudança física no espaço. Vigberg (2014) afirma saber que a ação simbólica não se restringe a uma mudança física no espaço, e que com a companhia do termo "símbolo", "ato" ganha amplitude maior.[54]

Ao estudar a Bíblia Hebraica, os gestos e ações realizadas pelos profetas são normalmente denominados "ações simbólicas" (FRIEBEL, 1999, p. 12). Apesar desses dois termos se sobreporem em algumas situações, no que tange às performances simbólicas, empregaremos a expressão "ações simbólicas". Todavia, essa expressão poderá aparecer entremeada com a que determinado estudioso adotar.

---

[54] Cabe aqui pontuar que Vigberg (2014), opta por *"prophetic symbolic acts"* ("atos simbólicos proféticos") não querendo afirmar que os atos simbólicos possuem capacidade inerente de realizar determinada ação. Neste trabalho, ao se usar "atos simbólicos proféticos" pressupõe-se o mesmo raciocínio de Vigberg.

Essas ações simbólicas, conforme desdobraremos mais adiante, constituíam encenações realizadas pelos profetas, nas quais a preocupação central repousava em, muitas vezes, agir fora do modo convencional, provocando o reverso da ordem social.

1.2 Performance real

Embora vários estudiosos tenham adotado a visão de que as "ações simbólicas" tenham sido de fato efetuadas,[55] não há consenso sobre essa questão. Na visão de alguns estudiosos citados por Friebel (1999, p. 20), as ações são consideradas ficção literária (GARSCHA; HÖLSCHER apud Friebel, 1999, p. 20), parábolas (KÖNIG apud Friebel, 1999, p. 20), experiências visionárias (COOKE apud Friebel, 1999, p. 20),[56] ou imaginações (DAVIDSON, 1983).

Os argumentos contra a *performance* real geralmente estão baseados em cinco critérios básicos: (1) algumas ações eram impossíveis de serem realizadas;[57] (2) a contundência retórica da apresentação oral ou literária exclui a necessidade de que as ações tenham sido realmente realizadas; (3) algumas ações podem ser consideradas como não realizadas devido ao seu mau gosto;[58] (4) caso realizadas, algumas ações não seriam inteligíveis à audiência; (5) caso realizadas, algumas ações não seriam observadas pela audiência[59].

As ações simbólicas dos profetas não são narrativas apresentadas somente sobre "o que os profetas fizeram", mas também sobre "o que os profetas eram ordenados a fazer" (FRIEBEL, 1999, p. 24).

---

[55] Escreveram especificamente sobre ações simbólicas e argumentaram a favor de sua *performance* real: Alfrink (apud Friebel, 1999, p. 20); Born (apud Friebel, 1999, p. 20); Buzy (apud Friebel, 1999, p. 20); Fohrer (1968); Fraser (1974); Plich (1981a); Ramlot (apud Friebel, 1999, p. 20); Vorwahl (apud Friebel, 1999, p. 20). Embora Stacey (1990) geralmente mantenha que as ações realmente foram efetuadas, ele conclui que as questões quanto a *performance* real são secundárias, devido ao fato de que na compreensão hebraica de realidade, a distinção entre os acontecimentos objetivos e subjetivos não são apropriados (1990, pp. 149 e 175).

[56] Cf. Maimonides, *Guide to the Perplexed* 2.46.

[57] Cf. Jr 13:1-11; Ez4:4-8.

[58] Cf. Ez 4:14.

[59] Cf. Ez 12:18.

Assim, a declaração de que o profeta executou um comando divino não é suficiente para construir a hipótese de que os profetas realmente tenham realizado tais atos, afinal, declarações similares expressam o cumprimento dos comandos divinos enquanto os profetas estavam em visões.[60] No entanto, quando combinados com outros indicadores, podemos dispor a existência de uma *performance* física e não visionária.

A respeito disso, em muitas declarações, a presença de testemunhas oculares conecta-as tanto ao comando[61] como ao relato da realização do comando.[62] A terminologia comumente empregada nestes casos é "à vista de" (...לעיני), que em outras passagens (FRIEBEL, 1999, p. 26),[63] possui o sentido técnico de uma transação ocorrendo onde os espectadores são testemunhas do fato. De acordo com o autor (1999, p. 26):

> É reconhecido que no uso bíblico geral, a frase לעינים é primariamente usada idiomaticamente e não exclusivamente para ações visuais. De início, a expressão é usada no contexto de verbalização, como em Jr 28:1, 5, 11. Mas em Gn 23:18 a frase indica uma natureza visual em contraste com a natureza audível expressa no verso 16 por באזנים. Assim, de modo geral, a expressão indica a presença de testemunhas e logo de uma *performance* real, mas não a natureza da comunicação em si, se é verbal ou não verbal [...].[64]

De igual modo, devido ao fato das ações simbólicas suporem o envolvimento de espectadores, a natureza dessa audiência era participativa (WILSON, 1980). Algumas vezes a descrição indica que a resposta verbal das audiências era suscitada pelas ações.

Apesar disso não necessariamente indicar se as mensagens eram verbais ou não verbais, ou se as respostas às mensagens eram de observadores oculares ou daqueles que ouviram de segunda mão, em vários

---

60 Cf. Jr 25:17; Ez 3:2; Ez 8:5, 8, 10; Ez 37:7, 10.

61 Jr 19:1, 10; 43:9; Ez 4:12; 12:3, 4, 5, 6; 21:11; 37:20.

62 Jr 32:12; Ez 12:7.

63 Cf. Gn 23:11, 18; Gn 42:24; Ex 4:30; Dt 25:9; Jr 32:12 (cf. Friebel, p. 26).

64 *"It is acknowledged that in its overall biblical usage, the phrase לעינים is primarily used idiomatically and not exclusively for a visual action. For instance, the phrase is used in the context of verbalization as in Jer. 28:1, 5, 11. But in Gen. 23:18 the phrase clearly indicated the visual nature in contrast to the audible nature expressed in v. 16 by באזנים. Thus, in its generalized use, the expression indicates the presence of witnesses and thereby the actual performance, but not necessarily the nature, whether verbal or nonverbal […]".*

casos, o conteúdo das respostas demonstra que comportamentos não verbais eram observados pelos espectadores.[65]

Por exemplo, em Ez 24:19 lemos:

וַיֹּאמְרוּ אֵלַי הָעָם הֲלֹא־תַגִּיד לָנוּ מָה־אֵלֶּה לָּנוּ כִּי אַתָּה עֹשֶׂה׃

> O povo me perguntou: Não nos fará saber o que significam essas coisas que estás fazendo?[66]

Ou em Ez 21:11 e 12, onde lemos:

וְאַתָּה בֶן־אָדָם הֵאָנַח בְּשִׁבְרוֹן מָתְנַיִם וּבִמְרִירוּת תֵּאָנַח לְעֵינֵיהֶם׃ וְהָיָה כִּי־יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ עַל־מָה אַתָּה נֶאֱנָח וְאָמַרְתָּ אֶל־שְׁמוּעָה כִּי־בָאָה וְנָמֵס כָּל־לֵבָב וְרָפוּ כָל־יָדַיִם וְכֹהֵה כָל־רוּחַ וְכָל־בִּרְכַּיִם תֵּלַכְנָה מַיִם הִנֵּה בָאָה וְנִהְיָתָה נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה׃

> Tu, porém, mortal, suspira de coração quebrantado e com amarga tristeza. Suspira à vista deles. Quando te perguntarem, 'Porque tu suspiras?' diga, 'Foi por causa das novas que chegaram'. Quando elas vêm, todo coração enternece, todas as mãos se afrouxam, todo espírito se angustia, e todos os joelhos se desfazem em água. Eis que elas se cumprirão, diz o Senhor YHWH.[67]

Como se pode notar, nessas passagens a audiência está focada principalmente no que o profeta fazia e não no que ele dizia.

Também, com respeito aos termos citados anteriormente (אוֹת - *'ôt*, מוֹפֵת - *môpēt* e מָשָׁל - *māšāl*), afirma que a característica primária dos dois primeiros termos é (FRIEBEL, 1999, p. 29):

> [...] o 'sinal' era algo percebido pelos sentidos. Deste modo, quando o sinal era um objeto, o foco estava sobre a apreensão visível, e quando o sinal era um evento, sobre envolvimento participativo.[68]

---

65 Cf. Ez 12:9; 21:12.

66 A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p. 1089: *"The people asked me, 'Will you not tell us what these things portend for us, that you are acting so?'".*

67 A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p. 1080: *"And you, O mortal, sigh; with tottering limbs and bitter grief, sigh before their eyes. And when they ask you, 'Why do you sigh?' answer, 'Because of the tidings that have come'. Every heart shall sink and all hands hang nerveless; every spirit shall grow faint and all knees turn to water because of the tidings that have come. It is approaching, it shall come to pass – declares the Lord God."*

68 "*[…] the 'sign' was something perceived by the senses. As such, when the sign was an object, the stress was always upon visible apprehension, and when the sign was an event, upon participatory involvement."*

O aspecto visual dos sinais é evidenciado pelo uso conjugado do verbo ראה ("ver" – *r'h*)[69] e pelo fato dos sinais serem exibidos à vista do povo.[70] Quando aplicado às ações simbólicas, os termos carregam a conotação não verbal, ao invés da natureza verbal das ações, e a facilidade de serem observados visualmente, o que por extensão, implicava na presença de testemunhas oculares (FOHER, 1968, pp. 83-84).

Ademais, a linguagem empregada para apresentar um comportamento não verbal é distinta da linguagem da experiência visionária e das profecias verbalizadas (BODA e MCCONVILLE, 2012, p. 710).

Para as experiências visionárias que há um vocabulário particular (FRIEBEL, 1999, p. 32). Tomando como exemplo Ezequiel 1:1-3:15, as visões são apresentadas através de termos como: "visões" (cf. Ez 1:1 – מַרְאוֹת [*mar'ôt*]), "mão do Senhor" (cf. Ez 1:3 – יַד־יְהוָה [*yad-YHWH*]), "levantou-me o espírito" (cf. 3:12 - וַתִּשָּׂאֵנִי רוּחַ [*watiśāʾēnî rûaḥ*), "ouve" (cf. Ez 2:8 – שְׁמַע [*šəmaʿ*])[71].

Esse relato de teofania, de acordo com Leslie C. Allen (1998, v. 28, p.14) enfatiza o verbo ראה principalmente na primeira parte da seção (1998, v. 28, p.16).

Ainda de acordo com Allen, a visão tem o intuito de legitimar reivindicações proféticas. Funciona como comunicação de uma comissão divina a uma vocação profética (1998, v.28, p. 14), tal qual a mensagem de julgamento em Isaías 6 e a mensagem de salvação em Zacarias 1:8-17(1998, v. 28, p.14).

Os imperativos de comando para uma ação não verbal são verbos conectados ao ato de "fazer", aspecto distinto dos comandos para uma profecia verbalizada onde aparecem verbos ligados ao "falar" (BODA e McCONVILLE, 2012, p. 710). Por exemplo, nos livros de Jeremias e Ezequiel a linguagem de

---

[69] Nm 14:22; Sl 74:9; Sl 86:17.

[70] Js 24:17.

[71] Em Ezequiel 1:1-3:15 vemos: "visões" (cf. 1:1 - מַרְאוֹת [*marʾôt*]); "esteve sobre ele a mão do Senhor" (cf. 1:3 - שָׁם עָלָיו וַתְּהִי יַד־יְהוָה [*šām ʿālāyn wathî yad-YHWH*]); " e olhei" (1:4, 15, 27, 28 – וָאֶרֶא [*wāʾere*ʾ]); "e ouvi" (1:24 – וָאֶשְׁמַע [*wāʾešmaʿ*]); "e entrou em mim o Espírito" (2:2 - וַתָּבֹא כַּאֲשֶׁר רוּחַ בִּי [*kaʾăšer rûaḥ bî watābōʾ*]); "levantou-me o Espírito" (3:12, 14 - וַתִּשָּׂאֵנִי רוּחַ [*watiśāʾēnî rûaḥ*).

comando para os pronunciamentos verbais é marcada por דבר (*dbr*)[72] e אמר (*ʾmr*).[73]

Além desses,[74] aparecem ainda expressões específicas[75] como em Ezequiel 17:2:

בֶּן־אָדָם חִוד חִידָה וּמְשָׁל מָשָׁל אֶל־בֵּית יִשְׂרָאֵל׃

> Humano, diga à comunidade de Israel uma alegoria enigmática.[76]

A terminologia aparenta demonstrar uma distinção entre as mensagens verbalizadas e as ações não verbais (FRIEBEL, 1999, p. 33). Em Ezequiel 6: 11 temos:

כֹּה־אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה הַכֵּה בְכַפְּךָ וּרְקַע בְּרַגְלְךָ וְאֱמָר־אָח אֶל כָּל־תּוֹעֲבוֹת רָעוֹת בֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בַּחֶרֶב בָּרָעָב וּבַדֶּבֶר יִפֹּלוּ׃

> Assim diz o Senhor Deus: Bate as palmas, bate com o pé e dize: Ah! Por todas as terríveis abominações da Casa de Israel. Cairão, pois, à espada, e de fome e de peste.[77]

Nesse versículo, a diferença entre a ação não verbal (bater palmas e bater com o pé) é contrastada com a ordem de uma expressão verbal (dizer).[78]

A intenção das ações simbólicas era interativa e persuasiva. O propósito era transmitir compreensão e alterar a percepção da situação do observante, trazendo efeitos sobre crenças e comportamentos subsequentes.

Assim, essa distinção de terminologia para tratar da comunicação não verbal nos induz a pensar que os relatos de ações simbólicas devem ser

---

[72] Jr 1:17; 7:27; 26:2 e Ez 14:4; 20:3, 27; 33:2.

[73] Jr 5:19; 7:28; 8:4; 11:3; 13:12; 34:2; 39:16 e Ez 12:28; 14:6; 17:12; 28:2; 31:2; 33:10-12, 25.

[74] Além dos dois verbos comuns aos dois livros, em Jeremias aparecem קרא (*qrʾ* - 2:2; 3:12; 7:2; 11:6) e נגד (*ngd* - 5:20). E em Ezequiel, נבא (*nbʾ* - 6:2; 13:2; 21:7, 33; 25:2; 29:2; 30:2; 34:2; 35:2; 36:1; 38:2; 39:1).

[75] Outro exemplo é Ez 19:1; 27:2; 28:12; 32:2, onde aparece שָׂא קִינָה (*šāʾ qînāh*).

[76] A tradução segue o texto de Allen, 1998, p. 249*: "Human one, tell the community of Israel a cryptic allegory."*

[77] A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p.1054: *"Thus said the Lord God: Strike your hands together and stamp your feet and cry: Aha! Over all the vile abominations of the House of Israel who shall fall by the sword, by famine, and by pestilence".*

[78] Ainda no livro de Ezequiel, outros exemplos são 12:1-16; 21:11,12; 21:19; 24:15-24.

compreendidos como realidade, como *performances* reais perante uma audiência.

2. AÇÕES SIMBÓLICAS: APROXIMAÇÕES

Marvin Sweeney (2005, p. 33) ressalta que *"*livros proféticos começam com um cabeçalho ou uma introdução narrativa que identifica o profeta que é o assunto do livro*".*[79] Essa legenda, além de identificar quem é o profeta, normalmente inclui alguns detalhes básicos como o ano do ocorrido e outro assunto importante.[80] Os cabeçalhos podem não só classificar genericamente livros[81], mas também qualificar trechos/blocos como "palavras",[82] "visão",[83] "pronunciamento"[84] (SWEENEY, 2005, p. 33).

Alguns trechos/blocos são apontados com "palavra de YHWH" que veio ao profeta.[85] Essa linguagem autobiográfica acaba funcionando como uma espécie de cabeçalho.[86] Por exemplo, em Zc 6:9 lemos:

וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר׃

E veio a palavra do Senhor a mim dizendo.[87]

Desta forma, o profeta é visto como um instrumento através do qual a palavra divina é conhecida (SWEENEY, 2005, p. 35). Claus Westerman (1991a, p. 100) lembra que existem algumas fórmulas que, repetidas por um mensageiro diante do seu destinatário, funcionam como se fossem uma assinatura em uma carta autorizando a mensagem. Dissertando sobre os "Oráculos de Julgamento" da obra *Basic Forms of Prophetic Speech,* Rofé (1997, p. 61) afirma:

> A função do profeta nesses oráculos é definida pelo uso da frase 'Assim diz o Senhor'. No mundo da Bíblia, essa é a

---

[79] *"Prophetic books begin with a superscription or other narrative introduction wich identifies the prophet who is the subject of the book".*
[80] Cf. Is 1:1; Os 1:1; Jl 1:1; Am 1:1; Mc 1:1; Na 1:1; Sf 1:1; Ag 1:1; Zc 1:1.
[81] Cf. Na 1:1.
[82] Cf. Jr 1:1; Am 1:1.
[83] Cf. Is 1:1: Ob 1:1; Na 1:1.
[84] Cf. Ml 1:1.
[85] Cf. Ez 1:1-3; Os 1:1; Jl 1:1; Jn 1:1; Mq 1:1; Sf 1:1; Ag 1:1; Zc 1:1; Ml 1:1.
[86] Cf. Jr 2:1; Ez 6:1; 7:1; Zc 6:9.
[87] A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p. 1256: *"The word of the Lord came to me".*

> fórmula através do qual o mensageiro apresentava as palavras de seu mestre, mais especificamente, as palavras de seu rei (a exemplo de Jz 11:15; 2 Rs 18:19,29).[88]

No Antigo Oriente Médio o paradigma mais próximo da função de profeta era a função de mensageiro ou mensageiro real. Em diferentes ocasiões, de acordo com Rofé (1997, p. 61), o profeta é chamado de מַלְאָךְ[89] (*mal'āk*-"mensageiro").[90] Além disso, frequentemente, termos técnicos ligados tanto à comissão como ao envio de mensageiros são utilizados, como por exemplo: שָׁלַחְ (*šālak*-"enviar") e הָלַחְ (*hālak*-"ir").[91] Isso sem contar as narrativas onde o profeta participa do סוֹד (*sôd*-"conselho") de Deus (SIQUEIRA, 1996, pp. 201-203).[92]

Um exemplo dessa prerrogativa de comissionamento divino apresentado pelos profetas é a fórmula כֹּה-אָמַר יְהוָה (*kō-'āmar YHWH* - "assim diz YHWH").[93] Outras como: אָמַר יְהוָה (*'āmar YHWH* - "disse YHWH"), וַיֹּאמֶר יְהוָה (*wayō'mer YHWH* - " e disse YHWH"),[94] שְׁמַע דְּבַר יְהוָה (*šəma' dəbar YHWH* -"ouça a palavra de YHWH"), e שְׁמַעוּ דְּבַר יְהוָה (*šəma'û dəbar YHWH* "ouvi a palavra de YHWH")[95] também merecem destaque (SIQUEIRA, 1996, pp. 201-203).

Segundo Westermann (1991a, p. 101), a mensagem profética consiste em três eventos: (1) comissionamento; (2) transmissão; e (3) entrega. Sendo que, se pudéssemos classificar, "o mais importante dos três eventos é o segundo, a transmissão".[96]

A explicação para tal importância do segundo evento reside no fato de que a transmissão constrói a ponte que diminui a distância entre Deus e o povo. Na verdade, esse seria o motivo primário pelo qual Deus envia os profetas. De acordo com o autor, essa é a estrutura básica do evento chamado profecia (WESTERMANN, 1991a, p. 102).

---

88 "*The prophet's function in these oracles is defined by the use of the phrase 'Thus says the Lord'. In the world of the Bible this is the formula through which the messenger conveyed the words of his master, most specifically the words of his king (see for example Judg. 11:15; 2 Kgs 18:19, 29)"* (Rofé, 1997, p. 61).

89 Na Septuaginta (LXX) essa palavra é traduzida por ἄγγελλος (*angellos* – "anjo; ensageiro").

90 Cf. 2 Cr 36:15-16; Ag 1:13; Ml 3:1.

91 Cf. Is 6:8-9; Jr 1:2,7; Ez 2:2-4; 3:5-6; Am 7:15.

92 Cf. 1 Rs 22:17; Is 6:1-13; Jr 23:18

93 Ocorre 464 vezes na Bíblia Hebraica.

94 Cf. Isaías 3:16; 39:6; Jr 1:8; 8:1,12; 9:25.

95 Cf. 2 Rs 20:16; Is; 39:5; Jr 22:2; Am 3:1.

96 *"the most important of these three events is the second, the transmission".* (Cf. Westermann, 1991a, p. 101)

O conceito de mensageiro traça uma linha divisória entre a personalidade do profeta e a do seu Deus. O relacionamento entre eles é como o de um servo e seu mestre, uma relação claramente expressa nas palavras de Jeremias 15:19:

לָכֵן כֹּה־אָמַר יְהוָה אִם־תָּשׁוּב וַאֲשִׁיבְךָ לְפָנַי תַּעֲמֹד וְאִם־תּוֹצִיא יָקָר מִזּוֹלֵל כְּפִי תִהְיֶה יָשֻׁבוּ הֵמָּה אֵלֶיךָ וְאַתָּה לֹא־תָשׁוּב אֲלֵיהֶם׃

> Seguramente, assim diz o Senhor:
> Se tu te arrependeres, eu te farei voltar
> e estarás diante de mim;
> se apartares o que é precioso do vil,
> serás a minha boca;
> e eles se tornarão a ti,
> mas tu não passarás para o lado deles.[97]

A ideia apresentada pelo texto é de que, ao falar aos homens, Deus o faz através de seu instrumento, o profeta. Inclusive, a definição bíblica de profeta é de boca.[98] Rofé (1997, p. 62) acrescenta:

> É desnecessário dizer que nessa situação o profeta não possui parte no processo originário de sua profecia; ele é não mais que um instrumento por meio do qual a palavra é conhecida e propagada.[99]

Johannes Lindblom (1962, p. 166), já há muito concorda que os profetas reivindicavam esse encargo divino:

> Toda ação e toda declaração de um profeta com significação profética era considerada como ordenada por Yahweh com antecedência e partindo de uma iniciativa divina.[100]

---

[97] A tradução e a versificação seguem o texto de Berlin e Brettler (ed). **The Jewish Study Bible**. New York, NY: Oxford University Press, 2004, p. 958: *"Assuredly, thus said the Lord:/ If you turn back, I shall take you back/ And you shall stand before Me; If you produce what is noble/ Out of the worthless,/ You shall be My spokesman./ They shall come back to you,/ Not you to them."*

[98] Cf. Ex 4:16 e Ex 7:1 (cf. Rofé, 1996, p. 62).

[99] *"Needless to say that in such situation the prophet has no part in the originating process of his prophecy; he is no more than an instrument by means of wich the word is made known and spread".*

[100] *"Every action and every utterance by a prophet with a prophetic significance was regarded as ordered by Yahweh in advance and ocurring on a divine initiative".*

A ideia de apresentar as intenções divinas concorda com o que, segundo Marvin A. Sweeney (2005),[101] é o relato de uma ação simbólica, uma espécie de narrativa em primeira ou terceira pessoa "[...] que descreve o ato do profeta que pretendia simbolizar as intenções ou ações de YHWH para com o povo." (2005, p. 35).[102] Assim, a ação simbólica frequentemente confirma uma palavra profética ou visão.

Alexander Rofé (1997, p. 71), apoiando a visão de Sweeney, afirma que os atos simbólicos podem ser divididos em duas categorias, sendo que uma delas, não passa de uma "[...] ilustração para provar uma afirmação feita pelo profeta".[103]

Além da categoria de ilustração para provar afirmações feitas pelos profetas, apresentada anteriormente, Rofé trata de uma segunda categoria de atos simbólicos, entre eles os atos dos profetas clássicos que exibem uma impressão mágica (1997, p. 71).

Um exemplo, segundo o autor supracitado, é o relato de Jr 27 sobre as correias e canzis colocadas sobre o pescoço do profeta. Segundo Rofé (1997, p. 72), nessa história "[...] o símbolo não vem provar nenhuma ideia abstrata, o ato simbólico é uma antecipação de uma situação prestes a acontecer".[104] Essa perspectiva mágica da ação simbólica será a primeira abordada.

2.1 A eficácia da ação simbólica do profeta

Ao se estudar a eficácia da ação profética, a opinião vigente é a de que que a ação simbólica tem a capacidade de incorporar qualidades inerentes que tornam possível a consecução do que foi dito (BODA e McCONVILLE, 2012, 711-712). Basicamente, há dois focos principais que se interlaçam ao se tratar

---

[101] Is 20:1-4; Jr 13:1-11; 16:1-9; 19:1-13; 27; 32; 35; 43:8-13; 51:59-64; Ez 3:24-27; 24:25-27; 33:21-22; Ez 4-5; Ez 6:11-12; Ez 12:1-16; Ez 12:17-20; Ez 21:6,7; Ez 21:8-17, 18-23; Ez 24:15-24; Ez 37:15-28; Os 1; 3; Zc 6:9-15; 1 Rs 11:29-37; 1 Rs 22:11.

[102] *"[...] that describes an act by the prophet intended to symbolize YHWH's intentions or actions toward the people".* (Sweeney, 2005, p. 35).

[103] *"[...] illustration serving to prove the prophet's assertion".*

[104] *"[...] the symbol does not come to prove any abstract idea, the symbolic ac tis a foreshadowing of a situation about to take place".* (Rofé, 1997, p. 72)

da eficácia profética: o viés mágico da ação profética e o poder da palavra profética.

Um dos estudiosos mais citados desta perspectiva é G. Fohrer. Na verdade, segundo Vigberg (2014, p. 14), as obras de Fohrer demarcam o início da relação das ações simbólicas com atos mágicos. Para Fohrer (1982, p. 295) as ações simbólicas eram permeadas por componentes mágicos.

Dentre os que apoiam tal perspectiva, Gerhard von Rad (1965, p. 61) sustenta que para o homem primitivo o

> [...] uso da mágica era o único caminho básico em que ganhava controle sobre o mundo. Uma maldição era efetiva sobre um inimigo em virtude ao poder inerente na sua forma; e, numa caçada, ritos mágicos, ou mesmo um desenho do animal a ser caçado, poderia ser usado para o trazer ao poder do homem que o enfeitiçou, seja pela palavra, rito ou representação.[105]

Segundo Rad (1965, p. 61), a palavra ou a ação simbólica, era não apenas capaz de exercer poder "além do domínio da mente", como também ser efetiva no mundo espacial. O autor sanciona o poder gerador da ação propondo que "o sinal tinha poder de criar história" (1965, p. 75).

J. Lindblom (1962, p. 172) é outro estudioso que concorda com essa visão. Em seu livro, *Prophecy in Ancient Israel*, ele afirma:

> Como uma palavra divina, a palavra proferida pelo profeta possuía poder efetivo. O mesmo é verdade sobre a palavra visível, a chamada ação simbólica. Tal ação não só servia para representar e tornar evidente um fato em particular, mas também para fazer deste fato realidade. Desse modo, as ações proféticas eram parentes das ações mágicas, familiares às mais primitivas culturas ao redor do mundo; e o uso de tais ações pelos profetas é, sem dúvida, herança de estágios inferiores de desenvolvimento cultural.[106]

---

[105] *"use of magic was one of the basic ways in which he gained control over the world. A curse was effective upon an enemy in virtue of the powerinherent in its form; and at a hunt, magical rites, or even a drawing of the hunted animal, could be used to bring it into the power of the man who had bewitched it, whether by word, rite, or representation".*

[106] *"As a divine word, the word uttered by a prophet had an effective power. The same is true of the visible word, the so-called symbolic action. Such an action served not only to represent and make evident a particular fact, but also to make this fact reality. In this respect the prophetic actions were akin to the magical actions which are familiar in the more primitive cultures throughout the world; and the use of such actions by the prophets is no doubt an inheritance from lower stages of cultural development."*

Ainda abordando a mesma questão, Lindblom (1962, p. 172) sustenta que o poder da ação mágica depende de um poder interno (vindo de Deus) transmitido aos profetas e da concordância com leis mágicas pré-definidas. Assim, em algumas situações, pessoas associavam ações simbólicas a algum tipo de feitiçaria.

Para Zimmerli (1965, p. 518), nos sinais o profeta "[...] inicia o evento futuro".[107] E adiciona (1965, p. 519) que "o evento vindouro, na verdade já está presente na ação simbólica".[108] Zimmerli afirma ainda que o efeito desse simbolismo profético sobre os espectadores era, consequentemente, não apenas, somente representar o que os profetas tinham a dizer, mas também "[...] convencê-los de que os eventos preditos pelo profeta, de fato, aconteceriam".[109]

Os profetas enfatizavam que as ações eram executadas por meio de um comando de Deus (SWEENEY, 2005). Alexander Rofé (1997, pp.72-73) afirma:

> Ainda há uma diferença entre os atos de mágica dos profetas antigos, daqueles dos clássicos, tal como Isaías (cap. 20), Jeremias (cf. acima), e Ezequiel (4; 5; 12; 24). Os profetas clássicos não executam o ato simbólico por conta própria – como fizeram Josué e Elias – eles sempre seguem uma instrução divina. A tendência é enfatizar a soberania do Senhor sobre todas as ações dos profetas, mesmo seus atos mágicos. Como resultado, nesse estágio a mágica não é uma expressão da vontade autônoma do homem, mas declara a vontade do Deus onipotente. Na profecia clássica crença ultrapassa mágica, subordinando essa à fé.[110]

Em harmonia com a opinião de Rofé (1997), Friebel (1999, p. 42) afirma que a ligação da ação simbólica com a mágica poderia ser vista de duas maneiras: (1) as ações simbólicas possuíam qualidades mágicas; ou (2) mesmo que as ações simbólicas derivassem de elementos mágicos, elas

---

[107] *"[...] initiates the beginning of a future event".*

[108] *"The coming event is in fact already present in the sign act".*

[109] "*[...] convince them that the events predicted by the prophet would realle take place".* (Zimmerli, 1965, p. 519)

[110] *"Yet there is a difference between the magic acts of the ancient prophets and those of the classical ones, such as Isaiah (ch. 20), Jeremiah (cf. above) and Ezekiel (chs. 4; 5; 12; 24). The classical prophet does not carry out a symbolic act on his own account – as did Joshua and Elisha – he always follows a Godly instruction. The tendency is to emphasize the Lord's sovereignity over all the prophet's deeds, even his magic acts. As a result, at this stage the magic is not an expression. Of man's autonomous will, but declares the will of the omnipotent God. In classical prophecy belief overcame magic, subordinating it to faith".*

possuíam a capacidade de superar e sobrelevar tais elementos (FOHRER 1982, pp. 292-296).

Ainda segundo Friebel (1999, p. 42), tal superação pode ser explicada em alguns níveis: (1) enquanto as qualidades mágicas dependiam de um poder interno conectado a técnicas de execução, o poder da ação simbólica derivava de Deus; (2) enquanto a mágica coagia e constrangia a deidade, as ações simbólicas eram realizadas sob a instrução divina; (3) a mágica, muitas vezes, carregava intenções pessoais, as ações simbólicas eram vontade divina, sendo que, muitas vezes, contradizia a vontade pessoal do profeta; (4) a mágica repousava no presente fazendo com que algo futuro acontecesse, a ação simbólica trazia de modo emblemático o futuro ao presente; (5) a ação mágica possuía existência e função independente, já a ação simbólica era subserviente à proclamação da palavra divina, dessa forma possuía uma função anunciativa.

Todas as observações são válidas, no entanto, os contrastes apresentados não refletem o processo de transformar o que era mágico em não mágico. Ao invés disso, os contrastes aparentam indicar uma diferença de atitude em relação às ações percebidas como mágicas e aquelas vistas como comunicação retórica. Algumas diferenças reforçam a percepção de que a comunicação não verbal possuía intenções retóricas.

Para Friebel (1999, p. 43), em primeiro lugar, a conclusão de que o poder para realizar os eventos descritos pelos atos simbólicos residia em Deus (nível 1) é uma declaração quanto à autoridade retórica. O profeta, como mensageiro de Deus, recebe endosso da autoridade divina. Em segundo, já que as ações simbólicas não coagiam a deidade (nível 2), devem ter sido integralmente direcionadas para a audiência com propósito de persuasão.

Em terceiro, como o contraste entre os desejos pessoais do profeta e as mensagens das ações simbólicas reforçava a natureza da imposição divina das ações (nível 3), os argumentos das mensagens eram baseados na autoridade. Esse fator que deve ter reforçado o impacto persuasivo na audiência.

Em quarto lugar, embora as ações simbólicas retratassem eventos futuros no presente (nível 4), pode ser argumentado que o propósito de tal atitude não era fazer com que o evento futuro acontecesse, mas ao contrário, uma tentativa de mudar as crenças e disposições da audiência naquele momento para que o futuro pessoal de cada membro da audiência fosse

alterado. E por derradeiro, parte da função de anunciação (nível 5) era convencer as audiências da proclamação.

Finalizando, Greenberg (1983, p. 122), em seu livro sobre Ezequiel, faz um breve comentário sobre esta relação entre a ação simbólica e a audiência. Ele afirma:

> Enquanto em outro lugar tais atos simbólicos são, por vezes, participantes de qualidade mágica, e, portanto, não precisam ser testemunhados [...], na maioria das vezes, e sempre com Ezequiel, eles têm a intenção de impressionar um público. [111]

O outro foco repousa na eficácia das ações, equiparando-as com o poder imputado à palavra falada. Para Jack R. Lundbom (2010, p. 208):

> [...] a mensagem profética era mais do que palavras, embora se acreditasse no mundo antigo que as palavras eram investidas com poder suficiente para fazer com que fossem realizadas.[112]

A ideia é que a eficácia da palavra existe, uma vez que não há distinção entre a palavra e sua entidade (LUNDBOM, 2010, p. 208). Isso pode ser percebido no termo דבר (*dbr*) empregado tanto para um pronunciamento verbal como para algo não verbal.[113]

Para Friebel (1999, p. 45), a visão de que o poder residia de forma inerente na palavra como uma entidade objetiva é contrariada pela posição de que palavras, assim como bênçãos e maldições, eram performativas. Quando ditas em contextos próprios seguidas dos procedimentos convencionalmente aceitos, as palavras performativas realmente "fazem" algo. No entanto, para ele, isso deve ser distinguido de qualquer "poder" inerente à palavra.

A natureza retórica do efeito causado na audiência não pode ser confundida com eficácia inerente. No caso dos profetas bíblicos, por vezes,

---

[111] "*While elsewhere such symbolic acts are at times partake of magical quality, and hence need not be witnessed […], for the most part, and always with Ezekiel, they are intended to impress a public […]".*

[112] "*[…] the prophetic message was more than words, even though words in the ancient world were believed to be invested with sufficient power to bring about their actualization".*

[113] Jr 5:14; 23:39 fala da palavra divina como fogo; Jr 23:29 apresenta a palavra divina como um martelo; Is 55:11 diz que ela não retorna vazia até que seja cumprida a vontade divina; Os 6:5 fala que a palavra mata e também é como luz; no Sl 107:20 a palavra cura; e no Sl 147:18 a palavra derrete o gelo.

nem o profeta e nem a audiência viam a ação simbólica como tendo o poder de, inevitavelmente, realizar algo futuro. A resposta da audiência parece não confirmar que a mesma percebia as palavras e ações proféticas como eficazes, a ponto de trazerem à tona realidades previstas. Como se observa, por exemplo, em alguns textos nos quais o povo é caracterizado por não ouvir.[114]

Outro exemplo é quando Zedequias pede conselhos a Jeremias.[115] Após as palavras proféticas serem ditas, Zedequias não se sentiu compelido a alterar sua política de governo.[116]

Frequentemente, as mensagens proféticas suscitavam respostas que eram direcionadas contra os profetas e não contra as mensagens.[117] Isso indica que o profeta, e não sua mensagem, era considerado uma ameaça à comunidade (FRIEBEL, 2012, p. 43).

Por exemplo, o fato de Pasur prender Jeremias no tronco (Jr 20:1-6) não pode ser interpretado como um ato com a intenção de ir contra algum poder inerente ao anúncio de destruição feito pelo profeta. Afinal, prender Jeremias não afetaria em nada a proclamação já anunciada. Como medida punitiva, o confinamento de Jeremias era uma tentativa persuasiva de coibir o profeta.

A assunção de vários graus de eficácia também é usada como argumento para afirmar que as ações não verbais dos "falsos profetas" não possuíam a mesma eficácia dos "verdadeiros". Em outras palavras, os eventos realizados pelos "verdadeiros" profetas deveriam acontecer, enquanto que os dos falsos profetas não deveriam ocorrer.

Essa linha de raciocínio está ligada à hipótese de que o grau de poder da palavra estava relacionado à autoridade do profeta que proferia as palavras. No entanto, esse argumento visto em retrospectiva, provavelmente não ajudaria a audiência imediata a discernir o verdadeiro do falso profeta. No confronto de Jeremias com Ananias (Jr 28) os dois profetas falaram em nome de Deus (28:2, 11, 13) e ambos realizaram ações não verbais que

---

[114] Em Ezequiel aparecem as expressões: "deixar de ouvir" (cf. Ez 2:3-7), "não me quer dar ouvidos a mim (cf. Ez. 3:7), "não ouve" (cf. Ez 12:2), "ouvem as tuas palavras, mas não as põem por obra" (cf. Ez 33:31).

[115] Jr 21; 37:17; 38:14-28.

[116] Jr 38:17-23.

[117] Jr 11:18-19, 21; 12:6; 15:15, 20; 18:18, 20-23; 20:1-2, 7, 10; 26:10-11, 16; 29:26; 32:2-5; 36:26; 38:1-6, 1-15; Ez 2:6.

demonstravam as posições ideológicas de cada um (Jr 27:2; 28:10). Como a audiência imediata seria capaz de saber qual dos dois era/seria eficaz?

Embora T. Overholt (1982, p. 96) afirme que "[...] a função social dos atos de poder era a legitimação dos profetas no exercício de seu ofício",[118] ele mesmo pondera (1982, p. 89) que na visão deuteronomista, "[...] atos de poder não devem ser considerados como prova final da autoridade profética".[119]

A noção de que a ação simbólica sempre foi preditiva e retratava eventos futuros é outro ponto da abordagem do poder da palavra. No entanto, alguns atos não estavam ligados e orientados por questões futuras. Pelo contrário, tratam de eventos do passado ou do presente (Os 1:2; Jr 13:1-2, 7-11; 27; Ez 4:4-5). Algumas ações simbólicas eram conselhos sobre como as audiências deveriam responder às circunstancias, e não como responderiam às circunstâncias (Jr 27).

Deve-se considerar que se o fator motivador por trás das *performances* proféticas era efetivar eventos futuros, então, o impacto retórico se tornaria secundário e insignificante, já que a resposta da audiência não afetaria em nada a consecução da mensagem. No entanto, uma vez que as palavras e as ações não verbais estão despidas de qualquer poder eficaz inerente, estas podem ser consideradas como verdadeiros dispositivos de comunicação retórica. Afinal, se as profecias eram vistas como inevitáveis e irrevogáveis, então por que os profetas, após terem proclamado o julgamento vindouro, continuavam a pregar?

Friebel (1999, p. 48) afirma:

> Assim, o propósito e a função das ações simbólicas devem ser encontrados na necessidade e no desejo inerente de comunicar de maneira eficaz, ao invés de no contexto do ritual mágico. Ao invés de tentar realizar eventos históricos profetizando-os, os motivos primários para a transmissão das mensagens dos profetas por meio de canais não verbais pode ser encontrada no desejo de influenciar de modo persuasivo as audiências, junto com a necessidade de comunicar o conteúdo das mensagens de maneira compreensível.[120]

---

[118] *"[...] the social function of such acts of power was the legitimation of the prophets in the exercise of their office".*

[119] *"[...] acts of power are not to be considered the final proof of a prophet's authority".*

[120] *"Thus the purpose and function of the sign-acts are to be found in the inherent need and desire to communicate effectively, rather than in the context of magical ritual. Rather than attempting to bring about historical events through prophesying about them, the primary*

2.2 O teatro de rua profético

Thomas W. Overholt (2003, p. 87) pondera que:

> Nós geralmente pensamos nos profetas bíblicos como oradores ao invés de atores [...], no entanto, outros tipos de comportamento podem ser importantes na *performance* do papel profético.[121]

A ideia de que as ações simbólicas eram teatros de rua baseia-se na *performance* pública de um individuo que emprega métodos dramáticos, inesperados e não convencionais para atrair a atenção da audiência, fazendo assim com que ouçam e se sintam persuadidos por uma mensagem que de outro modo não aceitariam (BODA e McCONVILLE, 2012, p. 712).

Em seu livro *The Hebrew Prophets and their Social World*, Victor H. Matthews (2012, p. 29) apresenta uma espécie de transição entre a noção mágica e o teatro de rua. Ele afirma:

> Ações simbólicas podem assumir a forma de pantomima, uma arte gestual, antiga e universal, uma expressão de interação social. Antropólogos, sociólogos e dramaturgos continuam a identificar uma variedade abrangente de pantomimas, primeiro celebradas em pinturas de cavernas da Idade da Pedra e também encontrada em mágicas, rituais, e danças e sociedades tradicionais. Tecnicamente, pantomima é um teatro sem *script.* Executantes mascarados podem inclusive usar palavras e música para acompanhar seus gestos. Mas mima é primariamente um espetáculo, uma arte cujo meio é o movimento e que apela à visão. Pantomima cresceu de uma convicção, nas culturas tradicionais, de que somente o gesto, a acrobacia, e a dança podem, de maneira apropriada, abordar as realidades humanas.[122]

---

motives for the prophets' transmission of their messages through nonverbal channels can be found in the desire to influence suasively the audiences together with the need to communicate the messages' contents in a comprehensible manner".

[121] "*We generally think of the biblical prophets as speakers rather than actors […] Nevertheless, other kinds of behavior can be important in the performance of the prophetic role*".

[122] *"Symbolic actions may take the form of pantomime, an ancient and universal art of gesture, an expression of social interaction. Anthropologists, sociologists, and dramatists continue to identify a wide variety of pantomimes first celebrated in Stone Age cave paintings and found also in the magic, ritual, and dances of traditional societies. Technically, pantomime is theater without script. Performers in masks may even use words and music to accompany their gestures. But mime is primarily a spectacle, an art whose medium is movement and*

Outro que faz esta espécie de transição é Blenkinsopp (2000, pp. 322-323), em seu comentário sobre o livro de Isaías. Ele comenta:

> Sinais atuados, muito dos quais nos livros proféticos são uma espécie de teatro de rua (e.g. Jr 27:1-28:17; Ez 4:1-17; 5:1-4; 12:1-7), podem ser compreendidos como uma forma de comunicação além do espectro de linguagem. Por mais que não haja dúvida de que se originaram como mágica mimética ou homeopática […], servem eventualmente para aproximar a consciência do ator mais profundamente em identificação com o papel profético.[123]

De acordo com William Doan e Terry Giles (2005, p.157), a aplicação da crítica da *performance* à literatura bíblica auxilia o reconhecimento das *performances* orais da Bíblia Hebraica e fornece uma moldura conceitual para a análise das mesmas. Segundo os mesmo autores:

> A crítica da *performance* reconhece que o discurso humano envolve mais do que troca de ideias através da mediação da linguagem, mas também envolve o engajamento da imaginação.[124] (Doan; Giles 2005, p.157).

No *Dictionary of the Old Testament Prophets*, Terry Giles (GILES apud BODA e McCONVILLE 2012, p. 578) desenvolve o conceito da crítica da *performance* afirmando que ela é

> uma metodologia crítica usada para analisar o modo no qual eventos repetíveis e reconhecíveis socialmente (ex. teatro, parada, graduação, inauguração política) usa técnicas específicas para expressar poderosamente valores sociais e temas.[125]

---

appeals to the sense of sight. Pantomime grew from a conviction in traditional culture that only gestures, acrobatics, and dance can appropriately address human realities".

[123] *"Acted out signs, many of which in the prophetic books are in effect a kind of street theater (e.g. Jr 27:1-28:17; Ez 4:1-17; 5:1-4; 12:1-7), can be understood as a form of communication further along the spectrum of language. While it is no doubt true that they originated as mimetic or homeopathic magic […], they serve eventually to draw the consciousness of the actor more fully into identification with the prophetic role".*

[124] "Performance criticism acknowledges that human discourse involves more than the exchange of ideas through the medium of language, but involves the engagement of the imagination as well".

[125]"*a critical methodology used to analyze the way in which repeatable and socially recognizable events (eg., theater, parade, graduation, political inauguration) use specific techniques to powerfully express social values and themes".*

A aplicação desta metodologia à literatura profética da Bíblia Hebraica é baseada na premissa de que porções selecionadas são variações literárias de composições originalmente orais apresentadas ou recitadas diante de alguma audiência. A ideia básica da crítica da *performance* aplicada aos profetas da Bíblia Hebraica é elucidar a dinâmica e a maneira como a *performance* era apreendida e reutilizada de modo escribal (2012, p. 578). A ideia é que os eventos performativos deixaram sinais no texto bíblico, e da mesma forma que um *script*, podem auxiliar na análise da natureza da *performance*. Assim, porções da Bíblia Hebraica teriam sido compostas com convenções comunicativas e estruturais suscetíveis à análise da crítica da *performance* (DOAN; GILES, 2005, p. 22).

Um dos componentes críticos para a crítica da *performance* é a relação entre a audiência e o ato (BODA e McCONVILLE, 2012, p. 580). De acordo com Giles (*apud* BODA e McCONVILLE, 2012, p. 580), lemos:

> Formas, sons, cores, movimentos, palavras, entonações – tudo turbilhoa diante da audiência, dando à audiência algo a responder. Este algo e tanto real como imaginado. É o lugar, na *performance*, onde a audiência une à *performance* pela identificação com valores e crenças conflituosos ou compartilhados [...] O executante transcende o ordinário e real chamando o espectador ao domínio da ação imaginada da *performance*. A transformação de um espectador em audiência ocorre quando o executante e o espectador se encontram no domínio imaginário da *performance*. Esse encontro entre a audiência e o ator, no lugar da *performance*, constitui no momento poderoso de transformação visto na resposta da audiência durante a *performance* de dedicação do templo (2 Crônicas 7:3).[126]

Discordando da aproximação pelo viés do teatro, Friebel ao tratar sobre as ações simbólicas, afirma (FRIEBEL apud BODA; McCONVILLE, 2012, p. 712) que "frequentemente teatro de rua está associado à propaganda

[126] *"Shapes, sounds, colors, movements words, intonations, images – all swirl before the audience, giving the audience something to respond to. This something is both real and imagined. It is the place, in performance, where the audience unites with the performance by identification with shared or conflicting values and belief [...] The performer transcends the ordinary and real by calling the spectator into the realm of the imagined action of the performance. The transformation of a spectator into an audience occurs when performer and spectator meet in that imagined realm performance. This meeting between audience and actor, in the place of performance, constitutes the powerful moment of transformation seen in the audience response formula during the temple dedication performance (2 Chronicles 7:3).*

política".[127] Para ele, este paradigma falha em fazer distinções técnicas entre as várias ações quanto ao tipo, codificação ou funções primárias. Por exemplo, enquanto em alguns casos o ato e o referente são os mesmos, as ações simbólicas eram codificadas de forma representacional e figurativa. Assim, no momento da ação havia duas entidades distintas: as sensações e emoções do evento e o conteúdo a ser comunicado. Por fim, ele afirma que o problema deste paradigma repousa na ênfase da persuasão, esquecendo-se que primariamente a ação era comunicativa (FRIEBEL apud BODA; McCONVILLE, 2012, p. 712).

Mesmo que, no final do primeiro capítulo, tenhamos ponderado sobre sinais de *performance* real nos relatos das ações simbólicas, cabe aqui pôr em evidência o comentário de Philip R. Davies (1996, pp. 48-78), em seu artigo "*The audience of prophetic Scrolls: Some suggestions*":

> Mesmo se quisermos apresentar os profetas bíblicos como enquadrados no 'teatro de rua', os livros proféticos não se parecem, em seu todo, como *scripts* para tais *performances* [...]".

2.3 O drama profético

Depois de tratar sobre os principais termos para a ação simbólica na Bíblia Hebraica, David Stacey, em seu livro *Prophetic Drama in the Old Testament*, afirma *"*parece, portanto, melhor rejeitar igualmente símbolo e sinal como o termo padrão para a ação profética*"* (1990, p. 21).[128]

Diferentemente de Paul R. House no livro, *Zephaniah: A Prophetic Drama* (1988), D. Stacey não utiliza o termo drama em referência a um gênero literário, mas sim às performances realizadas pelos profetas. Ele mesmo afirma: *"*muitas vezes isso não deve ser um drama no sentido estrito, mas

---

[127] *"frequently street theater is associated with political propaganda".*

[128] *"It therefore seems best to reject both symbol and sign as the standard term for prophetic action".*

normalmente, algum tipo de ação dramática é realizada ou concebida.*"* (1990, p. 22).[129]

Concordando com J. Watts, que também emprega o termo drama em relação ao culto e às visões proféticas na Bíblia Hebraica,[130] D. Stacey (1990, p. 22) baseia sua escolha expondo que: *"*o drama pode representar o passado, o presente e o futuro iminente ou até mesmo distante sem dificuldade. Isso é um fator muito importante no que diz respeito às ações simbólicas*"*.[131]

Segundo o autor (1990, p. 22), o estudo do drama profético focaliza a discussão se os profetas criavam o futuro com suas ações ou se revelavam alguma realidade pré-existente, mas ainda não apreciada. Visão de forte relação com a eficácia da ação simbólica.

G. von Rad, no segundo volume de *Teologia do Antigo Testamento*, ao tratar do episódio em que Ezequiel permanece deitado sobre um lado durante um longo período e depois sobre o outro,[132] afirma que *"*com efeito, o que Ezequiel é chamado a fazer é antes de tudo uma profecia, um pré-anúncio realista do que acontecerá." (1974, p. 224)

A. Lods (1937, pp. 53-54) também afirma que:

> Acreditava-se, então, que o profeta poderia influenciar eventos pela palavra e pela ação, como fizeram os "homens de Deus antes deles, usando os mesmos métodos de mágica imitativa, mas com a diferença de que o profeta exercia os seus poderes formidáveis só pelo comando de Deus e de acordo com Sua vontade. Em outros casos pensa-se se o ato do profeta influenciava o futuro ou o futuro era refletido na ação do "homem do espírito". Sem dúvida uma distinção clara nem sempre foi desenhada entre a ação e a reação do visível sobre o invisível, e *vice-versa*, mas permanece o fato de que o ato que acompanha a profecia era uma parte, e uma parte que já tinha "se tornado realidade", do evento predito e, portanto, uma garantia de que o todo seria em breve realizado.[133]

---

[129] *"often it may not be a drama in the strict sense, but usually some kind of dramatic action is either performed or conceived"*.

[130] O próprio Stacey (1990, p. 22), em uma nota de rodapé, pondera que por mais que Watts (Isaiah 1-33, vol. 1, 2005) utilize o termo drama em seu comentário de Isaías, ele não o faz em relação às ações simbólicas dos outros profetas da Bíblia Hebraica.

[131] *"The drama can represent the past, the future, the iminente and even the distant future without difficulty. That is a very importante fator with regard to the dramatic actions"*.

[132] Cf. Ezequiel 4.

[133] *"It was thought then that the prophet could influence events by word and by action, as did the ecstatics of a bygone age, and as the 'men of God' did before them, using the same methods of imitative magic, but with difference that the prophet exercised his formidable powers only by God's command and according to his will. In other cases one Wonders*

Na tentativa de solucionar o debate, D. Stacey menciona (1990, p. 276) que os dois autores supracitados, embora discutam escassamente o tema do drama profético, caminham *"*na direção certa em busca de uma solução*".*[134]

De acordo com D. Stacey (1990, p. 13), "os hebreus, como as pessoas de qualquer outra sociedade que já existiu, experimentaram a realidade em dois níveis".[135] Um nível histórico, representado pelas coisas que realmente acontecem, os eventos, as situações; e outro nível, o cultural, que inclui a palavra, o drama, o ritual, o que compreende, antecipa, e em *"*certo sentido, controla o nível histórico".[136] Ainda segundo o estudioso, o segundo nível tem a capacidade de unir passado, presente e futuro em um único momento (1990, p. 277):

> O Antigo Testamento com sua visão teocêntrica da história vê os eventos, não como séries de acontecimentos sequenciais espalhados ao longo de uma linha, mas como diferentes aspectos da importante atividade divina na história em que todos os tempos e lugares são colocados juntos.

Ao falar sobre a relação da essência da profecia com o drama profético, D. Stacey pontua que, melhor que a sequência: vontade divina › oráculo › drama › realização é a ideia de que tanto oráculos, dramas e realizações são diferentes partes de um todo (1990, p. 278-279).

Na mesma obra (1990, p. 279), essa ideia é ilustrada ao se perguntar o que é o casamento. A resposta apresentada sustenta que é a junção de papel, aliança, drama ritual, palavras, emoções, status social, ato sexual e unidade familiar.

Conforme D. Stacey a dinâmica funciona da seguinte forma (1990, p. 279):

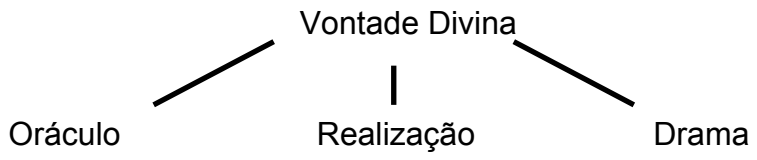
---

whether the prophet's act was supossed to influence the future or whether the future was reflected in the action of 'the mano f the Spirit'. Doubtless a clear line of distinction was not Always drawn between the action and reaction of visible upon invisible, and vice versa, but the fact that the act accompanying the prophecy was a part, and a part which had already 'come true', of the event foretold, and therefore a guarantee that the whole would shortly be accomplished."

[134] *"[...] in the right direction for a solution".*

[135] *"The hebrews, like the people of every ohter society that has ever been, experienced reality on two levels*.

[136] *"in a measure, control the historical level".*



Para Stacey, o drama ou o oráculo aparentemente não funcionam como um aviso fazendo com que o povo tenha a oportunidade de voltar aos caminhos corretos. Ele (1990, p. 281) discorre sobre a possibilidade de arrependimento em poucos casos, mas não desenvolve em detalhes como isso funcionaria. Stacey afirma:

> YHWH chamou à existência ambos, a realidade e o drama. Podemos também explicar os relativamente poucos casos onde uma permissão deve ser feita para possível arrependimento. YHWH não está preso ao processo histórico que os seres humanos estão.[137]

Embora tente solucionar a questão através da sugestão do drama profético, nem todos estudiosos estão de acordo com a teoria de D. Stacey. Kelvin G. Friebel, por exemplo, no *Dictionary of the Old Testament Prophets* (BODA; McCONVILLE, 2012, p. 711), faz referência ao drama profético questionando:

> A perspectiva do drama profético vê os atos-sinais como que expressando a realidade ao invés de causando-a [...] Embora essa explicação busque elucidar a relação metafísica entre o evento representado (referente) e a representação (sinal), isso pouco elucida o propósito e o aspecto funcional dos atos-sinais proféticos, como também porque eram realizados ou porque eram adereçados a audiências em particular.[138]

---

[137] *"Yahweh called into being both the reality and the drama. We can also explain the relatively few cases where allowance must bem ade for possible repentance. Yahweh is not bound to the historical process as human beings are. The future is what he wills to be, and his will constitutes reality, as nothing else does. That reality may break into human consciousness by prophetic act or word, and there is nothing spurious about these acts and words."*

[138] *"The perspective of prophetic drama views the sign acts as expressing the reality rather than causing it [...] Whereas this explanation seeks to elucidate the metaphysical relationship between the depicted event (referente) and the depiction (sign), it does little to explain the purpose and functional aspects of the prophetic sign acts as to why they were performed or why were adressed to particular audiences."*

2.4 Comunicação retórica não verbal

Kelvin G. Friebel, em *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts* (1999), dedica-se a estudar o modelo de comunicação retórica não verbal dos profetas da Bíblia Hebraica. De acordo com ele, cinco aspectos devem ser considerados ao se tratar desta perspectiva (1999, p. 34):

> (1) o nível de consciência do falante e a intenção do sinal; (2) a função primária do comportamento não verbal; (3) a codificação dos sinais de comunicação; (4) a natureza do comportamento não verbal; e (5) o relacionamento associado entre elementos verbais e não verbais.[139]

De acordo com o estudioso, o primeiro aspecto está ligado à intencionalidade da comunicação, à *performance* não verbal consciente. O segundo aspecto conecta-se aos três modos em que a comunicação não verbal funciona: comunicativo, informativo e interativo. O terceiro aspecto aborda o comportamento não verbal codificado pelo remetente (codificador) assim que é transmitido para o recebedor (decodificador). Segundo ele, codificação é um processo através do qual o sinal é associado com o seu referente, resultando em significado. O quarto aspecto trata dos tipos de comunicação mais significantes para o estudo das ações simbólicas: movimentos de corpo, artefatos e paralinguagem. E por último, a coordenação temporal e funcional de elementos verbais e não verbais (FRIEBEL, 1999, p. 40).

Por meio dessa perspectiva o autor se propõe a explicar os atos simbólicos usando definições dos campos da comunicação não verbal e da retórica (BODA; McCONVILLE, 2012, p. 712).

Segundo K. Friebel:

> A função retórica (interativa) dos atos-sinais proféticos era parte significante de todo evento da comunicação, afinal os profetas não estavam meramente tentando disseminar o

[139] *"(1) the level of the speaker's awareness and intention of the sign; (2) the primary function of the nonverbal behavior; (3) the coding of the communication signs; (4) the nature of the nonverbal behavior; and (5) the associated relationship between the verbal and nonverbal elements."*

> conteúdo da mensagem de maneira didática, mas estavam tentando persuadir suas audiências a um modo diferente de ver suas situações e circunstâncias. Através das ações-sinais, os profetas estavam tentando alterar as percepções, atitudes e padrões comportamentais das pessoas.[140]

O propósito e função intencional dos atos simbólicos dos profetas era comunicar mensagens específicas através de elementos não verbais e persuadir a audiência através de um grande número de estratégias retóricas, segundo (BODA; McCONVILLE, 2012, p.712).

D. Stacey, criticando a abordagem que relaciona as ações simbólicas a processos de comunicação e persuasão, afirma que além da explicação falhar por não considerar os dramas que não foram realizados diante de uma audiência, ou que nem mesmo foram registrados como acontecendo diante de uma audiência (STACEY, 1999, p. 265) muitos atos dramáticos são menos claros que os oráculos que supostamente deveriam ilustrar. Ele relata (1999, p. 266):

> As ações de Ezequiel devem prender a atenção, mas de poucas delas pode ser dito que comunicam significado mais facilmente que palavras. Muitas vezes, oráculos são necessários para esclarecer o que os dramas significam.[141]

2.5 O ato simbólico do profeta e o contexto literário

No início de seu livro, Friebel (1999, p. 12) afirma:

> Embora os eventos e sequências reais dos sinais-ato possam ser percebidos e reconstruídos unicamente através de declarações literárias, a retórica dos sinais-ato realizados deve ser distinguida da retórica das descrições literárias. A estratégia persuasiva das composições literárias nasce de qualidades e dispositivos literários que são primariamente

[140] "*The rethorical (interactive function of the prophetic sign-acts was a significant part of the whole communication event, for the prophets were not merely trying to disseminate message content didactically but were attempting to persuade their audiences of a different way of viewing their situations and circumstances. Through the sign-actions, the prophets were trying to alter the people's perceptions, attitudes and behavioral patterns.*"

[141] "*Ezekiel's actions may arrest attention, but few of them can be said to communicate meaning more easily than words. Often oracles are necessary to make clear what the dramas mean.*"

> auditivos (naquela literatura era designado ser lido alto), enquanto que a retórica dos sinais-ato é deduzida de elementos não verbais os quais são essencialmente visuais.[142]

Vigberg (2014, p. 28), em um trecho dedicado unicamente ao trabalho de Friebel, comenta que este autor divide os níveis de interpretação (literário e não verbal), mas sem explicar "como isto pode acontecer de entendermos um ato não verbal através do texto".[143] Assim, para Vigberg (2014, pp. 28-30), um dos pontos fracos[144] do trabalho de Friebel é a presunção de que "todo texto [...] descreve o ato precisamente como aconteceu".[145]

A proposta de Vigberg (2014, p. 33) é analisar a comunicação não verbal "como é apresentada na forma literária".[146] Para ele (2014, p. 35), a maior diferença entre estudar a ação não verbal de forma empírica e estudá-la na forma literária é a importância do contexto literário para se alcançar o significado mais próximo. Vigberg (2014, p. 35) afirma:

> O ato deveria ser visto como parte de um todo literário a ser entendido pelo intérprete. É como se a informação ligada aos atos não venha de testemunhas-oculares, mas de segunda mão, através de uma descrição do ato em forma literária. Obviamente isso não exclui a importância de se estudar os contextos culturais, sociais e históricos do texto em questão e como o conhecimento destes se espera ser encontrado no leitor. Pode-se dizer que isto é incluído na compreensão do significado da literatura num sentido mais abrangente e profundo.[147]

---

[142] "*although the actual events and sequence of the sign-acts can be perceived and reconstructed only through the literary accounts, the rethoric of the performed sign-acts must be distinguished from the rethoric of their literary descriptions. The persuasive strategy of the literary compositions arises from the literary qualities and devices which are primarily auditory (in that literature was designed to be read aloud), whereas the rethoric of the sign-acts is deduced from the nonverbal elements which are essentially visual.*"

[143] "*how it can be that we understand a nonverbal act through the means of text.*"

[144] Vigberg comenta também sobre uma aparente imprecisão nas nomenclaturas do campo da semiótica baseadas em Pierce e Hawkes, e sobre a mesma imprecisão no uso da terminologia da teoria do ato de fala. (2014, pp. 28-30)

[145] "*every text […] describe the act precisely as it took place.*"

[146] "*as it is presented in literary form*".

[147] *"the act should be seen as parto f the literary contexto in understanding the meaning. The act should be seen as parto f the literary whole to be understood by the interpreter. It is as if the information concerning the acts comes not from eye-witness but second-handedly, through a description of the acts in literary form. Of course this does not exclude the importance of studying the cultural, social and historical contexts of the text in question and how knowledge of these are expected to be found with the reader. This can be said to be included in understandig the meaning of literature in a wider and more profound sense."*

Tendo como base a obra de Fernando Potayos, Vigberg explica como a comunicação não verbal pode ser utilizada na literatura. Segundo Potayos (POTAYOS apud VIGBERG, 2014, pp. 34-35), os quatro tipos básicos são: (1) quando o ato é descrito seguido de uma explicação do seu significado; (2) quando o ato é descrito sem explicação do seu significado; (3) quando é incluída uma explicação do significado do ato sem mencionar a parte não verbal; e (4) quando uma expressão que normalmente aparece junto com a parte não verbal aparece, mas a parte não verbal, não.

Em relação ao primeiro tipo, Vigberg aponta para o fato de ser comum dentre os atos simbólicos dos profetas, uma vez que são inovadores e não convencionais (2014, p. 35).

Do segundo tipo, fazem parte as ações simbólicas convencionais ou as ações simbólicas legais. Segundo Vigberg, como, supostamente, o autor sabia que aquela ação fazia parte do contexto cultural da época, ele pressupõe conhecimento cultural convencional básico do leitor (2014, p. 35).

Quanto ao terceiro e quarto tipo, Vigberg comenta ser "praticamente impossível de detectar ao se estudar textos antigos".[148] Para ele, um exemplo do terceiro tipo seria o juramento, devido ao fato de o ato de levantar a mão ser usado com a função legal de encenar um juramento, a mera menção de que ocorreu um juramento pressuporia que o ato foi realizado. Todavia, ele mesmo aborda que esta pressuposição é complexa, afinal demandaria que o ato fosse mandatório e não opcional, e por causa da pequena quantidade de ocorrências não podemos chegar a essa conclusão (2014, p. 35). E o quarto tipo, para ele, trata de uma expressão que sempre aparece junto de uma ação não verbal, sendo que ação não verbal não é mencionada. (2014, p. 35).

Ellen F. Davis (1989, p. 69), em seu livro *Swallowing the Scroll*, tentando harmonizar a essência das aproximações supracitadas, afirma que:

> Uma compreensão adequada dos atos-sinais deve levar em conta tanto sua natureza essencial como símbolos de comunicação como a forma em que são relatados, e eu sugiro que estes dois aspectos estão intimamente relacionados.[149]

---

[148] *"almost impossible to detect when studying ancient texts"*

[149] *"[...] a proper understanding of the sign-actions must take account both of their essential nature as communicative symbols and of the form in which they are reported, and I suggest that the two aspects are closely related."*

Veremos no capítulo seguinte uma sucinta distinção entre as ações simbólicas convencionais ou legais e as ações simbólicas dos profetas.

3. DIFERENTES AÇÕES SIMBÓLICAS

Apesar de, como ele mesmo afirma, os profetas narrarem as ações simbólicas em prosa, em seu *Manual of Hebrew Poetics*, Schökel (1988, p. 113) observa:

> Estas "pantomimas" são ações dramáticas realizadas em silêncio, diante de uma audiência curiosa e intrigada. Elas são, assim, interpretadas como oráculos ligados ao futuro. Aqui nós encontramos mais uma vez a relação fundamental de dois painéis correspondentes: a ação realizada e o evento futuro. O primeiro sempre terá algo da imagem, embora isto variará consideravelmente [...] As ações simbólicas dos profetas não pertencem à poesia hebraica, mas elas de fato ilustram bem a função de imagens poéticas.[150]

Embora tenhamos até agora estudado apenas com o que tange às ações simbólicas dos profetas, há um outro tipo de ação simbólica presente na Bíblia Hebraica que também exerce a função de imagem poética. No entanto, tais ações, cognominadas convencionais ou legais, não focalizam apenas o futuro. Ao contrário, muitas vezes procuram um resultado que não seja unicamente comunicativo (VIGBERG, 1992, p. 11). Estas ações são eficazes quando realizadas nas circunstâncias apropriadas (STACEY, 1990, p. 25).

Assim, para um melhor vislumbre das ações simbólicas dos profetas, antes, veremos do que se tratam estas ações convencionais. Afinal, uma ação simbólica pode nascer de ações simbólicas convencionais reutilizadas em contextos não convencionais. Stacey afirma (1990, p. 260):

> Quando um drama profético acontece, uma ação, uma pessoa ou pessoas, e possivelmente um objeto que pertence à realidade do dia-a-dia são trazidos deliberadamente em relação

[150] "*These "pantomimes" are dramatic actions performed in silence before a curious and intrigued audience. They are then interpreted as oracles concerning the future. Here we find again the fundamental relationship of two corresponding panels: the action performed and the future event. The former will always have something of the image, though this will vary considerably […] The symbolic actions of the prophets do not belong to Hebrew poetry, but they do illustrate well the function of poetic images."*

> com algum evento ou realidade ainda não vista, normalmente algo em uma escala muito maior que o drama em si mesmo.[151]

3.1 Ações simbólicas convencionais

"Toda sociedade possui seu repertório de sinais e ações convencionais" (STACEY, 1990, p. 23).[152] Por exemplo, em muitos lugares do mundo, quando as pessoas se encontram pela primeira vez, se cumprimentam apertando as mãos. No exército, na corte, em ocasiões de solenidade, e em outras situações do cotidiano, podemos notar a variedade de ações convencionais que nos acompanham.

Na Bíblia Hebraica encontramos esse mesmo tipo de ações: tirar as sandálias,[153] caminhar no meio de um animal partido,[154] compartilhar uma refeição,[155] furar a orelha de um escravo,[156] ungir a cabeça com óleo,[157] cobrir uma mulher com o manto,[158] e outras. De acordo com Stacey (1990, p. 23), as "ações convencionais são distinguidas de ações naturais e espontâneas pela sua formalidade e artificialidade".[159]

Embora o propósito da presente pesquisa não seja traçar a origem das ações convencionais, estas, apesar de diferirem das ações naturais, se tornam comuns com o passar do tempo. Daí o termo 'convencional'.

Uma 'convenção' é uma construção social feita ao longo do tempo em um contexto cultural particular. É um acordo que supõe ser uma verdade, cujo significado e importância supostamente surgiram de forma não intencional ou natural.

---

[151] "*When a prophetic drama takes place, an action, a person, or persons, and possibly an object belonging to the everyday world are deliberately brought into relationship with some unseen event or reality, usually something on a much larger scale than the drama itself".*
[152] "*Every society has its repertory of conventional signs and actions".*
[153] Ex 3:5; Rt 4:8; Dt 25:9.
[154] Gn 15:17; Jr 34; 18-19.
[155] Gn 26:30; 31:46,54; 2 Sm 3:20.
[156] Êx 21:2-6; Dt 15:12-18.
[157] Jz 9:8, 15; 1 Sm 10:1; 16:13; 2 Sm 2:4; 5:3; 19:11.
[158] Rt 3:9; Ez 16:8.
[159] "*conventional actions are distinguished from natural, spontaneous actions by their formality and artificiality".*

O ‘ato convencional’ é um ato que necessariamente já foi realizado anteriormente, e que se tornou, através do consensual, uma parte natural da construção da realidade social de uma sociedade em particular (VIGBERG, 2014, p. 23). Assim, o ato convencional nasce da naturalidade da ação e se torna artificial por meio da repetição ao longo do tempo, que, ao mesmo tempo o torna um costume comum, algo funcional. De acordo com Henry C. Black (*apud* VIGBERG, 1992, p. 7), no contexto legal, um costume é:

> Um uso ou prática do povo, o qual, por adoção e consentimento comum, e por hábito extenso e invariável, se tornou compulsório, e adquiriu a força de uma lei com respeito ao lugar ou assunto a qual se relaciona.[160]

Normalmente, a função exercida pelas ações convencionais é de natureza legal. Segundo Vigberg (1992, p. 9), o ‘ato simbólico legal’, é aquele através do qual uma função legal é cumprida, quando realizado sob circunstâncias apropriadas e quando a função legal difere do resultado físico do ato. Neste ato, existe, simbolicamente, a transferência de status legal.

Em Rute 3:9 é dito:

וַיֹּאמֶר מִי־אָתְּ וַתֹּאמֶר אָנֹכִי רוּת אֲמָתֶךָ וּפָרַשְׂתָּ כְנָפֶךָ עַל־אֲמָתְךָ כִּי גֹאֵל אָתָּה׃

> Ele disse, “Quem és tu?”, e ela respondeu, “Eu sou Rute, tua serva; estende a tua capa sobre a tua serva, porque és um resgatador”.[161]

Existe neste ato algo além do que os olhos podem enxergar. Existe um valor simbólico. O ato simbólico a que Rute alude possui uma função legal, fazendo deste ato um ato simbólico legal. Assim que Boaz realizasse o ato de cobrir Rute com seu manto, uma mudança de status deveria ocorrer, para Rute assim como para Boaz (VIGBERG, 1992, p. 1).

Ocorre algo similar em 1 Sm 18:4, onde é dito:

---

[160] “*A usage or practice of the people, which, by common adoption and aquiescence, and by long and unvarying habit, has become compulsory, and has acquired the force of a law with respect to the place or subject-matter to which it relates”.*

[161] A tradução segue o texto de Bush, *Ruth, Esther* (Vol. 9, p. 158, 1998): “*He said,* “*Who are you?” and she replied, “I am Ruth, your handmaid; spread the skirt of your robe over your handmaid, for you are a redeemer”.*

וַיִּתְפַּשֵּׁט יְהוֹנָתָן אֶת־הַמְּעִיל֙ אֲשֶׁר עָלָ֔יו וַיִּתְּנֵ֖הוּ לְדָוִ֑ד וּמַדָּ֗יו וְעַד־חַרְבּ֤וֹ וְעַד־קַשְׁתּוֹ֙
וְעַד־חֲגֹרֹ֔ו׃

> Jônatas tirou a capa que vestia e a deu a Davi, também sua armadura, sua espada, seu arco e seu cinto.[162]

Klein comenta que ao dar suas vestes a Davi, Jônatas lhe outorga o direito de sucessão real (KLEIN, 1998, p. 182). Segundo ele, ao fazer isso, Jônatas "promove" Davi. Para Jobling, dar parte de suas vestes a Davi funcionou como uma abdicação virtual da prerrogativa que possuía o príncipe herdeiro (JOBLING, 1998, p. 20). Diferentemente, Tsumura pontua que pelas outras pessoas no capítulo não parecem terem reconhecido tal ato como uma abdicação, não há como ir além do fato de que o ocorrido foi uma declaração de respeito, afeição, e de aliança (TSUMURA, 2007, p. 473).

Toda esta discussão ocorre devido ao fato de que em certas passagens da Bíblia Hebraica, a transferência de vestimentas pode indicar uma transferência de autoridade, uma mudança de status.[163] De acordo com Vigberg, no AOM, o manto é reconhecido como o símbolo da pessoa que o usa (1992, p. 3). Assim, o ato de se transferir o manto teria a conotação da transferência de algo mais abstrato. Obviamente que a mudança de status de Rt 3:9 não é a mesma que 1 Sm 8:4, no entanto em ambos os casos supõe-se uma mudança.

Antes de entrarmos nas características específicas das ações simbólicas dos profetas, verificaremos, em seguida, pontos relevantes para se definir um ato simbólico legal.

3.2 Ato simbólico legal: definições

Quando se trata de atos simbólicos legais, a maioria dos estudos existentes não está ligada especificamente aos atos da Bíblia Hebraica, mas

[162] A tradução segue o texto de Klein, *1 Samuel* (V. 10, p. 171, 1998): "*Jonathan stripped off the robe he was wearing and gave it to David, with his warrior's garment, his sword, his bow, and his belt.*"

[163] Os textos de Nm 20:24-28, 1 Rs 19:19-21, e Is 22:21 apontam nesta direção.

sim aos atos legais (ou convencionais) no Antigo Oriente Médio. Embora material comparativo de culturas vizinhas tenha sido utilizado na pesquisa, este trabalho não possui a intenção de ser um estudo comparativo. Em *Prophecy and Society in Ancient* Israel, Robert R. Wilson (1980, p. 16), na explanação de seu sexto princípio na utilização de material comparativo, afirma:

> Quando se aplica o material comparativo ao texto bíblico, o intérprete deve permitir o texto bíblico em si ser o fator controlador no processo exegético. Assim, o material comparativo pode ser usado somente para formar uma hipótese, a qual ainda deve ser testada em comparação ao texto bíblico. A exegese do texto em si irá, então, apoiar, desaprovar ou modificar a hipótese.[164]

Tendo em mente o princípio de Wilson, dentre as principais publicações referentes aos atos simbólicos legais do AOM, pode-se destacar o artigo de 1956 de J. M. Munn-Rakin sobre a diplomacia da Ásia ocidental no início do 2º milênio AEC. Nele, Munn-Rakin (1956, p. 85) menciona alguns *"*atos essenciais no ritual ligado à conclusão de um acordo […] São estes 'tocar a garganta', 'matar um jumento', 'amarrar-se', e 'agarrar a bainha de uma roupa'".[165]

Um estudo posterior que também merece destaque é o artigo de Samuel Greengus publicado em 1969 que trata sobre o contrato de casamento na Babilônia antiga. Segundo ele (GREENGUS, 1969, v. 89, n. 3, pp. 505-532), textos babilônicos antigos pontuam que não havia necessidade de um contrato escrito nos matrimônios contraídos na Babilônia. Greengus afirma (1969, p. 505) que "a formação do contrato de casamento deve ter envolvido a *performance* de ritos simbólicos […]".[166] Assim, a ênfase repousava no aspecto ritual e performativo da cerimônia.

O artigo publicado em 1974 por Anne Draffkorn Kilmer, assiriólogа na Universidade da Califórnia, Berkeley, também deve ser mencionado (KILMER,

---

[164] "*When applying comparative material to the biblical text, the interpreter must allow the biblical text itself to be the controlling factor in the exegetical process. The comparative material can thus be used only to form a hypothesis wich must still be tested against the biblical text. The exegesis of the text itself will then support, disprove, or modify the hypotesis".*

[165] *"essential acts in the ritual connected with the conclusion of an international agreement […] These are 'to touch the throat', 'to kill an ass', 'to bind', and 'to seize the hem of the garment'".*

[166] *"the formation of the marriage contract may have involved the performance of symbolic rites [...]".*

1974, v. 94, n. 2, pp. 177-183). Nele, Kilmer investiga os gestos simbólicos em contratos acádicos. Ela ilumina a questão analisando a expressão *ina appi šadādu*, "puxar o nariz", considerando-a uma fórmula legal que denota quebra de contrato.

Além disso, a obra de Mayer I. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, publicada em 1980, apesar de estar interessada primariamente nos aspectos emocionais da comunicação não verbal, possui pontos relevantes de contato.

Mais conectados ao texto da BH, dois artigos de Meir Malul publicados respectivamente em 1985 e 1987 merecem destaque. No primeiro, Malul analisa a expressão פַּחַד יִצְחָק (*paḥad yiṣḥāq* – "temor de Isaque") em Gn 31, e no segundo, Malul considera, em uma carta acádica, o ato de tocar nos órgãos sexuais como uma cerimônia de juramento. Segundo ele, a palavra hebraica para coxa é usada como eufemismo para os órgãos sexuais, os quais eram vistos como símbolo de posteridade, semente e espíritos ancestrais (MALUL, 1987, v. 37, fasc. 4, p. 491).

David Stacey, em *Prophetic Drama in the Old Testament* (1990), dedica um capítulo inteiro às ações convencionais na Bíblia Hebraica. No entanto, ele trata das ações convencionais em relação à sua eficácia. Ele conclui o capítulo da seguinte forma:

> Ações significantes ocorrem através de todo o alcance da vida humana. Elas são igualmente, formais e informais, publicas e privadas, com ou seu variações espontâneas [...] Em alguns casos, estas ações focam em algum momento do tempo; outras inferem uma situação duradoura já existente; em outras antecipa uma situação ainda por vir; em alguns casos faz ambos. Seja qual for a conclusão que uma ação antecipa, isto pode ser prevenido, e nunca está certo falar de ações essencialmente eficazes.[167]

O artigo de Paul A. Kruger (1996, v. 46, fasc. 4, pp. 534-539) sobre o ato de remover as sandálias em Dt 25, publicado em 1996, também requer

[167] *"Significant actions occur across a whole range of human life. They are both formal and informal, public and private, with and without spontaneous variations [...] In some cases the actions focusses in a moment of time; others imply an enduring situation already in existence; in others it anticipates a situation yet to come; in some cases it does both. Whatever conclusion a action antecipates, it can be forestalled, and it is never right to speak of essentially effective actions".*

evidência. Nele, Kruger (1996, p. 539) enfatiza que "'a remoção das sandálias' (símbolo da autoridade do marido) marca a transição da sua [esposa] identidade 'antiga' em direção a uma nova posição social [...] o de uma mulher livre que pode se casar de novo".[168] Independente de qualquer conclusão quanto a este ato, vemos no artigo de Kruger uma tendência já apresentada em 1992 na obra *Symbols of Law: A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament*, de Åke Vigberg.

Ao tratar das características específicas das ações simbólicas legais, de maneira sistematizada, Vigberg (1992, p. 9) dedica todo o livro aos atos simbólicos legais (ou convencionais). Como Vigberg, Kruger observa mudança de status legal no ato simbólico analisado (1996, p. 539). Conforme Vigberg, o ato simbólico legal, para cumprir com todos os requisitos de ser um 'ato legal', antes de tudo, deve ser realizado sob as circunstâncias apropriadas (1996, p. 539).

Para ele (KRUGER, 1996, p. 539), os indicadores das características destas circunstâncias podem ser de vários tipos,

> mas a indicações mais importantes são terminologia e fraseologia técnica que são bem conhecidas nos contexto legal, a presença de testemunhas, a presença do ato na estrutura literária e a localidade da performance do ato.[169]

Obviamente, este critério de circunstâncias apropriadas é particular para cada ato simbólico legal, tendo em vista que se encontra em circunstâncias diferentes. Todavia, quando há mais de uma ocorrência do mesmo ato simbólico legal, as indicações encontradas no contexto do ato talvez sejam úteis para compreender as outras ocorrências.

Vigberg (1992, p. 10) também ressalta o fato de que além de ser realizada sob circunstâncias apropriadas, a função legal deve ser diferente do resultado do ato. Em outras palavras, o ato deve simbolizar a função legal. Um ato punitivo é legal no sentido de que executa uma função legal, mas a sua

---

[168] *"'the removal of the sandals' (symbol of the husband's authority) marks the transition from her 'old' identity into a new social position […] that of a free woman who can marry again".*

[169] *"but the most important indications are technical terminology and phraseology which are well known to occur in legal contexts, the presence of witnesses, the place of the act in the literary structure and the locality of the performance of the act".*

execução não é diferenciada de sua função legal. Um ato simbólico deve ir além da própria efetivação física.

Sem qualquer intenção de exaustão do assunto, para exemplificar o aspecto legal das ações simbólicas convencionais, veremos dois atos convencionais presentes na Bíblia: partilhar uma refeição e andar entre as partes de um animal.

3.2.1 Partilhar uma refeição

Embora existam outros textos da Bíblia Hebraica que abordam a refeição pactual,[170] restringiremos nossa breve análise a Gn 26:30 e Gn 31:46, 54. Sem a intenção de uma análise exaustiva, analisaremos os textos separadamente.

3.2.1.1 Gênesis 26:30

Em Gn 26:30 lemos:

וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתֶּה וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ׃

> Então ele fez para eles uma festa, e eles comeram e beberam.[171]

Para uma tentativa de compreensão da função legal da refeição em Gênesis 26:30, devemos notar as alusões à construção de uma aliança entre Amimeleque e Isaque. De acordo com Nahum Sarna (1989, p. 187),

---

[170] Os textos de Ex 18:12; 24:11; Js 9:14; 2 Sm 3:20; 1 Rs 1:25; Ob 7 também são considerados por alguns estudiosos como parte do contexto de aliança. Em seu comentário de Êxodo, Nahum Sarna (1991, p. 99) considera Ex 18:12 incluído no contexto da aliança. Também em um comentário de Êxodo, Brevard Childs (1974, pp. 501-502) é um dos que considera Ex 24:11.

[171] A tradução segue o texto de Sarna The JPS Torah Commentary*: Genesis*, 1989, p. 188: "*Then he made for them a feast, and they ate and drank".*

Abimeleque parece inquieto diante da presença de um clã de pastores poderosos e prósperos nas margens do seu território. Assim, buscando um bom relacionamento com Isaque, o rei atua como representante do seu povo. No v. 28 vemos duas partes do pedido de aliança que o rei para faz para Isaque. Em Gn 26:28 está escrito:

> וַיֹּאמְרוּ רָאוֹ רָאִינוּ֙ כִּי־הָיָה יְהוָה֙ עִמָּ֔ךְ וַנֹּ֕אמֶר תְּהִי־נָ֥א אָלָ֖ה בֵּינוֹתֵ֑ינוּ בֵּינֵינוּ
> וּבֵינֶ֖ךָ וְנִכְרְתָ֥ה בְרִ֖ית עִמָּֽךְ׃

> E eles disseram, "Nós agora vemos claramente que o YHWH tem estado contigo, e nós pensamos: Haja um juramento entre nossas duas partes, entre nós e ti. Façamos um pacto contigo".[172]

As fórmulas "haja um juramento entre nossas duas partes", e "façamos um pacto contigo" merecem destaque. A palavra אָלָה (*ʾālāh* – "juramento") e a expressão וְנִכְרְתָה בְרִית (*wənikrətāh bərît* – "façamos uma aliança") são ambas usadas em contextos legais (VIGBERG, 1992, p. 71). Além disso, em contraste com as negociações prévias com Abraão em Gn 21:22-32, onde o pacto era entre dois indivíduos, agora os verbos são empregados na 1ª pessoa do plural (por exemplo, no v. 28 - רָאִינוּ֙ – *rāʾînû* ["vimos"]; וַנֹּ֕אמֶר – *wanōʾmer* ["e dissemos"]), denotando uma aliança além do aspecto individual.

No v. 29, Abimeleque assegura que Isaque não lhes faria mal, afinal eles lhe haviam feito רַק־טוֹב (*raq-tôv* - "somente o bem"). O termo técnico טוֹב é usado em contextos legais para o cumprimento das obrigações da aliança (McCARTHY 1981, p. 332-333).

Outra palavra que merece destaque e que ocorre duas vezes no trecho (vv. 29 e 31) é שָׁלוֹם (*šālôm* – "paz"). Segundo Sarna (1991, p. 171), neste local, a palavra possui "sabor técnico legal",[173] descrevendo o estado de estipulações cumpridas.

---

[172] A tradução segue o texto de Sarna, The JPS Torah Coomentary*: Genesis*, 1989, pp. 187-188: "*And they said, 'We now see plainly that the Lord has been with you, and we thought: Let ther be a sworn treaty between our two parties, between you and us. Let us make a pact with you'".*

[173] *"technical-legal flavor".*

Enfim, no v. 30, vemos uma descrição breve da refeição que Isaque prepara para Abimelque e seus homens. De acordo com G. J. Wenham (1998, vol. 2, p. 193):

> Refeições formam parte padrão das celebrações de tratados, desde os tempos antigos até os modernos (cf. 31:54; Ex 24:11); na verdade, tem sido dito que a palavra hebraica para "tratado, aliança" (ברית) deriva do verbo "comer, jantar" (ברה) embora isto não seja muito provável. Seja qual for o significado preciso, o ato de comer e beber indica reconciliação entre dois lados.[174]

Para V. P. Hamilton (1995, p. 207-208):

> Esta refeição não é simplesmente uma cortesia estendida por Isaque a Abimeleque como de um anfitrião para o visitante. Isto é, pelo contrário, um elemento integral do processo de realização de uma aliança, no qual, em certo sentido, o indivíduo que oferece a refeição admite o outro indivíduo para seu círculo de família.[175]

Esta refeição possui posição pivotal na narrativa, pois termina a descrição do dia da chegada de Abimeleque, e depois, no v. 31 inicia-se um novo dia com Isaque e Abimeleque prestando juramento e partindo cada um para seu lado. Não há menção explícita de como a aliança entre Isaque e Abimeleque foi efetuada, em contraste com o juramento que aparece de forma explícita no v. 31. Isto faz com que a refeição no v. 30 cumpra esta função.

Segundo Vigberg (1992, p. 72):

> A expressão "eles comeram e beberam" encontra um paralelo interessante em um documento lega de Mari, ARM 8.85:5'. Depois do acordo legal ter sido descrito, é dito na última linha, "*il aura mangé*". Uma expressão mais extensiva é encontrada em ARM 8.13:11'-12', um documento legal com respeito à venda de terra: "Eles comeram o carneiro, beberam o copo, e ungiram a si mesmos com óleo." Nestes dois contextos legais, a refeição, que ocorre no fim, é susceptível de ser interpretada

---

[174] "*Meals form a standard part of treaty celebrations, from ancient to modern times (cf. 31:54; Exod 24:11); indeed, it has been said that the Hebrew word for "treaty, covenant" (*ברית*) derives from the verb to "eat, dine" (*ברה*), though this is not very likely. Whatever the precise significance, the act of eating and drinking indicates reconciliation between the two sides."*

[175] "*This meal is not simply a courtesy extended by Isaac to Abimelech as host to visitor. It is, rather, an integral element of the covenant-making process, in which, in a sense, the individual offering the meal admits the other individual to his family circle"*.

> como uma ratificação do acordo que foi realizado. Se isto é verdade, então o clímax da descrição de um acordo legal vem no final de uma forma abrupta. Não obstante, o acordo pareceria ainda estar em condições de funcionamento, uma vez que o ato é realizado. Se isso for comparado com Gn 26:30, algo similar é encontrado. A menção da refeição é breve e abrupta, e termina a transação, mas uma vez que a refeição está terminada, aparentemente a aliança é ratificada.[176]

A posição pivotal do versículo 30, as terminologias do contexto de aliança, e a aparente ausência de um detalhamento da ratificação da aliança, talvez apontem para o fato de que esta refeição ratifica a aliança entre Isaque e Abimeleque. O que remete a Stacey (1990, p. 25) quando afirma que estes "atos convencionais [...] testemunham e estabilizam condições já existentes".[177]

3.2.1.2 Gênesis 31:46 e 54

Em Gn 31:36-42, Jacó acusa Labão de o enganar, mas logo em seguida, nos vv. 43-44 encontra-se uma espécie de cabeçalho no qual Labão convida Jacó para fazer uma aliança com ele. Em Gn 31:44 lemos:

> וְעַתָּה לְכָה נִכְרְתָה בְרִית אֲנִי וָאָתָּה וְהָיָה לְעֵד בֵּינִי וּבֵינֶךָ׃

> Vem, então, façamos um pacto, eu e tu que haja uma testemunha entre mim e ti.[178]

---

[176] *"The expression 'they ate and drank' finds an interesting parallel in a legal document from Mari, ARM 8.85:5'. After the legal agreement has been described, it says in the final line, 'il aura mangé'. A more extensive expression is found in ARM 8.13:11'-12', a legal document concerning the sale of land: 'They ate ram, drank the cup, and anointed themselves with oil'. In these two legal contexts the meal, which occurs at the end, is likely to be interpreted as a ratification of the agreement that has been made. If this is true, then the climax of the description of a legal agreement comes at the end and in a very abrupt way. Nevertheless, the agreement would seem to be in working order, once this act is performed. If this is compared with Gen 26:30, something similar is found. The mentioning of the meal is short and abrupt and ends the transaction, but once the meal is completed, the covenant is apparently ratified".*

[177] *"conventional acts […] bear witness to and stabilize conditions that are already in being."*

[178] A tradução segue o texto de Sarna, The JPS Torah Commentary: Genesis, 1989, pp. 220-221: "*Come, then, let us make a pact, you and I, that there may be a witness between you and me".*

Aqui, de acordo com Sarna (1989, p. 221), Labão propõe a Jacó um pacto de não agressão mútua. Segundo G. J. Wenham, o fato de o estrangeiro buscar fazer uma aliança com os patriarcas, denota um reconhecimento da superioridade dos últimos. Ele continua, afirmando que Labão parece sentir a necessidade de garantia de proteção diante do poder e da benção que porta Jacó (WENHAM, 1998, p. 279).

Segundo Sarna, Labão sucumbe à realidade, pois reconhece em Jacó uma entidade social separada e com status idêntico (1989, p. 221). Em seu comentário sobre Gênesis da *Jewish Publication Society*, ele afirma (1989, p. 221):

> Isto é refletido na narrativa de várias formas: existem dois marcadores de pedra, duas refeições, dois nomes de lugares; a deidade é duas vezes invocada, e por dois nomes separados. Além disso, o pacto contém duas provisões – uma ligada a questões de família, e a outra de natureza política. A primeira busca proteger os interesses das duas filhas de Labão numa terra estrangeira, e a segunda delineia as fronteiras entre dois grupos étnicos.[179]

Lembrando que Labão já não havia honrado sua palavra em pactos anteriores,[180] Hamilton (1995, p. 313) levanta uma questão: *"*Porque deveria Jacó pensar que Labão mudou?*"*.[181]

Independente de ter mudado ou não, Hamilton (1995, p. 313) diz que, neste pacto, Labão propõe testemunhas diferentes (cf. vv. 44, 52) que darão validade ao contrato. No v. 52, as testemunhas são o montão e a coluna. Já no v. 44, para Hamilton (1995, p. 313), a testemunha é a aliança em si. G. J. Wenham (1998, p. 279) afirma que na segunda parte do v. 44, "que haja uma testemunha entre mim e ti", a testemunha não pode ser a "aliança", já que בְּרִית (*bərît* - "aliança") é feminino e o verbo está no masculino. Segundo Wenham, para Rashi o sujeito pode ser Deus, e para Ramban o montão de pedra (1998, p. 279).

---

[179] *"This is reflected in the narrative in several ways: there are two stone markers, two meals, two place-names; the deity is twice invoked, and by two separate names. Moreover, the pact contains two provisions – onde dealing with family matters, the other of a political nature. The first seeks to protect the interests of Laban's two daughters in a foreign land, the second delineates the boundary between two ethnic groups"*.

[180] Gn 29.

[181] *"Why should Jacob think Laban has changed?"*

Para Westermann (1995, p. 498), "gramaticalmente, a relação entre היה e ברית (fem.) é impossível; e de fato ברית não pode ser uma testemunha; pelo contrário, uma testemunha deveria ser requerida de ברית".[182]

Por outro lado, Vigberg (1992, p. 73) comenta que:

> A construção sintática pode, contudo ser um caso de *constructio ad sensum*, do qual outro exemplo pode ser encontrado em Gn 39:5, *wayhî birkat*. A razão para esse choque gramatical entre os gêneros acontece provavelmente porque *bərîṯ* é semanticamente orientada em relação a *'ēd*, "testemunha", que é masculina. A referência real de *'ēd* é dita posteriormente nos vv. 48 e 52 como sendo o *gal*, "montão", que é também é masculina. Quanto ao segundo problema, pode ser dito que através de metonímia, a *bərîṯ* é dado o sentido figurado de algo que está associado com a aliança e que é descrito imediatamente depois no v.45, a saber, a coluna.[183]

De acordo com Wenham (1998, p. 222), a declaração no v. 45 é uma interpolação posterior. Segundo ele, o v. 46 vem logo após o v. 44 onde Jacó parece favorável a proposta da Labão e ordena que se juntem pedras.

Especificamente com respeito à refeição, Sarna aponta que a forma, estrutura, e conteúdo do pacto, possuem analogias com documentos do Antigo Oriente Médio. Para ele, "a antiguidade do episódio é provada tanto pela refeição de aliança, o que é característico de tratados do segundo milênio AEC",[184] como pelo pacto de paz entre Israel e Aram (SARNA, 1989, p. 221).

No versículo 46 lemos:

> וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאֶחָיו לִקְטוּ אֲבָנִים וַיִּקְחוּ אֲבָנִים וַיַּעֲשׂוּ־גָל וַיֹּאכְלוּ שָׁם עַל־הַגָּל׃

---

[182] "*Grammatically the relationship between* היה *and* ברית *(fem.) is impossible; and in fact the* ברית *cannot be a witness; rather a witness should be required for the* ברית*".*

[183] "*The syntactical construction may, however, be a case of construction ad sensum, of which another example can be found in Gen 39:5, wayhî birkat. The reason for this gramatical clash between the genders is probably that bərîṯ is semmantically orientated towards 'ēd, 'witness', which is masculine. The actual reference of 'ēd is later said in vv. 48 and 52 to be the gal, 'heap', which is also masculine. As to the second problem, it can be said that through metonymy bərîṯ is given the figurative meaning of something that is associated with the covenant and which is described immediately afterwards in v.45, namely the pillar"*.

[184] "*The antiquity of the episode is proved both by the covenant meal, which is characteristic of second-millennium B.C.E. treaties*".

> E disse Jacó aos seus parentes: 'Ajuntai pedras'. Então eles tomaram as pedras e fizeram um monte, e compartilharam de uma refeição ao lado dele.[185]

Wenham (1998, p. 279) sutilmente sugere que a frase, "e compartilharam de uma refeição ao lado dele", antecipa a refeição sacrifical que concluiu a cerimônia. Ideia esta, diferente de Sarna, que considera terem ocorrido duas refeições, uma provavelmente só entre Labão e Jacó (v.46), e outra com todos (v. 54), uma refeição de selamento do processo de fazer uma aliança. (SARNA, 1991, pp. 221-222)

Segundo Vigberg (1991, p. 73), os eventos descritos neste texto não seguem uma ordem estritamente cronológica. Ele discorre sobre os vv. 46 e 54 que relatam a mesma refeição. Observa-se que os vv. 47-54 constituem uma descrição mais detalhada do que já foi descrito resumidamente nos vv. 44b-46. O que é fortalecido, segundo Vigberg, pelo fato do verbo mudar sua voz da 3ª pessoa do singular para 1ª pessoa do singular no v. 48, ou seja, Labão.

Embora no v. 48 apareça na 1ª pessoa o que Labão diz, percebe-se que o narrador continua relatando os eventos em 3ª pessoa. No início do v. 51 encontramos a mesma expressão do que seria a 'transição' que Vigberg propõe. As palavras וַיֹּאמֶר לָבָן (*vayô'mer lābān* – "e disse Labão") continuam em 3ª pessoa.

No v. 53b lemos uma descrição mais detalhada da função de Jacó na realização da aliança. Jacó faz um juramento e no v. 54 faz um sacrifício e partilha uma refeição, inclusive convidando seus parentes.

Para Hamilton (1995, p. 315), uma refeição subsequente ao sacrifício pode significar que a refeição consistia dos animais recém-oferecidos. Ele pondera que a mesma ordem, sacrifício → refeição, ocorre em Ex 18:12 entre Moisés e Jetro, onde mais uma vez *zeḇaḥ* ("sacrifício") é seguido de *leʾĕkol leḥem* (lit., "comer pão"), como também aparece no v. 54. E considera o fato de uma aliança poder ser ratificada por meio de uma refeição comum, como atestado em Gn 26:26-30 e Êx 24:9-11 (HAMILTON, 1995, p. 315). Hamilton cita ainda Brevard Childs (1974, p. 507), em *Book of Exodus*, que, ao tratar do

[185] A tradução segue o texto de Sarna, The JPS Torah Commentary: Genesis, 1989, pp. 187-188: *"And Jacob said to his kinsmen, 'Gather stones.' So they took stones and made a mound; and they partook of a meal ther by the mound".*

último texto citado, afirma que “a descrição final ‘comeram e beberam’ coloca todo o relato no contexto de uma refeição de aliança".[186]

Em seu livro *The Five Books of Moses*, Robert Alter (2004, p. 175) comenta sobre Gn 31:54, dizendo:

> O juramento do tratado é solenemente confirmado pela refeição sagrada. O termo *zevaḥ* refere-se tanto a uma refeição cerimonial de carne como a um sacrifício. Na realidade, as duas estão associadas: a gordura do animal é queimada, e a carne consumida por aqueles que ofereceram o sacrifício. Como frequentemente em outros empregos da Bíblia, “pão” é uma sinédoque para a refeição completa.[187]

Deixando de lado o que foi comido, a posição desta refeição na estrutura literária da narrativa é notável (VIGBERG, 1992, p. 74). O juramento que Jacó faz acontece antes da refeição. Para Coats (1983, p. 221), “o ritual de juramente inclui um sacrifício e uma refeição com os parentes”.[188] Segundo Wenham (1998, p. 281), “como de costume no mundo antigo, a aliança era concluída com a oferta de um sacrifício e uma refeição comunal”.[189]

Em seu livro originalmente publicado em 1987, Westermann (2004, p. 222) evidencia o fato de que a declaração de que eles partilharam uma refeição (v. 46) aparece muito cedo na narrativa; a refeição seria no final do ritual, onde é repetida (v. 54). Em 1995, ao falar sobre o v. 46, ele confirma a mesma ideia ao enfatizar que “a refeição comum (uma duplicação do v. 54) possui seu lugar no fim do rito; não há sentido antes do juramento”[190] (1995, p. 498). Assim, a refeição ratifica a aliança, pois em Gn 31:55 e 32:1 todos vão embora após a mesma.

---

186 “*the final description ‘they ate and drank’, places the whole account into the context of a covenant meal”.*

187 *“The treaty-vow is solemnly confirmed by a sacred meal. The term zevaḥ refers both to a ceremonial meal of meat and to sacrifice. In effect, the two are combined: the fat of the animal is burned as an offering, the meat is consumed by those who offer the sacrifice. As frequently elsewhere in biblical usage, ‘bread’ is a synecdoche for the whole meal”*.

188 “*The oath ritual includes a sacrifice and a meal with the kinsmen*”.

189 *“As was customary in the ancient world, the covenant was concluded by the offering of sacrifice and a communal meal*”.

190 “*The common meal (a doublet of v. 54) has its place at the end of the rite; it has no meaning before the oath*”.

3.2.2 Caminhar entre as partes de um animal

Na análise deste ato simbólico legal, nos restringiremos aos textos de Gn 15:17 e Jr 34:18-19. De acordo com A. Vigberg (1992, p. 52), "Gn 15:17 e Jr 34:18-19 descrevem um exemplo do que, talvez, seja o ato simbólico mais problemático do Antigo Testamento*".*[191] Isso ocorre principalmente devido às diferentes interpretações de cada texto. Devido ao fato de uma das interpretações de Gn 15 depender da relação com o texto de Jr 34, por propósitos didáticos, trataremos dos dois textos juntos.

3.2.2.1 Gênesis 15:17 e Jeremias 34:18-19

Em Gn 15:17, logo após Deus reconfirmar a posse da terra a Abraão, lemos:

וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ בָּאָה וַעֲלָטָה הָיָה וְהִנֵּה תַנּוּר עָשָׁן וְלַפִּיד אֵשׁ אֲשֶׁר עָבַר בֵּין הַגְּזָרִים הָאֵלֶּה׃

> Quando o sol se pôs e estava muito escuro, apareceu um fogareiro fumegante e uma tocha de fogo que passou entre aqueles pedaços.[192]

Gerhard Hasel, em seu artigo de 1981, *The meaning of the animal rite in Genesis 15*, faz uma revisão das principais interpretações do texto de Gênesis. Segundo Hasel (1981, p. 61), uma das interpretações,

> sugere que o *disjecta membra* dos animais simboliza os parceiros contratantes da aliança, e que o passar pelo meio dos pedaços dos animais indica a união das partes da aliança.

---

[191] "*Gen 15:17 e Jer 34:18-19 each describes an example of what is perhaps the most problematic legal symbolic act in the OT*".

[192] A tradução segue o texto de Sarna, The JPS Torah Commentary: Genesis, 1989, pp. 117: *"When the sun set nad it was very dark, there appeared a smoking oven, and a flamming torch which passes between those pieces".*

> Esta união tem sido concebida por alguns como algo 'místico-sacramental'.[193]

Mencionando pontos desta interpretação, Vigberg (1992, p. 52) argumenta que, pelo fato de pensarem que o executante do ato se identificava com certas propriedades da vítima, o ato era considerado rejuvenescedor por meio do poder do sangue do animal morto. Para Hasel (1981, p. 61), esta interpretação possui uma "fraqueza significante",[194] pois o contexto de Gn 15:7-21 é a promessa da terra e não uma união entre Deus e o homem. Westermann (1995, p. 223) confirma esta ideia ressaltando que todo o trecho está inserido no contexto de posse da terra, pois o texto inicia com uma promessa de Deus a Abraão no v.7 [לָתֶת לְךָ אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת לְרִשְׁתָּהּ – *lātet lekhā 'et-hā'āreṣ hazō't lərīštāh* ("para dar-te por possessão esta terra")][195] e termina com uma confirmação solene da promessa no v. 18. [לְזַרְעֲךָ נָתַתִּי אֶת־הָאָרֶץ – *ləzar'ăkā nātatî 'et-hā'āreṣ* ("à tua descendência dei esta terra")].[196]

Sarna (1989, p. 111) também confirma este pano de fundo ao dizer que "o capítulo claramente está dividido em duas partes. O tema dos versículos 1-5 é a promessa de posteridade; o dos versículos 7-21, a herança da terra".[197] Por fim, Vigberg (1992, p. 63) também argumenta a favor deste contexto afirmando que todo enredo se inicia com o v.7 e a pergunta de Abraão que aparece no v.8 [בַּמָּה אֵדַע כִּי אִירָשֶׁנָּה – *bamā 'ēda' kî 'îrāšenāh* ("como saberei que irei possuí-la?")].[198]

Embora dentro dos temas de promessa nas narrativas bíblicas, se inclua a ideia de um relacionamento divino-humano (CLINES, 1978, pp. 34-35), Hasel (1981, p. 62) observa que em uma união mística a união deveria envolver as duas partes envolvidas na execução da aliança. Ele continua afirmando (1981)

---

193 *"suggests that the disjecta membra of the animals symbolize the contracting covenant partners and the passing between the animal pieces indicates the union of the covenant parties. This union has been conceived by some to be a 'mystical-sacramental' one."*

194 *"significant weakness".*

195 A tradução segue o texto de Sarna, The JPS Torah Commentary: Genesis, 1989, p. 114: "*to assign this land to you as a possession*".

196 A tradução segue o texto de Sarna, The JPS Torah Commentary: Genesis, 1989, p. 117: "*To your offspring I assign this land*".

197 *"the chapter falls clearly into two parts. The theme of verses 1-5 is the promisse of posterity; that of verses 7-21, the gift of land."*

198 A tradução segue o texto de Sarna, The JPS Torah Commentary: Genesis, 1989, p. 114: "*how shall I know that I am to possess it?"*

que, em Gn 15, todavia, somente uma parte está envolvida em passar pelos animais.

Uma segunda interpretação, fortemente relacionada com a primeira, é a de que o rito que envolve o cortar dos animais e, o passar entre suas partes transfere vida às partes contratantes (HASEL 1981, p. 62). Segundo Hasel, W. Robertson Smith acredita que "as partes ficavam entre os pedaços como um símbolo de que estavam sendo levados para dentro da vida mística das vítimas".[199] De acordo com I. Zolli, enquanto mencionado por Hasel (ZOLLI, 1933/34, apud HASEL, 1981, p. 62), os pedaços dos animais absorviam poder divino quando a deidade passava no meio deles, e esse poder era na sequência absorvido pelo consumo da carne dos pedaços em uma refeição sagrada. Segundo Hasel (1981, p. 62), a ideia da absorção de poder divino é especulativa. E mesmo que se notem ocorrências de uma refeição na realização de uma aliança, "nenhuma refeição é notada ou implicada na perícope de Gn 15:7-21".[200]

Por último, a terceira interpretação estabelece uma conexão entre Gn 15:9-10, 17 a Jr 34:18-19. Esta visão considera que o texto em Jeremias é a chave para a compreensão do texto em Gênesis,[201] ou seja, dependendo da interpretação de Jr 34:18-19, é mantido que o rito com o animal em Gn 15 funciona como uma autoimprecação ou uma automaldição (HASEL, 1981, pp. 62-63).

De acordo com o texto de Jeremias, o rei Zedequias havia acabado de fazer uma aliança com o povo de Israel (v.8) apregoando a concessão da liberdade aos escravos. Apesar de terem obedecido aos requisitos dessa aliança, o povo volta atrás e faz retornar todos os servos (v.11). Neste contexto, veio a palavra do Senhor ao profeta Jeremias (v.12).

Em Jr 34:18-19, lemos:

וְנָתַתִּי אֶת־הָאֲנָשִׁים הָעֹבְרִים אֶת־בְּרִתִּי אֲשֶׁר לֹא־הֵקִימוּ אֶת־דִּבְרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרְתוּ לְפָנַי הָעֵגֶל אֲשֶׁר
כָּרְתוּ לִשְׁנַיִם וַיַּעַבְרוּ בֵּין בְּתָרָיו: שָׂרֵי יְהוּדָה וְשָׂרֵי יְרוּשָׁלִַם הַסָּרִיסִים וְהַכֹּהֲנִים וְכֹל עַם הָאָרֶץ הָעֹבְרִים

[199] "*the parties stood between the pieces, as a symbol that they were taken within the mystical life of the victim*".

[200] *"no such meal is known or implied in the pericope of Gen 15:2-21."*

[201] O próprio Hasel afirma que a conexão entre os dois textos remonta a Rashi (rabino do século 11) que, segundo ele, foi o primeiro a propor a interpretação de Gn 15 com base em Jr 34:18.

בֵּין בִּתְרֵי הָעֵגֶל׃

> Farei com as pessoas que transgrediram minha aliança, que não estabeleceram as palavras da aliança que fizeram perante mim como o bezerro que cortaram em dois e passaram entre as partes – os oficiais reais de Judá e os oficiais reais de Jerusalém, os oficiais do palácio, os sacerdotes, e todo o povo da terra – todos que passaram entre as partes do bezerro.[202]

De acordo com Westermann (1995, p. 228), o paralelo bíblico mais próximo a Gn 15 é Jr 38:18 "onde o mesmo rito (com apenas um animal) possui o mesmo significado, uma auto obrigação solene entre pessoas".[203] Sarna concorda (1989, p. 111) com o paralelo supracitado e chamando Jr 38:18 de "passagem análoga".[204] Para ele,

> o corte dos animais, é então, uma forma de autoimprecação no a qual o violador em potencial invoca o destino deles sobre si mesmo. Isto é confirmado pelo [...] tratado de Safira, que inclui a cláusula seguinte: "Como este bezerro é cortado, assim Matti'el e seus nobres serão cortados" (1:40). Uma cláusula similar ocorre em um tratado entre Ashurniari V da Assíria e Matti'ilu de Arpad. O destino do animal é explicitamente projetado sobre o violador. No caso de tratados de concessão de terras, a maldição seria direcionada contra qualquer um que interfira na realização da promessa do suserano.[205]

Todavia, antes de analisarmos alguns detalhes do texto, é importante ressaltar que o trecho לֹא־הֵקִימוּ אֶת־דִּבְרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרְתוּ לְפָנַי הָעֵגֶל אֲשֶׁר כָּרְתוּ לִשְׁנַיִם וַיַּעַבְרוּ בֵּין בְּתָרָיו (*lō'-hēqîmû 'et-dibrê habərît 'ăšer kārətû ləpānāy hā'ēgel 'ăšer kārətû lišnayim waya'abrû bēyn bətārāyn* - "não estabeleceram as palavras da aliança que fizeram perante mim; o bezerro que cortaram em dois e passaram entre as

---

[202] A tradução segue o texto de Keown, Jeremiah 26–52. Vol. 27, 1998, p. 183: *"I will make the people who transgressed my covenant, who did not establish the words of the covenant which they made before me, like the calf which they cut in two and passed between its pieces—the royal officials of Judah and the royal officials of Jerusalem, the palace officials, the priests, and all the people of the land—everyone who passed between the pieces of the calf".*

[203] *"where the same rite (with only one animal) has the same meaning, a solemn self-obligation between people."*

[204] "*analogous passage*".

[205] "*the cutting of the animals is thus a formo f self-imprecation in which the potential violator invokes their fate upon himself. This is confirmed by the [...] Sfire treaty, which concludes the following clause: 'As this calf is cut up, thus Matti'el and his nobles shall be cut up' (1:40) A similar clause occurs in a treaty between Ashurnirari V of Assyria and Matti'ilu of Arpad. The fate of the animal is explicitly projected upon the violator. In the case of the land-grant covenants, the curse would be directed against anyone who interferes with the realization of the suzerain's promise".*

partes”), tem sido objeto de discussão principalmente por הָעֵגֶל(*hā‘ēgel* - “o bezerro”), no TM, não aparecer com a preposição כְּ (*kə* – “como, semelhante a, de acordo com”) (VIGBERG, 1992, p. 59).

Vigberg (1992, p. 59) observa que o trecho acima tem sido considerado como necessitando de reparação. O próprio Hasel (1981, p. 63) também afirma que Jr 34:18-19 é “altamente problemático textualmente”.[206]

Ainda Vigberg (1992, p. 59), considera que “a mudança mais popular no texto tem sido ler *kā‘ēgel*, ‘como o bezerro’ ao invés do TM, *hā‘ēgel*, ‘o bezerro’”.[207] Ao ler *kā‘ēgel*, adiciona-se a preposição, ao invés de deixar a palavra unicamente com o artigo. (HASEL, 1981, p. 63)

A Bíblia Hebraica *Stuttgartensia* (BHS), em seu aparato, propõe a leitura de *kā‘ēgel* (“como o bezerro”) ao invés de *hā‘ēgel* (“o bezerro”) (ELLINGER; RUDOLPH 1997, p. 854). Nahum Sarna, por exemplo, é um dos que segue a sugestão e traduz este trecho desta forma com a cautela de colocar a conjunção entre colchetes (1989, p. 114): “[...] que fizeram perante Mim, [como] o bezerro que cortaram em dois [...].[208]

Diferentemente, para Driver (1937, p. 121), a forma mais simples de הָעֵגֶל (*hā‘ēgel* – “o bezerro”) encaixar na construção não é inserindo a preposição, mas é alterando

> לְפָנַי, que não é essencial para o sentido e talvez venha do v.15, para לִפְנֵי “como”, para que assim o significado seja “Eu farei com os homens…, que não cumpriram as palavras da aliança que fizeram, como o bezerro que cortaram em dois”. Esta explicação tem a vantagem de preservar as consoantes do TM [...]”.[209]

Em contrapartida, Vigberg (1992, p. 61), defendendo que o ato funciona como uma ratificação da aliança e não uma autoimprecação sugere outro eixo para a relação entre o destino do bezerro com a realização de uma aliança.

---

[206] *“textually highly problematical”.*

[207] *“the most popular change of the text has been to read kā‘ēgel, “as the calf”, instead of MT, hā‘ēgel, “the calf”.*

[208] A tradução segue o texto de Sarna, The JPS Torah Commentary: Genesis, 1989, p. 114: *“[...] which they made before Me, [like] the calf which they cut in two [...]”.*

[209] *“לְפָנַי, which is not essential to the sense and perhaps comes from v.15, into לִפְנֵי ‘like’, so that the meaning will be ‘and I will make the men…, who have not performed the words of the covenant which they have made, like the claf which they cut in twain’. This explanation has the advantage of preserving the consonants of the MT […]”.*

Para ele, se analisarmos como as palavras בְּרִית (*bərît* - "aliança") e כָּרְתוּ (*kārətû* – "cortaram; fizeram") aparecem no v.18, através da aposição de הָעֵגֶל ("o bezerro") e הַבְּרִית ("a aliança") e do paralelo entre os pronomes אֲשֶׁר ("o qual, os quais, a qual, que"), notaremos uma relação entre ato de cortar o bezerro e o ato de cortar uma aliança. James Barr (1997, p. 27), em seu artigo *Some Semantic Notes on the* Covenant, afirma:

> O valor do ritual original de *kārat* quando combinado com *bərît* continuou a ser conhecido na cultura, e isto é reconhecido na passagem famosa de Jr 34:18.[210]

Para ele, a relação entre הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרְתוּ (*habərît 'ăšer kārətû* - lit. "*A aliança que cortaram"*) e הָעֵגֶל אֲשֶׁר כָּרְתוּ (*hā'ēgel 'ăšer kārətû* - lit. "*o bezerro que cortaram"*) enfatiza o fato de que a aliança realmente foi ratificada através do ato de se andar entre as partes dos animais. (BARR, 1997, p. 27)

Vigberg (1992 p. 59) assinala que, apesar de nos vv. 20-22 a quebra da aliança implicar em consequências severas, não há uma relação entre o destino do animal e o destino futuro do povo com respeito a uma forma especifica em que a punição deveria ser realizada. Ele conclui afirmando que não há como dizer que a pessoa que passasse entre as partes do animal tomava para si uma autoimprecação, implicando que se quebrasse a aliança sofreria como o animal. Mas que o ato de atravessar as partes dos animais simbolizava a ratificação de uma aliança.

Para Hasel (1981, p. 63), por conta desta leitura que busca usar como guia a comparação entre o destino do bezerro e a realização de uma aliança em Jr 34:18-19, há o risco de se adquirir uma visão problemática do rito de Gn 15. Até porque, segundo ele, a similaridade entre Jr 34:18-19 e Gn 15:17 repousa no fato de que em cada caso uma das partes passou entre os pedaços. Em Jr 34 a parte com quem a aliança é feita passa entre as partes do animal, no entanto, em Gn 15 o iniciador da aliança é quem passa entre as partes. Ele afirma (1981, p. 63):

---

[210] *"the original value of karat when combined with bərīt continued to be known in the culture and this is realized in the famous passage Jer 34:18."*

> se a passagem textualmente problemática de Jr 34:18-19 é construída para significar que sanções divinas recaíam sobre a parte infiel da aliança, como simbolizado pela dissecação do animal, e se este significado é visto em Gn 15:9-10, deve-se chegar à conclusão de que YHWH chama sobre si sanções divinas.[211]

Para estudiosos, segundo Hasel (1981, p. 64), isto parece produzir mais problemas, pois surgem tentativas de amenizar o que seria uma autoimprecação divina. Apesar disso, vale ressaltar que, como veremos logo em seguida, Hasel (1981, p. 69) não possui uma visão completamente contrária à ideia de que Jr 34:18 esteja relacionado a um rito de dramatização de uma maldição, sua crítica se relaciona a utilização de Jr 34 como a chave para interpretar o trecho de Gn 15.

Para uma melhor compreensão dos atos de Gn 15 e Jr 34, Weinfeld e Hasel analisam as perícopes à luz de textos paralelos do Antigo Oriente Médio. De acordo com Westermann (1995, p. 228), o ritual de passagem entre a carcaça dividida de um animal "deve ter sido uma prática abrangente em vários períodos diferentes".[212] Desta forma, mesmo que Vigberg (1992, p. 56) afirme que, "nenhum destes paralelos [...] retrata os mesmos atos de Gn 15 e Jr 34",[213] veremos em Hasel e Weinfeld como eles podem estar relacionados aos textos da BH.

Weinfeld (1970, pp. 196-199) e Hasel (1989, p. 61-78) concordam que estes paralelos devem ser divididos, antes de tudo, em duas categorias: (1) atos simbólicos do 2º milênio A.E.C.; e (2) atos simbólicos do 1º milênio A.E.C. Segundo Weinfeld (1970, pp. 196-197), um juramento similar ao de Gn 15 ocorre, por exemplo:

> Na escritura de Abba-El – Yarimlim, onde Abba-El, o doador, faz um juramento cortando o pescoço de um cordeiro (*kišād 1 immeru iṭbuh)* dizendo: "(Que eu seja amaldiçoado) se eu tomar de volta o que eu te dei." Em outro documento que completa a informação do presente nos lemos: "Naquele dia, Abba-El em troca por Irridi ter dado a cidade… Naquele dia

---

[211] *"if the textually problematical passage of Jer 34:18-19 is construed to mean that divine sanctions came upon the unfaithful covenant partner as symbolized by the dissection of the animal, and if this meaning is read in Gen 15:9-10, then the conclusion may be reached that Yahweh calls upon himself divine sanctions."*

[212] "*must have been a very widespread rite practised at quite different periods*".

[213] "*none of the parallels [...] portray the same act as in Gen 15 and Jer 34".*

> Yarimlim entregou (ou trouxe) a Ištar…" que parece refletir uma situação similar àquela da aliança em Gn XV, i.e., que a parte inferior entrega os animais enquanto a superior faz o juramento.[214]

Enquanto a escritura de Abba-El (2º milênio A.E.C.) trata de um acordo de possessão de terras no qual o suserano é submetido ao juramento, de acordo com Weinfeld (1970, p. 198), Jr 34 se assemelha ao tratado de Ashurnirari V, onde é a parte inferior que se submete ao juramento num ato dramático, que tinha a intenção de impressionar o vassalo quanto às consequências inevitáveis do infringimento da aliança (WEINFELD, 1970, p. 198). Segundo ele, o tratado assírio do 1º milênio entre Ashurnirari V da Assíria[215] e Mati'ilu de Arpad,[216] é como os tratados de vassalagem onde a parte inferior se sujeita ao juramento. (1970, p. 198)

Além disso, segundo Weinfeld (1970, p. 197), "somente em cerimônias de aliança do 1º milênio que o elemento sacrifical gradualmente desaparece e dá lugar ao ato dramático".[217] Em textos de Alalakh[218] e de Mari,[219] "tal como em Gn 15, os animais mortos na cena da aliança eram considerados como ofertas sacrificais".[220] Diferentemente, Sarna (1989, p. 114) afirma que:

> Claramente nenhum sacrifício é envolvido, pois não há altar, não há menção de aspersão de sangue como em Ex 24:8, e não há sugestão de que os animais tenham sido comidos ou sequer queimados.[221]

---

[214] *"in the Abba-El-Yarimlim deed where Abba-El, the donor, takes the oath by cutting the neck of a lamb (kišād 1 immeru iṭbuh) saying: '(May I be cursed if I take back what I gave you.' In another document which completes the data of this gift we read: ''On that day Abba-El in exchange for Irridi gave the city…On that day Yarimlim delivered (or brought up) to Ištar…' which seems to reflect a situation similar to that of the covenant in Gen. XV, i.e., that the inferior party delivers the animals while the superior swears the oath."*

[215] Rei Assírio do 8º século A.E.C.

[216] Rei Arameu de Arpad.

[217] "*it is only in the covenantal ceremonies of the first millennium that the sacrificial element gradually disappears and gives way to the dramatic act*".

[218] Antiga cidade-estado no Vale do Rio Amuq da provincial turca de Hatay.

[219] Antiga cidade semítica na Síria.

[220] "*as well as in Gen XV the animals slaughtered at the scene of the covenant are considered as sacrifical offerings*".

[221] "*clearly no sacrifice is involved, for there is no altar, no mention of the sprinkling of blood as in Exodus 24:8, and no suggestion that the animals are either eaten or burnt*".

No entanto, embora para Weinfeld a cerimônia de passar através das partes de um animal simbolize uma autoimprecação, isto não anula a natureza sacrifical da cerimônia, pelo contrário "adiciona solenidade".[222] (1970, p. 198)

Hasel concorda em dividir os textos antigos em 1º e 2º milênios, e relacioná-los respectivamente aos textos de Gn 15 e Jr 34. Diferente de Weinfeld que vê uma autoimprecação em Gn 15, utilizando o mesmo texto de Abba-El, Hasel (1981, p. 65) aponta que o "rito de Gn15 deve ser concebido como um rito de ratificação de uma *bərîṯ* na qual YHWH se sujeita em um laço duradouro ao patriarca".[223] Embora Hasel (1981, p. 70) separe o ato de matar e dividir os animais, o que ele chama de preparação sacrifical, do ato da ratificação divina da aliança onde YHWH passaria entre as partes do animal, ele considera o rito de matar um animal em alianças do 2º milênio A.E.C. como uma ratificação do tratado (1981, p. 68), "simbolizando o status de vínculo das partes pactuando".[224]

Hasel (1981, p. 65), com base no mesmo exemplo, ou seja, o tratado Assírio do 8º século A.E.C., afirma que o tratado "*provê um relato de um ritual de substituição-ameaçadora*".[225] No tratado assírio é dito:

> O cordeiro novo foi trazido de seu aprisco não para sacrifício, não para um banquete, não para uma compra, não para (divinação concernente) um homem doente, não para ser abatido para [...]: isto foi trazido para sancionar o tratado entre Ashurnirari e Mati'ilu. Se Mati'ilu pecar contra (este) tratado feito sob o juramento pelos deuses, então, assim como o cordeiro novo, trazido do seu aprisco, não retornará para o seu aprisco, não verá seu aprisco outra vez, ai de mim, Mati'ilu, junto com seus filhos, filhas, oficiais e o povo de sua terra [será deposto] de seu país, não retornará ao seu país e não verá seu país de novo. Esta cabeça não é a cabeça de um cordeiro, é a cabeça de Mati'ilu, é a cabeça dos seus filhos, seus oficiais, e o povo de sua terra.[226]

---

[222] "*adds solemnity*".

[223] "*rite in Gen 15 may be conceived to be a rite of ratification of a bərîṯ in which Yahweh binds himself in a lasting tie to the patriarch".*

[224] "*symbolizing the biding status of the covenanting parties".*

[225] "*provides the report of a threatening subtitution ritual*".

[226] A tradução segue o texto de Pritchard (ed.), The Ancient Near East (ANET, 532-533), 2011, pp. 210-211: *"This lamb has been brought from its fold not for sacrifice, not for a banquet, not for purchase, not for (divination concerning) a sick man, not to be slaughtered for […]: it has been brought to sanction the treaty between Ashurnirari e Mati'ilu. If Mati'ilu sins against (this) treaty made under oath by the gods, then, just as this spring lamb, brought from its fold, will not return to its fold, will not behold its fold again, alas, Mati'ilu, together with hi sons, daughters, officials, and the people of his land [will be ousted] from his country, will not*

Ademais, Hasel (1981, p. 66) ressalta que aqui "o ato de matar um animal serve evidentemente o propósito de substituir o destino do vassalo do tratado. Como tal isto dificilmente pode ser um (puro) ritual de ratificação".[227]

Independente das diversas interpretações nota-se que, embora as performances dos atos não sejam perfeitamente idênticas em todos seus detalhes, a função legal destes atos convencionais apresenta uma similaridade que orbita em torno do tema da aliança (VIGBERG, 1992, p. 14). Esta relação com a aliança não se restringe ao ato de passar entre as partes de um animal, como inclui também a refeição que foi vista anteriormente.

Vigberg (1992, pp. 15-18) explica que os atos convencionais, para possuírem valor legal, dependem de um acordo sobre como estes devem funcionar. Este acordo comum é basicamente a manifestação de certas normas sociais que são sustentadas por várias pessoas dentro de algum grupo. A soma destas normas, quando realizadas de acordo com a convenção estipulada, torna-se um costume legal. Sendo assim, ao promover uma mudança de status, normalmente o ato ratifica ou remonta a um acordo anterior, que, segundo Vigberg, normalmente é chamado de *bərîṯ* ("aliança").

3.3 Ações simbólicas dos profetas

Segundo Vigberg (1992, p. 11), diferente das ações simbólicas dos profetas, um ato convencional não é entendido se é apenas discernido o modo como ele foi realizado. Mas, ele afirma (1992, p. 11):

> O ato convencional deve ser entendido relacionando sua performance com um significado particular, o qual geralmente concorda-se em estar relacionado com aquele ato em particular. Uma importante consequência disto é que um ato simbólico legal, sendo um ato convencional, deve ser realizado

---

return to his country, and not behold his country again. This head is not the head of a lamb, it is the head of Mati'ilu, it is the head of his sons, his officials, and the people of his land"

[227] "*this act of animal killing serves evidently the purpose of substituing for the fate of the vassalo f the treaty. As such it can hardly be a (purê) ratification rite*".

> em aderência estrita a como se está convencionado a ser realizado [...].[228]

Um ato simbólico legal é convencional porque seu significado deve abranger fatores externos à *performance* do ato, a saber, o contexto sociocultural no qual o ato é realizado e onde ele recebe o status de convencional.

Como os atos simbólicos legais da Bíblia Hebraica só estão disponíveis para o estudo na forma literária, a melhor maneira de compreender como funcionavam em seus contextos socioculturais é através da compreensão de como eles são utilizados em seus respectivos contextos literários.

Por outro lado, nota-se que as ações simbólicas dos profetas aparentam ser inovadoras ao invés de convencionais, no que tange a construção de significados. Segundo Vigberg (1992, p. 11), isso faz sentido pelo simples fato de que os profetas da Bíblia Hebraica faziam uso desse recurso quando estavam prestes a comunicar algo que geralmente não era consenso. Assim, os profetas utilizavam ações simbólicas para comunicar um conteúdo surpreendente e inusitado.

Esclarecendo que tipo de atividades podem ser designadas como ações simbólicas, Friebel (1999, pp. 13-20) argumenta que os atos simbólicos não abrangem todas as atividades sem comunicação. Como por exemplo, Jeremias escrevendo uma mensagem em um rolo (Jr 36:2).

Segundo ele, os atos simbólicos também não abrangem ações que o profeta realizou em visão, ou mesmo a aparição de comandos retóricos. Assim, embora toda ação simbólica possua elementos não verbais da comunicação, isso não significa que todos os elementos não verbais podem, automaticamente, ser considerados como uma ação simbólica do profeta. Veremos em seguida alguns tipos de ações não verbais que não serão consideradas como ações simbólicas.

---

[228] *"The conventional act is supposed to be understood by relating its performance to a particular meaning, which is generally agreed to be related to that particular act. An important consequence of this is that a legal symbolic act, being a conventional act, must be performed in strict adherence to how it is agreed upon to be performed […]"*.

3.3.1 Ações realizadas em visões

De acordo com Friebel (1999, p. 15), ações realizadas em visões podem se enquadrar em comportamentos não verbais excluídos da alcunha de "ação simbólica". Esse é o caso, por exemplo, do trecho de Ezequiel 2:8 – 3:3, onde, em uma visão, é pedido ao profeta que coma um rolo. Os versículos 1 e 2 do capítulo 3 dizem assim:

וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן־אָדָם אֵת אֲשֶׁר־תִּמְצָא אֱכוֹל אֱכוֹל אֶת־הַמְּגִלָּה הַזֹּאת וְלֵךְ דַּבֵּר אֶל־בֵּית יִשְׂרָאֵל׃ וָאֶפְתַּח אֶת־פִּי וַיַּאֲכִלֵנִי אֵת הַמְּגִלָּה הַזֹּאת׃

> Então ele me disse: "Humano, come este rolo e vai, fala à casa de Israel. Eu abri minha boca, e ele me alimentou com o rolo".[229]

L. C. Allen (1998, v. 28, p. 40) afirma que a partir de Ez 1:4, toda a narrativa do livro de Ezequiel se reverte para o modo da visão, facilitando assim a compreensão do ocorrido. Complementando, Daniel Block (1997, pp. 125–126) coloca em relevo a questão da veracidade do ocorrido:

> É difícil visualizar o que o profeta está experimentando. Ezequiel, de fato, comeu um rolo feito de papiro? Ou isso foi simplesmente uma experiência visionária? O gênero deste evento é sugerido pela introdução em 2:9, *Então, vi* (*wāʾerʾeh wĕhinnēh*, lit. "E eu vi e eis"), que é reminiscente da visão inaugural (1:4).[230]

Mesmo que através da linguagem fosse confirmada que a ação foi realizada em uma visão, a questão é: pode uma ação realizada em uma visão ser denominada como ação simbólica?

---

[229] A tradução segue o texto de Allen, Ezekiel 1–19. 1998, v. 28, p. 4: "*Then he said to me, 'Human one, eat this scroll and go, speak to the community of Israel.' I opened my mouth, and he fed me with the scroll".*

[230] *"It is difficult to visualize what the prophet is experiencing. Did Ezekiel actually eat a scroll made of papyrus? Or was this simply a visionary experience? The genre of this event is suggested by the introduction in 2:9, Then I noticed (wāʾerʾeh wĕhinnēh, lit. "And I looked and behold"), which is reminiscent of the opening of the inaugural vision (1:4)."*

Tendo como base o texto de Ezequiel 2:8 – 3:3, Fohrer, segundo menção de Vigberg (FOHRER apud VIGBERG, 2014, p. 45), Stacey (1990) e Overholt (2003) ponderam incluir o trecho de Ezequiel na categoria de ações simbólicas.

Overholt (2003), discorrendo sobre o que ele chama de "atos de poder"[231] (*acts of power*) e sua relação com atividades humanas comuns, pontua duas categorias abrangentes: (1) atos que qualquer pessoa pode realizar (comuns ou exóticos/bizarros); e (2) ações que revogam as leis da natureza (2003, pp. 87-89). As ações da primeira categoria, dar nomes a filhos (Is 7; Os 1), quebrar intencionalmente uma botija (Jr 19), usar ou quebrar canzis (Jr 27-28), e outras, não possuem em si qualquer indicativo de poder, afirma Overholt (2003, p. 87). O fator determinante nesses casos é o contexto. Overholt (2003, p. 87) escreve:

> [...] qualquer um pode andar pelas ruas despido (Isaías 20; Miquéias 1:8), embora não muitos escolham fazê-lo. Tal ato chama a atenção para si mesmo, mas o contexto particular lhe dá seu significado.[232]

Ainda na primeira categoria, Overholt (2003) menciona ações que se aproximam mais do exótico ou do bizarro. Neste momento ele cita o texto de Ez 3: 1-3, colocando-o em paralelo com Ez 3:22-27; 24:25-27 e Os 1:2-3,[233] e especificando a todos sob a alcunha de ações simbólicas (*symbolic actions*).

Todavia, como enquadrar algo que aconteceu em visão numa categoria que, segundo o próprio Overholt (2003) afirma, depende em grande medida do contexto em que ela é efetuada, se esse contexto não é detalhado?

Stacey (1990, p. 175), usando a categorização mais abrangente de drama profético, chama o episódio de ação dramática. Contudo, assinala que o drama ocorreu na mente do profeta e mesmo assim foi um importante elemento

---

[231] Para ele, os "atos de poder" se referem às ações relatadas de figuras proféticas que, em seu contexto narrativo, aparentam de alguma forma incomuns, extraordinárias ou miraculosas (1989, pp. 87-89).

[232] "*anyone can walk the streets naked (Isaiah 20; Micah 1:8), although not many choose to do so. Such an act calls attention to itself, but the particular context gives it its significance.*"

[233] Em uma nota de rodapé na p. 88, Overholt (2003) menciona todas as passagens que ele atribui a essa categoria. São elas: Is 7:3, 10-17; 8:1-4, 18; 20:3; Jr 16:1-9; 19; 27-28; 32; 35; 43:8-13; 51:63-64; Ez 3:1-3; 3:22-27; 4-5; 6:11-14; 12:1-16, 17-20; 21:6-7, 14-23; 24:1-2, 15-24; 37:15-23; Os 1:2-9; 3:1-5; Mq 1:8; Hc 2:2; Zc 6:9-14; 11:4-17; 1 Rs 11:29-30; 19:19; 20:37; 22:11.

da realidade do seu ofício profético. Mesmo que se chegasse à conclusão de que tudo ocorreu em uma visão, pergunta-se: como intitular de ação simbólica uma ação que teve lugar em uma visão, sendo que uma das premissas básicas da ação simbólica, segundo os autores supracitados é que ela tenha sido realizada de fato?

Overholt (2003, p. 15), enfatizando a dinâmica social das ações simbólicas, afirma que deveria existir a interação de um mínimo de três grupos diferentes: o sobrenatural, o profeta e a audiência. Como funcionaria a interação com a audiência se a *performance* foi realizada em uma visão? Seria suficiente concordar, com o que diz Stacey (1990, p. 175), que no caso de Ezequiel a audiência dele, era ele mesmo?

Ao falar sobre as ações simbólicas, Fohrer (1982, p. 295) afirma:

> estas ações foram realmente realizadas, como demonstram as notas ocasionais acerca de sua realização, as surpreendentes indagações do povo e a resposta do profeta. Eram executadas deliberada e conscientemente [...].

Além disso, segundo Fohrer, as ações eram baseadas na mágica, e acreditava-se que a realização tencionava alcançar um propósito específico. Como esperar um propósito específico de uma ação não realizada, ou melhor, só realizada em visão?

Como já mencionado no capítulo 1, uma das premissas básicas para se determinar uma ação simbólica é que ela tenha sido uma *performance* real. O propósito aqui não é determinar se a ação, de fato, ocorreu ou não. Mas, argumentar se a ação simbólica parte de um contexto literário de *performance* real.

Åke Vigberg (2014, p. 51) afirma que para se distinguir o ato de um mero simbolismo, devem nascer do contexto literário certas indicações significantes, mostrando que é a descrição de uma ação real que está sendo citada. Segundo ele, em Ezequiel, muitas dessas indicações parecem estar faltando, ou muitas vezes é difícil distinguir dos indicadores de visões.

Da mesma forma que Allen (1998, v.28, p. 40) e Block (1997, pp. 125–126), Vigberg evidencia que Ez 2:8-3:3 é uma descrição de uma visão[234] e não de um ato simbólico (2014, p. 51). E como prova disso, afirma:

> Quando Ezequiel diz em 3:3 é dito que o que ele comeu era doce como mel, isso ainda é uma referência ao contexto visionário, e uma indicação para este sentido é o fato de que o gosto do rolo é usado simbolicamente para a qualidade da mensagem que Deus deu a Ezequiel.[235]

3.3.2 Expressões originadas de ações não verbais

Friebel (1999, pp. 15-16) afirma que frases originárias de ações não verbais, mas que se transformaram em figuras de linguagem e não mais sugerem um acompanhamento especifico de alguma ação também não podem ser consideradas como ação simbólica. Esse é o caso, por exemplo, do comando a Ezequiel que "vire o rosto" (שִׂים פניך).[236] Em Ez 6:2 é dito:

בֶּן־אָדָם שִׂים פָּנֶיךָ אֶל־הָרֵי יִשְׂרָאֵל וְהִנָּבֵא אֲלֵיהֶם׃

> Humano, olhe em direção às montanhas de Israel e profira uma profecia contra eles.[237]

De acordo com Moshe Greenberg (1983, p. 130), esse comando é *"*uma abertura comum das profecias de Ezequiel*"*. Segundo Greenberg, ao olhar para ou na direção de algum objeto, o profeta representa o propósito irado de Deus quanto àquilo, funcionando como uma simbolização física da intenção (1983, p. 104). R. M. Hals (1989, p. 361), chama essa fórmula de *"hostile orientation formula"*. Segundo ele HALS, (1989, p. 361), *"*a expressão 'vire a face contra

---

[234] Para Vigberg, da mesma forma que Block, em Ez 2:9 já vemos indicadores de uma visão e não de um ato/ação.

[235] *"when Ezekiel says in 3:3 that what he ate was sweet as honey, it is still a reference to the visionary context, and a indication in this direction is the fact that the taste of the scroll is used symbolically for the quality of the message which God has given to Ezekiel."*

[236] No livro de Ezequiel, a expressão "vire o rosto para" (אל) aparece em 6:2; 13:17; 21:7; 25:2; 28:21; 38:2; "volve o rosto contra" (על) em Ez 29:2; 35:2; "volve o rosto em direção" (דרך) em Ez 21:2.

[237] A tradução segue o texto de Allen, Ezekiel 1–19. 1998, v. 28, p. 81: "*Human one, look in the direction of the mountains of Israel and issue a prophecy against them".*

X', usada repetidamente em Ezequiel, introduz uma profecia contra algum grupo em particular (ex. Ez 6:2)".[238]

Tanto Greenberg como Hals, apesar de mencionarem essa fórmula incidente no livro de Ezequiel, não tratam de sua origem. Já Daniel I. Block (1997, p. 35), afirma que essa expressão deriva do gesto comum de se voltar para a pessoa a quem a mensagem será adereçada. Apesar de que, segundo ele, desde Balaão nota-se que essa expressão já era comum em todo Antigo Oriente Médio. Block (1997, p. 35) afirma:

> Os oráculos de Balaão provêm a melhor ilustração bíblica para o significado objetivo original da expressão em um contexto profético (Nm 22-24). Três vezes, e em três lugares diferentes, sempre com Israel dentro da visão do profeta (Nm 22:41; 23:13; 24:2), Balaão tentou proferir uma maldição em Israel. Na verdade, Nm 23:13 sugere que a maldição não poderia ser propriamente proferida a não ser que Balaão tivesse um contato ótico com os objetos de sua maldição, e que o Espírito de Deus não viria sobre ele até que o contato fosse feito.[239]

L. C. Allen (1998, v. 28, p. 86) concorda que essa expressão remonta a uma prática profética antiga associada a Balaão (Nm 24) e adiciona um episódio com o profeta Eliseu em 2 Rs 8:11. No entanto, para Allen, nesse contexto isso não mais se refere a um contato visual, mas simplesmente a um olhar na direção do alvo do oráculo. Segundo ele (1998, v. 28, p. 86), isso é o suficiente para o propósito da ação: fazer com que o destinatário crie um senso do seu papel como objeto da atenção e vontade de YHWH através do seu representante. Allen afirma (1998, v. 28, p. 86):

> De fato, isso funcionará como uma extensão do estabelecimento da face divina contra os objetos do seu julgamento (cf. 14:8; 15:7).[240]

---

[238] *"The expression "set your face against X," used repeatedly in Ezekiel to introduce a prophecy against a particular group (e.g., Ezekiel 6:2)."*

[239] "*the Balaam oracles provide the best biblical illustration of the original objective meaning of the expression in a prophetic context (Nm 22-24). Three times, and at three different locations, always with Israel within sight of the prophet (Nm 22:41; 23:13; 24:2), Balaam attempted to invoke a curse on Israel. Indeed, Nm 23:12 suggests that the curse could not be properly uttered unless Balaam had optical contact with the objects of the curse, and that the Spirit of God did not come upon him until that contact was made."*

[240] *"Indeed, it may well function as an extension of the setting of the divine face against objects of his judgment (cf. 14:8; 15:7)".*

Embora “vire a face” implique um movimento físico em direção a um objeto, o uso da expressão em Ezequiel, reflete, antes de tudo, uma disposição psicológica hostil de YHWH em relação ao objeto (BLOCK, 1997, p. 35).

Friebel (1999, p. 16) concorda com essa ideia e diz que

> na época de Ezequiel, isso era provavelmente somente uma expressão figurada indicando um estado emotivo (ex. uma atitude contraditória em direção ao objeto adereçado), desacompanhada por qualquer comportamento específico. Dando suporte uma compreensão figurativa da frase há as expressões similares: שׂים פנים + infinitivo complementar (Jr 42:15, 17; 44:12) significando “pretender, decidir, determinar”; נתן פנים לעמה em Ez 3:8 a qual é figurativa da disposição do profeta; as duas frases נתן פנים ב... em Ez 14:8 e 15:7a, e פנים ב... שׂים em Ez 15:7b; Jr 21:10; 44:11, ambas as quais expressam de modo figurativo inclinações negativas.[241]

Block (1997, p. 35) sustenta que, quando a comunicação divina é apresentada em forma de ação simbólica, as diretrizes a Ezequiel são colocadas como comandos de *performance*. Assim, ele deve procurar (4:1; 5:1; 37:16), fazer (12:3), e preparar (21:19) para ele, objetos a serem usados na performance dramática. Quando não é requerido nada disso, os comandos são mais simples, como em 21:14.

3.3.3 Sem referência explícita a ações não verbais

Um terceiro caso é o de descrições onde não há referência explícita a ações não verbais acompanhando as mensagens verbais. Por exemplo, em Jr 28:13-14,[242] J. A. Thompson (1980, p. 541) não conclui se Jeremias, depois de

---

[241] *“at the time of Ezekiel it was probably only a figurative expression. Indicating an emotive state (i.e. an adversarial atitude toward the subject of adress), unacompanied by any specific behavior. Supporting a figurative understanding of the frase are the similar expressions:* פנים שׂים *+ complementary infinitive (Jer. 42:15, 17; 44:12) meaning ‘to intend, decide, to determine’;* נתן פנים לעמה *in Ezek. 3:8 which is figurative of the prophet’s disposition; the two phrases* נתן פנים ב... *in Ezek. 14:8 e 15:7a, and* שׂים פנים ב... *in Ezek. 15:7b ; Jer. 21:10; 44:11, both of which figuratively express negative dispositions”.*

[242] Outros dois exemplos são Ez 21:13-22 e 24:3-14. Alguns consideram que em Ez 24:3-14 o profeta teve que cozinhar. Mas o comando “propõe uma parábola” (מְשֹׁל מָשָׁל) é diferente de qualquer outra terminologia utilizada para descrever uma *performance* real no livro de Ezequiel. Inclusive, em Ezequiel (12:22-23; 16:44; 17:2; 18:2; 21:5) o substantivo מָשָׁל se

ter se apresentado com canzis de madeira diante de Zedequias, voltou diante do rei e do profeta Hananias com canzis de ferro ou não. David Stacey (1990, p. 156) corrobora com essa ideia dizendo:

> Jeremias voltou alguns dias depois para falar de um contra-contra-drama, um jugo que ninguém pode quebrar. Se ele fez tal jugo ou se ele estava simplesmente falando graficamente do jugo mais pesado que a insensatez de Hananias traria sobre a nação, não sabemos [...].[243]

Por outro lado, Friebel (1999, p. 17) enfatiza que o comando "vai e fala a Hananias" (v.13), constituía a fórmula típica em Jeremias, empregada para indicar uma mensagem apresentada a algum público ao invés de uma mensagem sensorial (cf. a frase em Jr 2:2; 3:12; 5:5; 34:2; 39:16). Em seu livro *Prophets in Action*, Vigberg sequer menciona os versículos 13 e 14 como ações simbólicas. Ao invés disso, trata inclusive os versículos 10 e 11, que considera uma ação simbólica efetuada por Hananias, ao quebrar o jugo, segundo ensina Vigberg (2014, pp. 142-143). G. L. Keown (1998, vol. 27, p. 57) parece entender de forma similar ao afirmar:

> Embora os oráculos nos vv. 13-14 se assemelham intimamente a 27:5-11, não são reafirmações da palavra anterior. O cabeçalho no v. 12 identifica isso como uma nova palavra do Senhor, adereçada a uma audiência diferente (Hananias) com o propósito específico de mostrar que nem os oráculos de Hananias nem sua ação simbólica (28:1-11) cancelaram ou revogaram a mensagem dada através de Jeremias no capítulo 27.[244]

---

refere a um oráculo verbal (Stacey, 1990, p. 119-120). Além disso, Friebel (1999, p. 17) afirma que o comando וְאָמַרְתָּ (*wə'āmartā* - "e dize-lhe") mais a fórmula introdutória "assim diz o Senhor" indica uma mensagem comunicada verbalmente; o auditório é o povo e não o profeta. Para evitar este argumento e manter Ez 24:3-14 foi de fato realizada, Fohrer (1968, pp.61-64) rearranja os versículos e coloca 3a (o comando para o pronunciamento verbal) depois dos comandos de 3b-5, e 6b antes da interpretação em 6a, 7-14.

[243] *"Jeremiah came back some days later to speak of a conter-counter-drama, a yoke that no one can break. Whether hem ade such a yoke, or whether he was simply speaking graphically of the heavier yoke that Hananiah's folly would bring upon the nation, we don't know [...]".*

[244] *"Even though the oracle in vv 13–14 closely resembles 27:5–11, it is not just a restatement of the earlier word. The heading in v 12 identifies it as a new word from the LORD, addressed to a different audience (Hananiah) with the specific purpose of showing that neither Hananiah's oracles nor his sign-act (28:1–11) had canceled or revoked the message given through Jeremiah in chap. 27.*

O comando não contém qualquer instrução para confeccionar ou usar um jugo de ferro; o texto nem mesmo afirma que Jeremias o tenha feito (FRIEBEL, 1999, p. 17). Além disso, como colocado por Keown, o versículo 13 é parte da mensagem que Jeremias apresenta a Hananias, não um comando divino a Jeremias.

3.3.4 Comandos retóricos

O quarto ponto tem forte relação com as expressões que se originaram de ações não verbais. Não podem ser considerados como ação simbólica: comandos retóricos, linguagem parabólica e imagens verbais pictóricas que não foram, de fato, realizadas.

Kelvin Friebel, no *Dictionary of the Old Testament Prophets* (FRIEBEL, apud BODA; McCONVILLE, 2012, p. 707), propõe que deve ser feita uma distinção entre as ações simbólicas e os comandos retóricos (figuras de linguagem sem a intenção de serem efetuadas). Segundo ele, essa categoria inclui, por exemplo, o comando a Ezequiel para que "vire sua face" (Ez 6:2; 13:17) e realize atividades culinárias (Ez 24:3-14); o comando a Jeremias que tome o cálice do furor para dar de beber às nações (Jr 25:15-29) e que vá às ruas (Jr 5:1); e o comando a Zacarias para que seja um pastor (Zc 11:4-17).

No entanto, em seu livro que trata especificamente das ações simbólicas de Jeremias e Ezequiel, ao falar sobre os comandos retóricos, dois textos são especificados por Friebel (1999, pp. 16-17): Jr 25:15-29 e Ez 24:3-14.

Jeremias 25:15 diz:

> כִּי כֹה֣ אָמַ֗ר יְהוָה֙ אֱלֹהֵ֣י יִשְׂרָאֵ֔ל אֵלַ֕י קַ֖ח אֶת־כּ֣וֹס הַיַּ֑יִן הַחֵמָ֥ה הַזֹּ֖את מִיָּדִ֣י
> וְהִשְׁקִיתָ֞ה אֹת֗וֹ אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם֙ אֲשֶׁר֙ אָנֹכִ֣י שֹׁלֵ֔חַ אוֹתְךָ֖ אֲלֵיהֶֽם׃
>
> Porque assim disse o SENHOR, o Deus de Israel, a mim: Toma da Minha mão este cálice de vinho – de furor – e faça beber dele todas as nações às quais eu te envio.[245]

[245] A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed). The Jewish Study Bible. New York, NY: Oxford University Press, 2004, p. 977.: "*For thus said the Lord, the God of Israel, to me:*

De acordo com P. C. Craigie (1998, v.26, p. 370), "esta perícope é um relato de uma ação simbólica contra as nações".[246] Segundo ele, os vv. 17-26 afirmam que Jeremias faz o que é pedido a ele,[247] e em seguida (vv. 27-29) explica o que foi feito. Para Craigie, "a ação simbólica relembra outras em Jeremias, capítulos 13 e 19".[248]

Ao comentar esta perícope, L. C. Allen afirma que esta descrição, em uma primeira leitura, dá a impressão de remeter a Jr 13:1-11 (2008, p. 289). Allen afirma (2008, p. 289):

> os três elementos de tal relato estão todos presentes: o comando divino, execução profética e a interpretação divina do cálice em termos de "a espada" no v. 16 e também v. 27, primeiro para o próprio Jeremias e então para sua audiência retórica.[249]

No entanto, na sequência, ele observa (ALLEN, 2008, p. 289) que essa linguagem funciona como uma "notável, quase visionária[250] – na ausência de uma linguagem precisa de uma experiência visionária – metáfora".[251] Craigie (1991, p. 370), refletindo sobre o cálice de furor afirma que "seja qual for a origem da metáfora, claramente neste contexto o cálice do vinho do furor[252] é uma metáfora de julgamento".[253]

As duas razões pelas quais Allen considera uma "notável metáfora" são (2008, p. 289): (1) Não há um cálice físico/material para que Jeremias manuseie; (2) A comunicação oracular (v.27) que parafraseia a declaração divina ao profeta sobre as consequências (v.16) funciona como o equivalente

---

Take from My hand this cup of wine – of wrath – and make all the nations to whom I send you drink of it".

[246] "*This pericope is a report of a symbolic action against the nations".*

[247] Que tome o cálice da mão de YHWH e faça com que as nações bebam dele (vv.15-16).

[248] "*The symbolic action recalls others in Jeremiah, for example, chaps. 13 and 19".*

[249] "*The three elements of such a report are all present: divine command, prophetic execution, and divine interpretation of the cup in terms of "the sword" in v. 16 and also v. 27, first to Jeremiah himself and then to his rhetorical audience".*

[250] Em seu livro *Jeremiah among the Prophets* (2012, p. 79), Lundbom sustenta a ideia de que Jr 25:15-29 está em um contexto de visão.

[251] "*[...] striking, quasi-visionary—in the absence of a precise spelling out of a visionary experience—metaphor".*

[252] A figura do "cálice da ira" não é usada somente no livro de Jeremias. Ela aparece também em Habacuque 2:16, Lamentações 4:21, Ezequiel 23:32-34, Isaías 51:17, 21-22, Obadias 16, e Salmo 60:3.

[253] "*Whatever the origin of the metaphor, clearly in this context the cup of raging wine is a metaphor of judgment"*.

real da execução profética (v.17). Allen ainda acrescenta (2008, p. 289) que "o envio de Jeremias com o cálice é o equivalente a expedição retórica da mensagem de destruição para os alvos intencionados".[254]

Conforme Friebel (1999, p. 18), as bases para afirmar que Jr 25:15-29 não trata de uma ação realizada, são: (1) as metáforas estão misturadas de tal modo que o efeito do cálice é explicado em termos de uma realidade militar, "por causa da espada que enviarei para o meio deles (vv. 16, 27); (2) a linguagem figurativa de Jeremias sendo comandado a tomar o cálice da mão de YHWH (vv. 15, 17); (3) a linguagem hiperbólica da lista extensiva das nações as quais Jeremias deve dar de beber (cf. vv. 18 – 26; "a todos os reinos do mundo sobre a face da terra" - v. 26); (4) o contexto imediato do Texto Massorético do qual os vv. 15-29 podem ser tomados como uma aplicação figurativa no v. 13, dessa forma as "palavras" de YHWH são sinônimos do "cálice do vinho do meu furor" no v. 15, e "profetizou" no v. 13, sinônimo de dar a beber nos vv. 15-16. Assim, a declaração de performance no v.17 se refere não a um "tomar o cálice e dar às nações" de fato, mas trata-se de uma expressão figurativa do cumprimento da missão divina de ser um profeta para as nações; (5) o contexto amplo no qual essa imagem se relaciona com a narrativa do chamado em 1:9 na qual Jeremias recebe as palavras "da mão de YHWH (em 25:15 ele toma o cálice do furor da mão de YHWH) e em 1:10, onde ele deveria ser um profeta às nações (em 25:15, ele dá o cálice para que as nações bebam).

Sobre o ponto 5, J. A. Thomspon (1980, p. 515) afirma:

> Jeremias foi originalmente comissionado a ser um profeta às nações (1:5), e é esperado que algumas de suas declarações tenham a ver com outras nações além de Israel.[255]

Vigberg (2014, p. 49) é categórico ao afirmar que "a história do cálice do furor [...] não poderia ser tomada como um ato simbólico".[256] Para Vigberg, quanto ao fato do cálice ser tomado da mão de YHWH e dado às nações para

---

[254] *"The sending of Jeremiah with the cup is tantamount to the rhetorical dispatch of the message of destruction to its intended targets"*.

[255] "*Jeremiah was originally commissioned to be a prophet to the nations (1:5), and it is to be expected that some of his utterances would concern nations other than Israel"*.

[256] "*The story of the cup of wrath […] could not be taken as a symbolic act"*.

que bebessem, poderia ser argumentado que tudo deveria ser tomado simbolicamente, e que Jeremias realizou tudo aquilo. Todavia, ele (2008, p. 289) mesmo continua dizendo que tal entendimento deveria requerer indicações textuais nessa direção, "indicações que neste caso, estão faltando".[257] Vigberg (2014, p. 49) observa:

> Além disso, não há menção de uma audiência, e em seguida não há uma interpretação. Quando é dito no v. 15 que Jeremias deve tomar אֶת־כּוֹס הַיַּיִן הַחֵמָה הַזֹּאת "este cálice do vinho do meu furor", isso parece indicar uma referência ao que precede no oráculo de Jr 25. De fato, Jr 25:9-10 fala sobre punir o povo em volta de Israel, que, em seguida, foi considerado na visão, quase na forma de uma parábola.[258]

Tais indicações textuais aparecem, contudo, sustentando a ideia de um comando retórico. Sem fazer distinção ou dar explicação, no trecho supracitado, L. C. Allen (2008, p. 289) observa que, segundo ele, a audiência do profeta era uma "audiência retórica".[259] De acordo com Friebel (1999, p. 17), o termo "comando retórico" é empregado para designar um dispositivo de retórica verbal onde uma injunção ou imperativo ditos pelo falante tem o intuito de criar uma imagem[260] na mente da audiência, para que aquela ação e seu resultado subsequente sejam efetuados mentalmente e não realizados efetivamente (1999, p. 17).

Isso é bem similar a questões retóricas onde não é esperada uma resposta dos ouvintes. Friebel (1999, p. 18) afirma que

> Jeremias frequentemente usava este tipo de 'comandos retóricos' ao se direcionar às suas audiências, as quais são, de forma clara, indicadas gramaticalmente por estarem nos imperativos da segunda-masculina plural (adereçados ao povo: Jr 2:10; 4:5, 6, 8; 5:1, 10; 6:1, 16; 7:12; 8:14; 9:16; 18:13;

---

[257] "*Indications that in this case are missing*".

[258] "*Furthermore, there is no mentioning of an audience, and no following interpretation. When it is said in v. 15 that Jeremiah is to take* אֶת־כּוֹס הַיַּיִן הַחֵמָה הַזֹּאת, *'this cup of the wine of the wrath', it would appear to indicate a reference to what precedes in the oracle of Jer 25. Indeed, 25:9-10 speaks about punishing the people surrounding Israel, wich then was taken up in the following vision, almost in the form of a parable".*

[259] "*rhetorical audience*".

[260] Em – A Manual of Hebrew Poetics (1988: Roma: Pontificio Istituto Biblico), Schökel dedica um capítulo inteiro ao tema da imagem.

> 22:10, 30; 30:6), ou imperativos da segunda-masculina singular (adereçadas à cidade: Jr 3:2; 7:29; 10:17; 13:20).[261]

Assim, verifica-se em Jr 25:27 exatamente a mesma situação. Em Jr 25:27 lemos:

> וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם סֹכֹה־אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שְׁתוּ וְשִׁכְרוּ וּקִיּוּ וְנִפְלוּ וְלֹא תָקוּמוּ מִפְּנֵי הַחֶרֶב אֲשֶׁר אָנֹכִי שֹׁלֵחַ בֵּינֵיכֶם׃
>
> Diga-lhes: "Assim disse o Senhor dos Exércitos, o Deus de Israel: Bebei, embebedai-vos e vomitai; caí e não torneis a levantar-vos, por causa da espada que envio para vosso meio".[262]

No texto supracitado, a sequência de verbos שְׁתוּ וְשִׁכְרוּ וּקִיּוּ וְנִפְלוּ (*šətû wəšikrû ûqəyû wəniplû* – "Bebei, embebedai-vos e vomitai; caí") aparece no imperativo da 2ª pessoa masculina singular. Aqui, a explicação da metáfora do cálice da ira aparece através de um comando retórico para todos os povos. Assim, para Friebel (1999, p. 18), da mesma forma que os povos deveriam se embebedar de forma retórica, o comando para Jeremias de tomar o cálice da mão de YHWH e dar de beber ao povo pode ser visto, talvez, como um comando retórico.

3.3.5 O ato de escrever

Para alguns profetas, o ato de escrever estava estritamente relacionado a um desdobramento apropriado de sua função. No caso de Jeremias, o ato de escrever aos exilados estava intimamente relacionado com sua percepção de autoridade e responsabilidade profética (Lundbom, 2012, p. 134). Em Jr 29:1, lemos:

---

[261] "*Jeremiah frequently used such 'rethorical commands' in addressing his audiences, wich are clearly indicated grammatically by being second-masculine plural imperatives (addressed to the people: Jer. 2:10; 4:5,6,8; 5:1,10; 6:1,16; 7:12; 8:14; 9:16; 18:13; 22:10, 30; 30:6), or second-feminine singular imperatives (addressed to the city: Jer. 3:2; 7:29; 10:17; 13:20)*".

[262] A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p. 978: *Say to them: "Thus said the Lord of Hosts, the God of Israel: Drink and get drunk and vomit; fall and never rise again again, because of the sword that I send among you".*

וְאֵלֶּה דִּבְרֵי הַסֵּפֶר אֲשֶׁר שָׁלַח יִרְמְיָהוּ הַנָּבִיא מִירוּשָׁלִַם אֶל־יֶתֶר זִקְנֵי הַגּוֹלָה וְאֶל־
הַכֹּהֲנִים וְאֶל־הַנְּבִיאִים וְאֶל־כָּל־הָעָם אֲשֶׁר הֶגְלָה נְבוּכַדְנֶאצַּר מִירוּשָׁלִַם בָּבֶלָה:

> Estas são as palavras do documento que Jeremias, o profeta, enviou de Jerusalém aos remanescentes dos anciãos do exílio, aos sacerdotes, aos profetas e a todo povo que Nabucodonosor havia exilado de Jerusalém para a Babilônia.[263]

Todavia, Stacey (1990, pp. 162-166), por exemplo, considera o capítulo 36 de Jeremias contendo uma ação simbólica do profeta.

Em Jeremias 36: 2 lemos:

קַח־לְךָ֞ מְגִלַּת־סֵפֶר֒ וְכָתַבְתָּ֣ אֵלֶ֗יהָ אֵ֤ת כָּל־הַדְּבָרִ֙ים אֲשֶׁר־דִּבַּ֣רְתִּי אֵלֶ֔יךָ עַל־יִשְׂרָאֵ֥ל
וְעַל־יְהוּדָ֖ה וְעַל־כָּל־הַגּוֹיִ֑ם מִיּ֣וֹם דִּבַּרְתִּי אֵלֶ֗יךָ מִימֵי֙ יֹאשִׁיָּ֔הוּ וְעַ֥ד הַיּ֖וֹם הַזֶּֽה׃

> Tome um rolo e escreve nele tudo que te falei com respeito a Israel, Judá, e todas as nações, desde o dia em que te falei – desde os dias de Josias até hoje .[264]

David Stacey (1990, p. 162) comenta com respeito a todo o capítulo em seu livro sobre o drama profético. No entanto, talvez o critério de seleção do capítulo não tenha sido propriamente a noção de ação simbólica que temos discutido neste trabalho, mas a noção mais abrangente de drama profético proposto em seu livro. Ele destaca como ponto norteador da análise do capítulo o fato dele conter narrativas dramáticas que tinham a intenção de "fazer a ação original em sim, destacar-se mais claramente como um drama profético significante".[265]

Segundo Friebel (1999, p. 19), o que acontece nestes casos é que o ato de escrever não comunica nenhuma mensagem ou conteúdo, mas ao invés disso, a mensagem é difundida através do que foi escrito.

---

[263] A tradução segue o texto de Keown, 1998, p. 60: "*Say to them: These are the words of the document which Jeremiah the prophet sent from Jerusalem to the remnant of the exiles' elders, to the priests, to the prophets, and to all the people whom Nebuchadnezzar had exiled from Jerusalem to Babylon".*

[264] A tradução segue o texto de Thompson, 1980, p. 619: "*Take a scroll and write on it all that I have spoken to you concerning Israel and Judah and all the nations from the day I spoke to you—that is, from the days of Josiah until this day".*

[265] "*to make the original action itself stand out more clearly as a significant prophetic drama".*

Outro caso semelhante, onde uma ação não verbal aparenta não implicar em transmissão de conteúdo, é Ezequiel 24:2. Em Ez 24:2 lemos:

בֶּן־אָדָם כְּתוֹב לְךָ אֶת־שֵׁם הַיּוֹם אֶת־עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה סָמַךְ מֶלֶךְ־בָּבֶל אֶל־יְרוּשָׁלִַם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה׃

> Homem, escreve o nome do dia, deste mesmo dia: o rei da Babilônia sitiou Jerusalém neste dia.[266]

De acordo com Vigberg (2014, p. 45), Fohrer e Stacey sugerem que este trecho seja considerado com uma ação simbólica.

Fohrer (1968) considera o v.1 de Ezequiel em uníssono com todo o capítulo 24. Para ele, anotar o dia (vv.1-2), preparar a comida (vv.3-6) e o restante das ações (vv.7-14) estão todos inseridos no contexto de ação simbólica.

Comentando o pedido no início do capítulo de Ezequiel, Stacey (1990, p. 203) afirma:

> Inscrições de um tipo ou outro figuram várias vezes nos livros proféticos (Is 8:1,16; 30:8; Jr 36; Hb 2:2), e a tendência parece ser que a palavra ganha maior imutabilidade e autoridade quando está escrita. Neste caso, todavia, não é pedido a Ezequiel escrever um oráculo, mas uma data, isto é, um dia preciso na virada do ano de 589-8 AEC, o nono do reinado de Zedequias.[267]

Para Stacey (1990, p. 203), não importa se Ezequiel estava certo ou possuía conhecimento quanto ao início do cerco, mas sim que um evento distante e ainda irreal é confirmado por uma "ação profética".[268]

Greenberg (1997, p. 496) considera provável que originalmente nenhuma data aparecia na fórmula de revelação (como, ex., em 23:1 e na maioria) e que a presente foi subsequentemente copiada de Reis na margem e posteriormente no texto. Ele observa (1997, p. 496):

---

[266] A tradução segue o texto de Greenberg, 1980, p. 495: "*Man, write down the name of the day, this very day: the king of Babylon laid siege to Jerusalem on this very day".*

[267] "*Inscriptions of one kind or another figure several times in the prophetic books (Isa. 8.1, 16; 30.8; Jer. 36; Hab. 2.2), and the general force seems to be that the the word gains greater fixity and authority when it is written down. In this case, however, Ezekiel is not told to write down ano racle but a date, that is, a precise day at the turno f the year 589-8 BCE, the ninth of Zedekiah's reign."*

[268] "*prophetic action*".

> Tivesse a data originalmente aparecido – presumivelmente uma diferente (errada) – deveríamos esperá-la no início da sentença (como, por exemplo, 29:1) [...].[269]

Embora Greenberg coloque desta forma, Stacey, no final do seu comentário sobre Ez 24:1 enfatiza que provavelmente o propósito do profeta era simplesmente atestar um fato e não transmitir uma informação exata (STACEY, 1990, p. 204). Stacey afirma ainda que[270] "a data representa os eventos assim como o nome, o homem" (1990, p. 203).

De acordo com Vigberg (2014, p. 53), nenhum elemento na perícope indica a existência de um ato simbólico do profeta. Ele afirma:

> O ato de escrever o nome do dia, em si mesmo não significa algo a mais, e é duvidoso se lá existe algo simbólico sobre o produto do ato, a memória escrita do dia que o rei da Babilônia foi em direção a Jerusalém.[271]

Vigberg acrescenta (2014, p. 53) que ao invés de um ato simbólico realizado pelo profeta, o texto descreve precisamente o que se propõe a fazer, "מָשַׁל מָשָׁל 'fabrica uma parábola' (v.3), ou talvez isto deveria ser chamado de uma alegoria".[272]

Para Vigberg (2014, p. 53), o ponto mais forte contra a ideia de uma ação simbólica é o fato de que "o que pareceria a descrição de uma ação simbólica nos vv.3b-5 é explicitamente dito no v.3 a ser falado por Ezequiel ao povo, ex., nada é dito sobre realizar o que é descrito".[273]

Ideia esta já dita por Greenberg (1997, p. 497) em seu comentário sobre o livro de Ezequiel: "O discurso é oral ('dize-lhes: Assim disse o Senhor

---

[269] "*no date appeared in the revelation formula (as, eg., in 23:1 and mostly), and that the present one was subsequently copied from Kings into the margin and later into the text. Had a date originally appeared – presumably a different (wrong) one – we should have expected it at the beginning of the sentence (as, eg, 29:1) […]*".

[270] "*the date represents the event as the name the man.*"

[271] "*The act of writing down the name of the day does not in itself signify something else, and it is doubtful if there even is something symbolic about the product of the act, the written memory of the day that the king of Babylon rushed forward towards Jerusalem.*"

[272] "מָשַׁל מָשָׁל *'fabricates a parable' (v.3), or perhaps it should be called an allegory*".

[273] *"what would appear to be a description of a symbolic act in vv. 3b-5 is explicitly said in v.3a to be spoken by Ezekiel to the people, i.e., nothing is said about performing what is described".*

YHWH'); não há razão para supor que isto foi acompanhado por qualquer tipo de ação".[274]

3.4 Intencionalidade

Na Bíblia Hebraica vemos basicamente quatro tipos coexistentes de relatos de atividades. Esta a lição de Friebel (1999, p. 381) O primeiro tipo trata de uma atividade que o profeta realizou, sem a intenção de comunicar uma mensagem, e sem qualquer significado profético imputado retrospectivamente. Um exemplo deste primeiro tipo é o texto de Jr 37:11-13, onde lemos:

וְהָיָה בְּהֵעָלוֹת חֵיל הַכַּשְׂדִּים מֵעַל יְרוּשָׁלִַם מִפְּנֵי חֵיל פַּרְעֹה: ס וַיֵּצֵא יִרְמְיָהוּ מִירוּשָׁלִַם לָלֶכֶת אֶרֶץ בִּנְיָמִן לַחֲלֹק מִשָּׁם בְּתוֹךְ הָעָם: וַיְהִי־הוּא בְּשַׁעַר בִּנְיָמִן וְשֵׁם בַּעַל פְּקֻדֹּת וּשְׁמוֹ יִרִאִיָּה בֶּן־שֶׁלֶמְיָה בֶּן־חֲנַנְיָה וַיִּתְפֹּשׂ אֶת־יִרְמְיָהוּ הַנָּבִיא לֵאמֹר אֶל־הַכַּשְׂדִּים אַתָּה נֹפֵל:

> Quando o exército dos Caldeus retirou o cerco de Jerusalém por causa do exército do Faraó, Jeremias estava para sair de Jerusalém e ir para o território de Benjamin receber sua propriedade entre o povo. Quando ele chegou ao Portão de Benjamin, achava-se ali um capitão da guarda chamado Jerias, filho de Selemias, filho de Hananias; e ele prendeu o profeta Jeremias dizendo: "*Você está desertando para os Caldeus*!*".*[275]

Aqui, como vemos o contexto literário parece indicar que Jeremias não teve a intenção de comunicar uma mensagem com seu ato e aparentemente nada é imputado ao ato retrospectivamente.

O segundo tipo de relato de atividade trata de uma atividade realizada por outro, sem a intenção de comunicar uma mensagem em particular, e a qual o profeta não imputa qualquer significado profético retrospectivamente. Um exemplo deste segundo tipo é o texto de Jr 20:1-2, onde é dito:

---

[274] "*The discourse is oral ('say to them: Thus said Lord YHWH'); there is no reason to suppose it was accompanied by action of any kind*".

[275] A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, pp. 1002-1003: "*When the army of the Chaldeans raised the siege of Jerusalem on account of the army of Pharaoh, Jeremiah was going to leave Jerusalem and go to the territory of Benjamin to share in some property there among the people. Whaen he got to the Benjamin Gate, there was a guard officer there named Irijah son og Shelemiah son of Hananiah; and he arrested the prophet Jeremiah, saying, "You are defecting to the Chaldeans!".*

וַיִּשְׁמַע פַּשְׁחוּר בֶּן־אִמֵּר הַכֹּהֵן וְהוּא־פָקִיד נָגִיד בְּבֵית יְהוָה אֶת־יִרְמְיָהוּ נִבָּא אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה: וַיַּכֶּה פַשְׁחוּר אֵת יִרְמְיָהוּ הַנָּבִיא וַיִּתֵּן אֹתוֹ עַל־הַמַּהְפֶּכֶת אֲשֶׁר בְּשַׁעַר בִּנְיָמִן הָעֶלְיוֹן אֲשֶׁר בְּבֵית יְהוָה:

> Pasur, filho de Imer, o sacerdote oficial chefe da Casa do Senhor, ouviu Jeremias profetizar estas coisas. Então Pasur açoitou Jeremias e o colocou em uma cela na Porta Superior de Benjamin, na Casa do Senhor. No dia seguinte, Pasur soltou Jeremias da cela.[276]

Como podemos observar, a ação descrita neste versículo aparenta estar dentro dos padrões do segundo tipo.

No terceiro tipo de relato percebemos que há atividades realizadas por outra pessoa sem a intenção de comunicar uma mensagem (FRIEBEL apud BODA e McCONVILLE, 2012, p. 707). Dois exemplos são Jr 18, no qual Jeremias vê o trabalho de um oleiro, e 1 Sm 15:27 no qual Saul rasga o manto de Samuel.

No entanto, antes de abordarmos o terceiro tipo, vale, neste ponto, apresentar o que Friebel enfatiza a questão da intencionalidade, uma vez que essa questão se relaciona diretamente com os três primeiros tipos. Segundo o autor em comento (1999, p. 378), a ação rotineira realizada por um profeta ou outra pessoa qualquer "é intencionalmente realizada para 'fazer' a ação para seu próprio fim, portanto, é de maneira 'performativa' intrinsicamente codificada".[277]

Em outras palavras, o que ele diz é que por mais que deva existir distinção entre a intenção comunicativa e a *performance* com sua codificação intrínseca, a ação rotineira também possui seu significado. Assim, para Friebel (1999, p. 378), a distinção deve repousar na "função intencional primária".[278]

De acordo com Friebel (1999, p. 378):

> a distinção entre atos simbólicos comunicativos representacionais e figurativos, e atividades performativas intrinsicamente codificadas, não-comunicativas e normais é

[276] A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p. 966: "*Pashhur, son of Immer, the priest who was chief officer of the House of the Lord, heard Jeremiah prophesy these things. Pashhur thereupon had Jeremiah flogged and put in the cell at the Upper Benjammin Gate in the house of the Lord. The next day, Pashhur released Jeremiah from the cell*".

[277] "*is intentionally performed to 'do' the action for its own sake, and is therefore an intrinsically encoded 'performative'.*"

[278] "*intentional primary function*".

> mantido nas descrições literárias. Por exemplo, ao lado das descrições dos atos simbólicos de Jeremias (relatados como sendo intencionalmente realizados para comunicar estão descrições de Jeremias efetuando atividades normais que não eram interpretadas como tendo valor comunicativo. Por exemplo, quando Jeremias tentou deixar Jerusalém (Jr 37:11-13), ele o fez não para realizar uma declaração profética, mas para transacionar negócios pessoais. Estes tipos de descrições permanecem como estão sem serem retrabalhadas subsequentemente para imputar intenção comunicativa às ações.[279]

Voltando aos exemplos do terceiro tipo, Vigberg (2014, p. 49) afirma que, para Stacey, o relato da visita de Jeremias à casa do oleiro em Jr 18 deve ser visto como uma ação simbólica. Todavia, Stacey (1990, p. 143) constata:

> É errado afirmar que um drama deve ser uma ação realizada pelo profeta, pois isto faz com que se infira que o profeta provê algum tipo de força criativa [...] Às vezes é mais iluminador conceber a força criativa fluindo por outro caminho, o que significa, ver a realidade dando surgimento ao drama. Nesta instância a realidade é o poder soberano de Deus sobre Israel, e esta realidade chama a atenção de Jeremias através de um acontecimento mundano.[280]

Assim, apesar de ser abrangente e tangencial à proposta da presente pesquisa, o argumento de Stacey coaduna com sua própria visão do que seria o drama profético.

Fohrer (1968, p. 72) não considera Jr 18 como uma ação simbólica devido ao fato de que o profeta somente observa a ação do oleiro, ainda que, segundo Stacey (1990, p. 143), a narrativa forneça um exemplo perfeito da forma literária que Fohrer definiu para as ações simbólicas. Vigberg (2014, p.

---

[279] *"The distinction between representational and figurative 'communicative'sign-acts and normal, noncommunicative, intrinsically encoded 'performative'activities is mantained in the literary accounts. For example, alongside the accounts of Jeremiah's sign-acts (reported as being intentionally performed to communicate) are accounts of Jeremiah functioning in normal activities which were not interpreted as having communicative value. For example, when Jeremiah attempted to leave Jerusalem (Jer 37:11-13), he did so not make a prophetic statement, but to transact personal business. Such accounts are allowed to stand whithout being subsequently reworked to impute communicative intente to the actions."*

[280] "*to affirm that a drama must be an action that issues from the prophet is mistaken, for it leads to the inference that the prophet provides some creative force [...] Sometimes it is more illuminating to conceive of the creative force flowing the other way, that is to say, to see the reality giving rise to the drama. In this instance the reality is God's sovereign power over Israel, and this reality forces itself upon Jeremiah's attention by means of a very mundane happening."*

49) também aponta para o fato de que não é Jeremias, e sim o oleiro, quem realiza o ato. Ele adiciona (2014, p. 49):

> para ser um caso de um ato simbólico profético, ele deve ser realizado com a intenção de ser um ato simbólico profético, e embora não possamos voltar no tempo para entrar na mente de Jeremias, podemos, nesta instância, saber com certeza que não houve esta intenção. Jeremias unicamente interpreta o trabalho ordinário do oleiro de uma maneira simbólica. Desta forma, isto é um caso de simbolismo profético, mas não de um ato simbólico profético.[281]

O quarto e último tipo de relato trata de uma atividade que aparenta ser realizada intencionalmente pelo profeta com o objetivo de comunicar uma mensagem. Por exemplo, o texto de Jr 13:1-11 no qual é solicitado ao profeta que compre um cinto de linho, utilize-o, e o esconda. Sobre as características destas ações aparentemente intencionais trataremos mais detalhadamente no capítulo seguinte.

[281] *"to be a case of prophetic symbolic act, it has to be performed with intention of being a prophetic symbolic act, and although we can not excavate ourselves down through time to the mind of Jeremiah, we can in this instance know for sure that there was no such intention. Jeremiah only interprets the potter's ordinary work in a symbolic manner. It is therefore a case of prophetic symbolism, but not a prophetic symbolic act."*

4. ENCENAÇÃO E MALDIÇÃO

4.1 O relato de ação simbólica

Segundo Kelvin G. Friebel (2012, p. 708), no *Dictionary of the Old Testament Prophets*, os atos simbólicos são recontados de forma literária em "relatos de ação simbólica".[282] O autor observa (2012, p. 708):

> Esta forma literária distinta possui dois componentes primários: o comando divino para o profeta para realizar a ação específica, e a interpretação do ato-sinal. Frequentemente, um relato também irá incluir outros elementos ou temas auxiliares, tal como uma descrição do profeta realizando o ato comandado, uma declaração indicando a presença de testemunhas oculares, uma promessa ou declaração que o evento descrito pela ação viria a acontecer, e uma declaração explícita da relação de símile entre o sinal e seu referente.[283]

R. M. Hals (1989, pp. 354–355) qualifica o relato de uma ação simbólica como um gênero, segundo ele, enraizado na em alguma espécie de mágica. Em sua visão, basicamente, o relato inclui: "(1) Instrução de YHWH para realizar a ação, (2) o relato da execução, e (3) uma palavra de interpretação".[284] Hals talvez tenha sido influenciado pela obra de Fohrer (1968) onde ele demonstra os mesmos três elementos típicos do relato e relaciona o relato do ato simbólico com algo de caráter mágico (SWEENEY, 1996, p. 19).

Adicionando mais componentes a esta categoria de relato de ação simbólica, Marvin Sweeney (1996, p. 19) comenta que o mesmo constitui "uma narrativa em 1ª ou 3ª pessoa que descreve a *performance* de um profeta de um

---

[282] *"report of a sign act"*.

[283] "*This distinct literary form has two primary components: the divine command to the prophet to perform the specified action, and the interpretation of the sign act. Frequently, a report will also include other subsidiary elements or motifs, such as an account of the prophet performing the commanded action, a statement indicating the presence of eyewitnesses, a promise or declaration that the event depicted by the action would come to pass, and an explicit statement of the simile relationship between the sign and its referent."*

[284] *"(1) Yahweh's instruction to perform the action, (2) the report of its execution, and (3) a word of interpretation."*

ato com as intenções de simbolizar as intenções ou ações de YHWH com respeito ao povo".[285] Segundo o autor (1996, p. 536), este relato é similar ao relato de uma ação expressiva, pois ambos frequentemente acompanham a palavra profética. No entanto, para Sweeney (1996, p. 536), o relato de uma ação expressiva "retrata um gesto ou ação relativamente simples, tal qual bater palmas ou bater o pé (cf. Ez 6:11) para incorporar ou aumentar o poder da mensagem profética".[286]

Embora na explanação de Sweeney pareça ser tênue a distinção entre os dois tipos de relatos, o comentário de Hals (1989, p. 354) sobre este segundo tipo de relato enfatiza:

> Toda uma hoste de intenções possíveis poderia ser transmitida por estes gestos. Contudo, eles ocasionalmente constituem, como em Ezequiel 6, um tipo de paralelo ao relato de uma ação simbólica, pois poderiam logicamente seguir o mesmo padrão, i.e., direção, execução, e interpretação, e talvez os gestos em questão sejam tudo que permanece de atos anteriores mais extensos possivelmente decorrentes de um panorama de magia. Os casos em Ezequiel 6 parecem, porém, ter desvanecido ao ponto de agora constituir somente acompanhamento acidental e virtualmente retórico de uma mensagem cuja formulação verbal de nenhuma forma pega ou continua o padrão inerente ao gesto.[287]

Embora a distinção entre o relato de uma ação simbólica e o relato de uma ação expressiva aparente ser frágil, observamos que o primeiro dos relatos pode apresentar características específicas. Em seguida, veremos algumas características gerais dos relatos de uma ação simbólica.

---

[285] "*a 1st- or 3rd-person narrative that describes the prophet's performance of an act intended to symbolize YHWH's intentions or actions toward the people.*"

[286] "portrays a relatively simple gesture or action, such as clapping the hands or stamping the foot (cf. Ezek 6:11) to embody or enhance the power of a prophetic message."

[287] "*A whole host of possible intentions could be conveyed by such gestures. They do, however, occasionally constitute, as in Ezekiel 6, a type of parallel to the report of a symbolic action, for they could logically follow the same pattern, i.e., direction, execution, and interpretation, and perhaps the gestures in question are all that remain of earlier, more extensive acts, possibly stemming from a background in magic […]The cases in Ezekiel 6 seem, though, to have faded to the point of now constituting only incidental and virtually rhetorical accompaniment of a message whose verbal formulation in no way picks up or continues the pattern inherent in the gesture.*"

4.1.1 Características gerais do relato de uma ação simbólica

4.1.1.1 Etapas

Retornando à divisão anteriormente discutida, observamos que, segundo Hals (1989, pp. 354–355), Fohrer (1968) e Friebel (2012, p. 708), uma das características primárias da ação simbólicadeve ser a sequência: "(1) Instrução de YHWH para realizar a ação, (2) o relato da execução, e (3) uma palavra de interpretação".[288] Por exemplo, em Isaías 20:2-6 lemos:

בָּעֵת הַהִיא דִּבֶּר יְהוָה בְּיַד יְשַׁעְיָהוּ בֶן־אָמוֹץ לֵאמֹר לֵךְ וּפִתַּחְתָּ הַשַּׂק מֵעַל מָתְנֶיךָ וְנַעֲלְךָ תַחֲלֹץ מֵעַל
רַגְלֶיךָ וַיַּעַשׂ כֵּן הָלֹךְ עָרוֹם וְיָחֵף: וַיֹּאמֶר יְהוָה כַּאֲשֶׁר הָלַךְ עַבְדִּי יְשַׁעְיָהוּ עָרוֹם וְיָחֵף שָׁלֹשׁ שָׁנִים אוֹת
וּמוֹפֵת עַל־מִצְרַיִם וְעַל־כּוּשׁ: כֵּן יְנָהֵג מֶלֶךְ־אַשּׁוּר אֶת־שְׁבִי מִצְרַיִם וְאֶת־גָּלוּת כּוּשׁ נְעָרִים וּזְקֵנִים עָרוֹם
וְיָחֵף וַחֲשׂוּפֵי שֵׁת עֶרְוַת מִצְרָיִם: וְחַתּוּ וָבֹשׁוּ מִכּוּשׁ מַבָּטָם וּמִן־מִצְרַיִם תִּפְאַרְתָּם: וְאָמַר יֹשֵׁב הָאִי הַזֶּה
בַּיּוֹם הַהוּא הִנֵּה־כֹה מַבָּטֵנוּ אֲשֶׁר־נָסְנוּ שָׁם לְעֶזְרָה לְהִנָּצֵל מִפְּנֵי מֶלֶךְ אַשּׁוּר וְאֵיךְ נִמָּלֵט אֲנָחְנוּ:

> Naquele tempo, YHWH mandou esta mensagem a Isaías, filho de Amoz: Vai, desata o pano grosseiro de teus lombos e tira suas sandálias dos teus pés. Assim ele o fez e saiu despido e descalço. Então YHWH disse: Assim como o meu servo Isaías andou despido e descalço em um período de três anos como sinal de mau agouro contra o Egito e a Etiópia, assim o rei da Assíria levará os egípcios em cativeiro e os etíopes para o exílio, tantos novos como velhos, despidos, descalços e com as nádegas expostas [a nudez do Egito]. Serão ofendidos e envergonhados por conta da Etiópia, fonte de sua confiança, e do Egito, fonte do seu orgulho. Naquele tempo, os habitantes desta região costeira pensarão, "Então é isto o que aconteceu com aqueles os quais nos buscamos ajuda e os quais corremos buscando assistência e socorro do rei da Assíria. Como, pois escaparemos?".[289]

---

[288] *"(1) Yahweh's instruction to perform the action, (2) the report of its execution, and (3) a word of interpretation."*

[289] A tradução segue o texto de Blenkinsopp, 2000, p. 320: "*at that time Yahveh senti his message to Isaiah ben Amoz: 'Go untie the sackcloth from around your waist and take your sandals off your feet.' He did so and went around naked and barefoot. Yahveh then said, "Just as my servant Isaiah walked around over a period of three years naked and barefoot as a sign of ill omen to Egypt and Ethiopia, so shall the king of Assyria lead away Egyptians into captivity and Ethiopians into exile, both young and old, naked, barefoot, their buttocks exposed [the nakedness of Egypt]. They will be aggrieved and ashamed on account of Ethiopia the source of their confidence and Egypt the source of their pride. At that time, the inhabitants of this coastal region will think, "So that is what happened to those to whom we looked for help and to whom we fled looking for assistance and rescue from the king of Assyria. How then shall we escape?"*

Neste texto de Isaías, podemos observar a sequência proposta pelos autores acima. Primeiro, YHWH diz “Vai, desata o pano grosseiro de teus lombos e tira suas sandálias dos teus pés”. Em seguida é dito: “assim ele o fez e saiu despido e descalço”. E por último, a explicação. Tal qual Vigberg (2014, p. 44), Blenkinsopp (2000, p. 322) afirma:

> Atos simbólicos e miméticos do tipo descritos aqui, de outro modo, não são atestados em Isaías, mas intimamente relacionados aos usos simbólicos dos nomes (7:3, 14; 8:1) e simbolizações narradas em forma de parábola ou alegoria, por exemplo, plantar uma vinha (5:1-10) ou oferecer um livro a uma pessoa que não pode ler (29:12).[290]

Em Jeremias 13:1-11 também notamos tal sequência, ainda assim observamos três instruções para que uma ação fosse realizada seguida das respectivas execuções. Ao final de cada sequência, uma palavra de interpretação. No início da perícope é dito a Jeremias que compre um cinto de linho e o coloque sobre os lombos (v.1), em seguida é relatado o profeta comprando o cinto e colocando-o sobre os lombos (v.2). Nos versículos 3 e 4 é pedido ao profeta outra coisa, que esconda o cinto na fenda de uma rocha. No versículo seguinte (v.5) vemos Jeremias escondendo-o como o ordenado. Em seguida, ele deve buscar o cinto escondido (v.6), assim ele o faz (v.7). Depois desta sequência, lemos a interpretação de tudo nos versículos 8-11:

> וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר: כֹּה אָמַר יְהוָה כָּכָה אַשְׁחִית אֶת־גְּאוֹן יְהוּדָה וְאֶת־גְּאוֹן יְרוּשָׁלִָם הָרֶב: הָעָם הַזֶּה הָרָע הַמְּאָנִים לִשְׁמֹוַע אֶת־דְּבָרָי הַהֹלְכִים בִּשְׁרִרוּת לִבָּם וַיֵּלְכוּ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים לָעָבְדָם וּלְהִשְׁתַּחֲוֹת לָהֶם וְיִהְיוּ כָּאֵזוֹר הַזֶּה אֲשֶׁר לֹא־יִצְלַח לַכֹּל: כִּי כַּאֲשֶׁר יִדְבַּק הָאֵזוֹר אֶל־מָתְנֵי־אִישׁ כֵּן הִדְבַּקְתִּי אֵלַי אֶת־כָּל־בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת־כָּל־בֵּית יְהוּדָה נְאֻם־יְהוָה לִהְיוֹת לִי לְעָם וּלְשֵׁם וּלְתִהִלָּה וּלְתִפְאָרֶת וְלֹא שָׁמֵעוּ:

> A palavra do Senhor veio a mim: Assim diz o Senhor: mesmo assim arruinarei o orgulho presunçoso de Judá e Jerusalém. Este povo fraco que recusa a obedecer as Minhas ordens, que busca, que segue o desejo do seu próprio coração que segue outros deuses e os serve e os adora, se tornarão como aquele cinto, o qual não serve para nada. Pois, assim como o cinto se prende próximo ao lombo de um homem, assim Eu trouxe para perto de mim toda a Casa de Israel e a Casa de Judá – declara

[290] “*mimetic and symbolic acts of the kind described here are otherwise unattested in Isaiah but are closely related to the symbolic use of names (7:3, 14; 8:1) and symbolizations narrated in the form of parable or allegory, for example, planting a vineyard (5:1-10) or offering a book to a person who could not read (29:12).*”

> o Senhor – para que fossem Meu povo, por fama, e louvor, e esplendor. Mas eles não quiseram obedecer.[291]

De acordo com Kelvin Friebel (1999, pp. 101-102), a sequência de frases conectando os comandos e execuções (vv.1-7) com a interpretação (vv.8-11), dentro do contexto das ações simbólicas, é uma estrutura que sugere uma sequência cronológica em que os vv.8-11 figuram de forma temporal, após os vv. 1-7. Uma sequência que sugere que a interpretação foi dada somente após a culminância de todas as ações quando o cinto, já apodrecido foi recuperado.

Algumas vezes, a sequência pode variar, como em Oséias 1 onde observamos o comando seguido da explicação e posteriormente a sua execução. Em Oséias 1:2,3 lemos:

> תְּחִלַּת דִּבֶּר־יְהוָה בְּהוֹשֵׁעַ פַּיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הוֹשֵׁעַ לֵךְ קַח־לְךָ֨ אֵשֶׁת זְנוּנִים֜ וְיַלְדֵ֣י זְנוּנִ֗ים כִּֽי־זָנֹ֤ה תִזְנֶה֙ הָאָ֔רֶץ מֵאַחֲרֵ֖י יְהוָֽה׃ וַיֵּ֣לֶךְ וַיִּקַּ֔ח אֶת־גֹּמֶ֖ר בַּת־דִּבְלָ֑יִם וַתַּ֥הַר וַתֵּֽלֶד־לוֹ֖ בֵּֽן׃
>
> Quando pela primeira vez o Senhor falou a Oséias, o Senhor disse a Oséias, “Vai, toma para ti uma mulher de prostituição e filhos de prostituição; pois, a terra se desviou de seguir o Senhor.” Assim ele foi e se casou com Gômer, filha de Diblaim. Ela concebeu e lhe deu um filho.[292]

Ou ainda, em alguns casos, a execução da ação pode não aparecer. Como aparenta ser o caso do início de Ez 4 onde observamos a ordem, uma aparente interpretação, mas não percebemos a execução do relato. Em Ez 4:1-3, lemos:

> וְאַתָּה֙ בֶּן־אָדָ֔ם קַח־לְךָ֖ לְבֵנָ֑ה וְנָתַתָּ֣ה אוֹתָ֔הּ לְפָנֶי֖ךָ וְחַקּוֹתָ֣ עָלֶ֔יהָ עִ֖יר אֶת־יְרוּשָׁלִָ֑ם׃ וְנָתַתָּ֣ה עָלֶ֔יהָ מָצֹ֖ור וּבְנִיתָ֣ עָלֶ֑יהָ דָּ֣יֵק וְשָׁפַכְתָּ֣ עָלֶ֔יהָ סֹלְלָ֖ה וְנָתַתָּ֣ה עָלֶ֔יהָ מַחֲנוֹ֥ת וְשִׂ֖ים־עָלֶ֑יהָ כְּרִ֥ים סָבִֽיב׃ וְאַתָּ֣ה קַח־לְךָ֔ מַחֲבַ֥ת בַּרְזֶ֖ל

---

[291] A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p. 952: “*The word of the Lord came to me: Thus said the Lord: Even so will I ruin the overweening pride of judah and Jerusalem. This wicked people who refuse to heed My bidding, who follow the willfulness of their own hearts, who follow other gods and serve them and worship them, shall become like that loincloth, which is not good for anything. For as the loincloth clings close to the loins of man, so I brought close to me the whole House of Israel and the whole House of Judah – declares the Lord – that they might be My people, for fame, and praise, and splendor. But they would not obey”.*

[292] A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p. 1144: “*When the Lord first spoke to Hosea, the Lord said to Hosea, “Go, get yourself a wife of whoredom and children of whoredom; for the land will stray from following the Lord.” So he went and married Gomer daughter of Diblaim, She conceived and bore him a son”.*

וְנָתַתָּה אוֹתָהּ֙ קִ֣יר בַּרְזֶ֔ל בֵּינְךָ֖ וּבֵ֣ין הָעִ֑יר וַהֲכִינֹתָ֣הּ אֶת־פָּנֶ֗יךָ אֵלֶ֤יהָ וְהָיְתָה֙ בַּמָּצוֹר֔ וְצַרְתָּ עָלֶ֖יהָ אֹ֣ות הִ֑יא לְבֵ֥ית יִשְׂרָאֵ֖ל׃ ס

> Tu, homem, toma um tijolo e, coloque-o diante de ti, grava nele uma cidade, Jerusalém. Faça um cerco nela; levante uma torre de cerco contra ela, monte uma rampa contra ela; coloque contra ela acampamentos de exército e aríetes ao redor. Tu, toma uma assadeira de ferro e use-a por muro de ferro entre ti e a cidade. Dirige o rosto para ela; considere-a como em estado de cerco, sitiando-a. Isto deve ser um sinal para a Casa de Israel.[293]

Conforme nota-se, normalmente os relatos das ações simbólicas agrupam três etapas, todavia nem sempre as três aparecerão na mesma ordem, ou ainda, nem todas aparecerão.

De acordo com Hines (1923, pp. 55-56), em seu artigo *The prophet as mystic*, nessa passagem, o fato de não haver um relato da execução do comando divino ocorre porque:

> a psicologia é inclinada a tomar as coisas como as encontra; ela aceita as visões como reais, e não vê motivo para coloca-las de lado como dispositivos literários: ela vê 3:22-5:17 como uma unidade, uma visão, e não presume que o profeta realizou proezas simbólicas impossíveis diante do povo: ela aceita as palavras literais do profeta quando o vê dizendo: 'Eu vi uma tempestade de vento, uma grande nuvem vindo do norte'.[294]

Afinal, segundo o autor (HINES, 1923, p. 56), *"*onde há uma ação simbólica no livro de Ezequiel intimada por YHWH, capítulos 12 e 24, o profeta diz: 'Eu fiz como fui comandado'*".*[295]

Já Friebel (1999, pp. 25-26), pensa diferente. Como já foi visto no final do Capítulo 1, o autor (FRIEBEL, 1999, p. 25) crê que as declarações que confirmam que os profetas executaram as ações comandadas não são o

---

[293] A tradução segue o texto de Greenberg, 1983, p. 98: *"You, man, take a brick and set it before you, and engrave on it a city, Jerusalem. Lay siege to it – build a siege-wall against it, throw up a ramp against it, set army camps against it; place rams against it on all sides. You, take an iron griddle and set it as an iron wall between you and the city. Direct your face toward it; let it be under siege with you besieging it. It is a sign for the house of Israel.*"

[294] "*The psychology is inclined to take things as it finds them: it accepts the visions as real, and sees no occasion to push them aside as literary devices: it sees 3:22-5:17, as a unit, a vision and does nto presume that the prophet performed impossible symbolical feats before the people: it accepts the prophet's literal words when it finds him saying: 'I saw a storm-wind, a great cloud coming out of the north'.*"

[295] "*Where there is a symbolic action in the book of Ezekiel enjoined by Yahweh, chapters 12 and 24, the prophet says: 'I did as I was commanded'."*

suficiente para estabelecer que o profeta realizou determinada ação, devido ao fato dos mesmos relatos aparecerem em declarações de experiências visionárias. Assim, ele continua afirmando (1999, pp. 25-26):

> De forma recíproca, a falta de uma declaração da ação sendo executada falha em provar que a ação não foi realizada. Uma vez que os relatos eram narrados como comandos divinos para agir, a pressuposição teológica do texto é indubitavelmente a obediência do profeta a palavra divina. Assim, é implicitamente assumido que as ações foram executadas, desta forma fazendo, algumas vezes, as declarações da *performance* redundâncias desnecessárias. De maneira similar, muito frequentemente a forma literária da 'fórmula do mensageiro' na qual o profeta (ou outra pessoa) era comissionado a entregar uma mensagem carece de uma declaração de execução. Mas, aquela omissão não implica que a mensagem confiada não foi entregue.[296]

Kenneth Schmidt (1982, pp. 212-213) concorda com Friebel, e reitera sua posição afirmando que esta ausência é usual, pois "em muitas estâncias, o relato está ausente porque a performance do ato simbólico é tida como certa".[297]

De acordo com Daniel Block (1997, p. 166), elementos adicionais são normalmente incluídos:

> (1) referência a testemunhas oculares; (2) uma promessa divina de cumprir o evento representado pelo sinal-ato; (3) uma clarificação da relação entre a apresentação dramática e o evento representado.[298]

Independente do que seja dito quanto à ausência de alguns relatos da execução do comando divino ou da sequência das etapas, podemos perceber

---

[296] "*conversely, the lack of a statement of the action being carried out, fails to prove that the action was not performed. Since the reports were narrated as divine commands to act, the theological presupposition of the text is undoubtedly the prophet's obedience to the divine word. So it is implicitly assumed that the actions were carried out, thus making, at times, the statements of performance unnecessary redundancies. In a similar manner, very frequently the literary form of the 'messenger formula' in which the prophet (or another person) was commissioned to deliver a message lacks an execution statement. But that omission does not imply that the entrusted message was not delivered.*"

[297] *"in many instances the report this missing because the performance of the symbolic ac tis taken for granted."*

[298] "*(1) a reference to eyewitness; (2) a divine promise to carry out the event represented by the sign-act; (3) a clarification of the relationship between the dramatic presentation and the event represented.*"

um certo padrão nos relatos. Além de que esta é somente uma das características gerais do relato de uma ação simbólica. É o conjunto dessas características que determinará o relato de ação simbólica.

4.1.1.2 Combinação de gestos, movimentos e ações com objetos

De acordo com Kelvin Friebel (1999, p. 33), *"a terminologia usada nos comandos para os profetas se portarem às audiências verbalmente é diferente dos comandos para um comportamento não verbal das declarações de sinal-ato".*[299] Segundo o autor (1999, p. 33), a distinção na terminologia pode ser notada quando, em um relato de ação simbólica, um comando para verbalizar é acoplado a um comando para agir de forma não verbal.

Em Ezequiel 6:11, por exemplo, vemos:

כֹּה־אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה הַכֵּה בְכַפְּךָ וּרְקַע בְּרַגְלְךָ וְאֱמָר־אָח אֶל כָּל־תּוֹעֲבוֹת
רָעוֹת בֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בַּחֶרֶב בָּרָעָב וּבַדֶּבֶר יִפֹּלוּ׃

> Assim disse o Senhor YHWH: Bate palmas e bate com o pé e dize: Ah! Por todas as más abominações da Casa de Israel, que cairão à espada, e de fome, e de peste.[300]

Aqui, vemos claramente uma distinção entre os comandos das ações não verbais ("Bate palmas e bate com o pé") e o comando "dize" (1999, p. 40).[301]

Todavia, Vigberg (2014, p. 52) é contundente ao afirmar que estes atos não verbais "não são atos simbólicos do profeta".[302] Para ele (2014, p. 52),

---

[299] *"the terminology used in the commands for the prophets to adress the audiences verbally is diferente from the commands for nonverbal behaviour in the sign-acts accounts."*

[300] A tradução segue o texto de Greenberg, 1983, p. 130: *"Thus said Lord YHWH: Clap your hand and stamp your foot and say: 'Ah!' over all the evil abominations of the house of Israel, who shall fall by the sword by famine and by plague.*"

[301] Segundo Friebel (1999, p. 40), neste trecho vemos um exemplo de paralinguagem. A paralinguagem incorpora os elementos não verbais envolvidos em *como* algo é dito e não *o que* é dito. Os elementos paralinguísticos são divididos em: (1) qualidades de voz e (2) vocalizações. O primeiro envolve elementos como tempo, timbre, ritmo e controle da articulação. O segundo é subdividido em: (a) qualificadores vocais (ex., intensidade, altura, extensão); (2) segregadores vocais (ex., 'uh-huh', 'hum', 'uh', 'ah'); e (c) caracterizadores vocais (ex., rir, chorar, tossir, espirrar, bocejar, assoviar, roncar).

trata-se de meros gestos, exemplos da forma de comunicação não verbal que se coadunam com a comunicação verbal. Vigberg acrescenta que os atos podem ser considerados simbólicos, mas, por serem convencionais, possuem tão somente o símbolo que lhes é intrínseco. Não são, portanto, inovadores.

Desta forma, um exemplo que se enquadraria aos padrões tanto de Friebel como de Vigberg seria o de Ezequiel 12:1-16. Em Ez 12:3-6, lemos:

> וְאַתָּה בֶן־אָדָם עֲשֵׂה לְךָ כְּלֵי גוֹלָה וּגְלֵה יוֹמָם לְעֵינֵיהֶם וְגָלִיתָ מִמְּקוֹמְךָ אֶל־מָקוֹם אַחֵר לְעֵינֵיהֶם אוּלַי יִרְאוּ כִּי בֵּית מְרִי הֵמָּה: וְהוֹצֵאתָ כֵלֶיךָ כִּכְלֵי גוֹלָה יוֹמָם לְעֵינֵיהֶם וְאַתָּה תֵּצֵא בָעֶרֶב לְעֵינֵיהֶם כְּמוֹצָאֵי גוֹלָה: לְעֵינֵיהֶם חֲתָר־לְךָ בַּקִּיר וְהוֹצֵאתָ בוֹ: לְעֵינֵיהֶם עַל־כָּתֵף תִּשָּׂא בָּעֲלָטָה תוֹצִיא פָּנֶיךָ תְכַסֶּה וְלֹא תִרְאֶה אֶת־הָאָרֶץ כִּי־מוֹפֵת נְתַתִּיךָ לְבֵית יִשְׂרָאֵל:

> Tu, pois, homem, prepara a bagagem de exílio e sai para o exílio de dia, à vista deles; vai para o exílio do lugar onde estás para outro lugar à vista deles, talvez vejam – pois, são casa rebelde. Toma tuas coisas e tua bagagem de exílio durante o dia, à vista deles, somente sairás para exílio, à vista deles, à tarde. À vista deles, abre um buraco na parede e toma [tuas coisas] através dele; À vista deles, aos ombros as levarás o fardo, às escuras transportarás; cobre o rosto para que não vejas a terra; porque por sinal te pus à casa de Israel.[303]

Vigberg (2014, p. 52) observa:

> o ato também está livre de qualquer risco de ser um mero gesto convencional, e o ato possui uma ligação direta com o ministério profético, uma vez que é um ato simbólico que presumivelmente ninguém seria apto a realizar.[304]

Seguindo o padrão proposto por Mary Douglas (1966) em *Pureza e Perigo* quanto a ordem e o rompimento da mesma, Vigberg (1992, p. 14) observa que quando o ato simbólico convencional é reutilizado em contextos não legais, ele pode funcionar de modo a comunicar uma informação além do

---

[302] *"are not prophetic symbolic acts."*

[303] A tradução segue o texto de Greenberg, 1983, p. 207: *"Now you, man put together an exile's pack and go into exile during the day in their sight; go into exile from your place to another place in their sight, perhaps they will see – for they are rebellious house. You shall take out your things, as an exile's pack, during the day, in their sight, but you yourself shall set out at evening in their sight, as a setting out for exile. In their sight, burrow a passage through the wall and take [your things] out through it; In their sight, you shall shoulder your burden, you shall bring it out in the dark; you shall cover your face so you shall not see the land; for I am making you a sign for the house of Israel.*"

[304] "*The act is also free of any risk of begin mere conventional gesture, and the act has a direct link to the prophetic ministry, since it is a symbolic act that presumably no one else would be like to perform.*"

convencional, sendo assim, inovador. Kelvin Friebel (1999, pp. 378-379) comenta:

> Alguns dos atos simbólicos, por exemplo, preparar e comer uma refeição (Ez 4:9-12) e usar roupas (Jr 13:1-11) eram idênticas na forma exterior daquelas realizadas como parte da existência diária do profeta. Ainda, quando realizada como parte de um ato simbólico, Ezequiel não comeu ou bebeu meramente com propósito de nutrição; ao invés disso, ele usou o ato de comer para comunicar uma mensagem, não sobre o *fato* de comer, mas sobre a *maneira* de comer e os *tipos* de comida comidos. Jeremias não usou o cinto somente para estar adequadamente vestido, mas o usou por uma razão comunicativa.[305]

Aparentemente essas considerações também se aplicam ao uso de objetos por parte dos profetas nas execuções de ações simbólicas. Friebel (2012, p. 708) é um dos estudiosos que crê que, normalmente, as ações simbólicas combinam gestos, movimentos ou ações com objetos. Seguindo sua linha de pensamento (2012, p. 709), uma vez que a conexão entre a ação profética (sinal/símbolo) e o seu significado muitas vezes se assemelhava como de uma símile (na comparação por símile) o profeta poderia tomar o papel tanto do povo como de Deus. Assumindo o papel de Deus, na maioria das vezes, a atitude exemplificada aconteceria com o uso de algum artefato.

Em Ezequiel 4:1-3, como notamos acima, Ezequiel deveria tomar um tijolo e uma assadeira de ferro para executar a ação simbólica de acordo com o comando divino. Em Jeremias 23, vemos outro exemplo de uso de objetos. Nos versículos 1 e 2, lemos:

כֹּה־אָמַר יְהוָה אֵלַי הָלוֹךְ וְקָנִיתָ לְךָ אֵזוֹר פִּשְׁתִּים וְשַׂמְתּוֹ עַל־מָתְנֶיךָ וּבַמַּיִם לֹא תְבִאֵהוּ: וָאֶקְנֶה אֶת־הָאֵזוֹר כִּדְבַר יְהוָה וָאָשִׂם עַל־מָתְנָי: ס

> Assim o Senhor me disse: "Vai, compra um cinto de linho, e põe-no sobre os ombros, mas não o metas na água. Então,

[305] "*Some of the sign-acts, for example, preparing and eating food (Ezek. 4:9-12) and wearing clothes (Jer. 13:1-11), were identical in outward from to those done as part of the prophets' daily existence. Yet when performed as part of a sign-act, Ezekiel did not eat and drink merely for the sake of nourishment; rather, he used the act of eating to communicate a message, not about the* fact *of eating but about the* manner *of eating and* types *of food eaten. Jeremiah did not wear the waist-sash just to be propely attired, but wore it for a communicative reason.*"

> compre o cinto de acordo com o comando do Senhor e o coloquei sobre os lombos".[306]

Ou também em Zacarias 6:11, onde está escrito:

> וְלָקַחְתָּ כֶסֶף־וְזָהָב וְעָשִׂיתָ עֲטָרוֹת וְשַׂמְתָּ בְּרֹאשׁ יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־יְהוֹצָדָק הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל

> Recebe prata e ouro e faze coroas. Coloque [uma] na cabeça do Sumo Sacerdote Josué, filho de Jozadaque.[307]

Assim, apesar de não ser um padrão unânime em todos os relatos de ações simbólicas dos profetas, a utilização de objetos na comunicação de alguns profetas pode ser averiguada. Da mesma forma que as ações convencionais estão baseadas em certos costumes fixados pela sociedade da época, as ações simbólicas dos profetas, parecem também estar relacionadas a uma realidade resoluta do povo de Israel.

4.2 Ação simbólica dos profetas e a aliança

R. E. Clements (1965, p. 126), em *Prophecy and Covenant*, enfatiza que a distinção dos profetas canônicos "[...] repousa no seu relacionamento particular com, e quanto, a aliança entre YHWH e Israel."[308] Para o autor (1965, p. 123), os profetas "atualizaram uma tradição de aliança em uma situação de crise, na qual a ordem antiga estava em decadência".[309]

Apesar do seu "uso semântico abrangente",[310] o qual não trataremos nesta pesquisa, de acordo com John H. Hayes (2013, pp. 269-270), o termo

---

[306] A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p. 952: *"Thus the Lord said to me: 'Go buy yourself a loincloth of linen, and put it around your loins, but do not dip it into water.' So I bought the loincloth in accordance with the Lord's command, and put it about my loins."*

[307] A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p. 1256: *"Take silver and gold and make crowns. Place [one] on the head of the High Priest Joshua son of Jehozadak."*

[308] *"[...] lay in their particular relationship to, and concern with, the covenant between Yahweh and Israel."*

[309] *"actualized the covenant tradition in a situation of crisis, in which the old order had fallen into decay."*

[310] *"wide semantic usage"*

ברית ("aliança") pode se referir a uma variedade de obrigações solenes ou acordos envolvendo duas ou mais partes em um relacionamento.

Segundo Mendenhall (1954, p. 52), ao mesmo tempo em que nenhuma sociedade compele seus membros a manter toda promessa que fazem, uma boa sociedade "demanda que certas promessas devem ser seguidas por uma performance, e com formas perfeitas e procedimentos através do quais possam ser creditadas estas promessas".[311] Ainda falando sobre o termo ברית ("aliança"), Hayes afirma:

> é empregado em referência a três tipos de condições obrigatórias. (1) Em alguns casos, como o da aliança entre Deus e Noé e os patriarcas israelitas, a obrigação é autoimposta pela deidade. (2) em outros contextos, a obrigação é imposta pela parte divina, ou superior sobre a inferior ou outra parte (cf. Jeremias 34 e Os 2:18-23). (3) Em outros lugares, como na aliança do Sinai, ambas as partes são comprometidas com obrigações recíprocas (ver Ex 34:10, 27).[312]

De acordo com George Mendenhall (1954), é particularmente no campo das relações internacionais que encontramos considerável quantidade de documentos de alianças. Segundo ele:

> Referências a alianças internacionais (ex. inter-cidade-estado) já ocorrem em textos antigos Sumérios do terceiro milênio A.E.C. [...] Provavelmente por acidentes de transmissão ou escavação, temos material de fonte adequado para estudar as alianças convencionais somente do império Hitita, 1450-1200 A.E.C.[313]

O padrão estrutural subjacente a estes tratados Hititas, embora deva ser notado que não tenham sido encontrados dois tratados idênticos (HAYES,

---

[311] *"demands that certain promises must be followed by performance, and at perfects forms and procedures by which it can guarantee those promises."*

[312] "*is employed with reference to three types of obligatory conditions. (1) In some cases, such as the covenant between God and Noah and the Israelite patriarchs, the obligation is self-imposed by the deity. (2) In other contexts, the obligation is imposed by the divine or the superior party on an inferior or another party (cf. Jeremiah 34 and Hos 2:18-23). (3) Elsewhere, as in the Sinai covenant, both parties are committed to reciprocal obligations (see Exod 34:10, 27)."*

[313] *"references to international (i.e. inter-city-state) covenants occur already in old Sumerian texts of the third millennium B.C. [...] Probably by the acidentes of transmission or excavation, we have adequate source material for studying international covenants only from Hittite Empire, 1450-1200 B.C."*

2013, p. 271), possuí basicamente seis elementos (MENDENHALL, 1954, pp.58-60; HAYES 2013, p. 271): (1) um preâmbulo identificando as partes; (2) um prólogo histórico pontuando o relacionamento passado entre as duas partes; (3) estipulações impostas sobre a parte inferior ou compartilhada por ambas as partes; (4) provisões para um depósito e uma consulta ou leitura segura do documento do tratado; (5) uma lista dos deuses e outras testemunhas do tratado; e (6) bênçãos e maldições.

Em seu livro *The Structure of Biblical Authority*, Meredith G. Kline (1989, pp. 58-59) argumenta que a peculiaridade da tarefa profética era a elaboração e aplicação das antigas sanções da aliança. Kline (1989, p. 59) ainda observa:

> O legado documental da sua missão, os revela confrontando Israel com julgamento. Estes escritos espelham as várias seções do padrão de aliança original – preâmbulo, prólogo histórico, estipulações, e sanções – em novas configurações adequadas à função distintiva do profeta. Eles proclamam o nome soberano do Senhor da aliança: YHWH, Criador, Deus dos Exércitos. Repetem os atos graciosos do seu reinado através da história do Seu relacionamento com Israel. Reiteram de forma interpretativa as obrigações que seu tratado impôs (cf. Ezra 9:11; Dan. 9:10), colocando em avaliação os caminhos rebeldes de Israel, e confrontam a nação pecaminosa com maldições ameaçadas no texto do tratado e no rito ratificador, enquanto renovam as promessas de graça inextinguível. Nitidamente, então, esses escritos dos profetas são extensões dos documentos da aliança de Moisés. Eles convocam Israel a relembrar a lei da aliança de Moisés comandada no Horeb (Ml 4:4) e a enxergar o futuro escatológico cujos contornos já foram esboçados nas sanções mosaicas de bênçãos e maldições, particularmente na renovação da aliança em Moabe (Dt 28ff.).[314]

Assim, essa relação dos profetas da BH com o conceito de aliança englobaria também suas ações simbólicas. Diferente de Vigberg (2014, p. 11),

[314] *"The documentary legacy of their mission reveals them confronting Israel with judgement. These writings mirror the several sections of the original treaty pattern – preamble, historical prologue, stipulations, and sanctions – in new configurations suitable to the prophet's distinctive function. They proclaim the sovereign name of the covenant Lord: Yahweh, Creator, God of Hosts. They rehearse the gracious acts of his reign through the history of his relationship with Israel. They reiterate interpretively the obligations his treaty has imposed (cf. Ezra 9:11; Dan. 9:10), calling into review Israel's rebellious ways, and they confront the sinful nation with the curses threatened in treaty text and ratificatory rite, while renewing promises of unquenchable grace. Manifestly, then, these writings of the prophets are extensions of the covenantal documents of Moses. They summon Israel to remember the law covenant of Moses commanded at Horeb (Mal. 4:4) and to behold the eschatological future whose outlines were already sketched in the Mosaic curse and blessing sanctions, particularly in the covenant renewal in Moab (Deut. 28ff.)"*

que avalia o ato simbólico profético apenas através da observação da *performance* no relato literário, Greenberg (1983, pp. 123-125) ao comentar sobre o trecho de Ezequiel 3:22-5:17, externa a importância da relação com o contexto de aliança, mais especificamente com listas do Pentateuco de maldições da aliança.

Afirmando sobre a relação entre os 390 dias (Ez 4:5), e a simultaneidade do cerco (vv.1-3) com a iniquidade do povo (v.4), Greenberg (1983, p. 124) observa:

> O único modelo em que esta imagem poderia ter sido baseada é Lv 26:14-39. Aquela passagem, que oferece tantos paralelos com as linguagens e ideias de Ez caps. 4-5 é uma das listas de maldições do Pentateuco (*'alot habberit,* Dt 29:20) com as quais terminam as coleções de leis (= termos da aliança de Deus com Israel).[315]

De acordo com Levine (1989, p. 188), em Lv 26 notamos um epílogo do Código de Santidade. Segundo ele, a segunda seção deste epílogo (vv.14-45) é a parte de execração. Levine constata (1989, p. 188):

> Como em Deuteronômio, mais espaço é dedicado às punições que cairão sobre Israel e a terra, caso Israel infrinja ou desconsidere os mandamentos de Deus [...] A execração é composta em uma escala ascendente com admoestação amontoada sobre admoestação. Se os israelitas não retornarem a Deus depois de séries de circunstâncias trágicas, então punições mais horríveis advirão. Derrota e doença serão seguidas de desastres naturais que ameaçam a fertilidade da terra. Feras selvagens devorarão a população e devastarão o gado. Estas adversidades serão seguidas de invasão, fome, e pestilência. Cidades e lugares sagrados serão desolados; seres humanos comerão a carne de suas crianças que morrerão de fome. A punição final será exílio prolongado em terras estrangeiras e o perigo da extinção coletiva.[316]

---

[315] *"The only model upon which this picture could have been based is Lev 26:14-39. That passage, which offers so many parallels to the language and ideas of Ezek chs. 4-5 is one of the pentateuchal lists of "covenant curses" ('alot habberit, Deut 29:20) with which collections of laws (= terms of God's covenant with Israel) are terminated."*

[316] "*As in Deuteronomy, more space is devoted to the punishments that will befall Israel and the land, should Israel violate or disregard God's commandments [...] The execration is composed in an escalating scale with admonition heaped upon admonition. If the Israelites do not return to God after one series of tragic circunstances, then even more horrible punishments will ensue. Defeat and disease will be followed by natural disasters that threaten the fertility of the land. Wild beasts will prey on the populace and ravage the livestock. These adversities will be followed by invasion, famine, and pestilence. Towns and holy places will be made desolate; human beings will eat the flesh of their children who died*

Jeffrey H. Tigay (1996, p. 260), considera que a seção de maldições de Dt 28:15-28, "como as ameaças de Lv 26, é conhecida como a *tokheḥah*, ou 'Advertência', em fontes pós-bíblicas".[317] Ainda sobre as maldições do Deuteronômio, Tigay (1996, p. 261) pondera que o tema destas ameaças é que Deus tornaria tanto a natureza como as nações vizinhas contra Israel, revertendo todas as bênçãos e, em última estância, revertendo a história da libertação da escravidão. Segundo o autor (1996, p. 261):

> Estes avisos são apresentados de forma repetida, um detalhe aparentemente interminável que visa impressionar indelevelmente as consequências da desobediência na mente e no coração da audiência. O efeito desejado é mostrado pela reação do rei Josias, que rasgou suas vestes em aflição quando as ouviu, conforme notamos em 2 Reis 22:11,19. Esta lista de maldições e sua companheira em Levítico eram consideradas tão amedrontadoras, que em tempos antigos se desenvolveu o costume de cantá-las em meio tom durante o serviço de leitura da Torá na sinagoga, e muitas pessoas relutavam em serem convidadas para a Torá quando estavam para ler.[318]

De acordo com Greenberg (1983, p. 127), a afinidade entre Ez 5:5-17 e Lv 26 é o melhor exemplo da relação das maldições da aliança com as condenações proféticas. Para ele, o que nos primeiros aparentava uma ameaça sobre a violação do pacto, nos segundos, aparenta ser uma previsão com respeito ao que foi ilegalmente realizado. O que aparece nas maldições como uma ameaça hipotética, na literatura profética possui características de uma condenação vindoura. A ameaça de "trazer espada" em Lv 26:25, e em Ez 5:2, 12 e 17 aparentemente possui características de uma realidade vindoura (GREENBERG, 1983, p. 124).

---

of hunger. The ultimate punishment will be prolonged exile in foreign lands and the danger of coletive extinction."

[317] *"like the threats in Leviticus 26, is known as the tokheḥah, or 'Warning', in postbiblical sources."*

[318] "*These warnings are presented in repeated, seemingly endless detail that aims to impress indelibly the consequences of disobedience on the mind and heart of the audience. Their desired effect is hown by the reaction of King Josiah, who tore his clothes in grief when he heard them, as related in 2 Kings 22:11,19. This list of curses and its companion in Leviticus were considered so frightening that in later times the custom developed of chanting them in an undertone during the Torah-reading service in the synagogue, and people were reluctant to be called to the Torah when they were read."*

A relação entre o discurso do profeta e as maldições do Deuteronômio também pode observada em Jr 28:13:

הָלוֹךְ֙ וְאָמַרְתָּ֔ אֶל־חֲנַנְיָ֖ה לֵאמֹ֑ר כֹּ֣ה אָמַ֗ר יְהוָ֤ה מוֹטֹ֙ת עֵ֔ץ שָׁבָ֖רְתָּ וְעָשִׂ֣יתָ תַחְתֵּיהֶ֑ן מֹטוֹ֥ת בַּרְזֶֽל׃

> Vai e diga a Hananias: Assim disse o Senhor: Canzis de madeira quebraste, mas farás canzis de ferro.[319]

À primeira vista, logo após Hananias quebrar o jugo de madeira que Jeremias carregava, temos a impressão de que no discurso que se, o profeta relaciona o acontecimento com um aspecto das maldições da aliança visto do Deuteronômio. Em Dt 28:48, lemos:

וְעָבַדְתָּ֣ אֶת־אֹיְבֶ֗יךָ אֲשֶׁ֤ר יְשַׁלְּחֶנּוּ֙ יְהוָ֔ה בָּ֖ךְ בָּרָ֣עָב וּבְצָמָ֑א וּבְעֵירֹ֣ם וּבְחֹ֔סֶר כֹּ֖ל
וְנָתַ֥ן עֹ֛ל בַּרְזֶ֖ל עַל־צַוָּארֶ֑ךָ עַ֥ד הִשְׁמִידְךָ֖ אֹתָֽךְ׃

> terás de servir – com fome e sede, despido e com falta de tudo – os inimigos que o Senhor enviará contra ti. Colocará sobre o teu pescoço um jugo de ferro, até que te haja destruído.[320]

Outro aparente caso dessa relação está em Jr 19. Nos vv. 1-3 é pedido a Jeremias que compre uma botija de oleiro e profira palavras aos reis de Judá e os moradores de Jerusalém. Este primeiro discurso se encerra no v. 9 e nos dois versículos seguintes observamos o pedido para que Jeremias quebre a botija e diga mais coisas. Em Jr 19:9-11, lemos:

וַהֲאֲכַלְתִּ֗ים אֶת־בְּשַׂ֤ר בְּנֵיהֶם֙ וְאֵ֣ת בְּשַׂ֔ר בְּנֹתֵיהֶ֖ם וְאִ֣ישׁ בְּשַׂר־רֵעֵ֑הוּ יֹאכֵ֗לוּ בְּמָצוֹר֙ וּבְמָצוֹ֔ק אֲשֶׁ֥ר יָצִ֖יקוּ לָהֶ֥ם
אֹיְבֵיהֶ֖ם וּמְבַקְשֵׁ֥י נַפְשָֽׁם׃ וְשָׁבַרְתָּ֣ הַבַּקְבֻּ֗ק לְעֵינֵי֙ הָאֲנָשִׁ֣ים הַהֹלְכִ֔ים אִתָּֽךְ׃ וְאָמַרְתָּ֖ אֲלֵיהֶ֑ם כֹּה־אָמַ֣ר יְהוָ֣ה
צְבָאוֹת֮ כָּ֣כָה אֲשַׁבֵּ֣ר אֶת־הָעָ֣ם הַזֶּ֣ה וְאֶת־הָעִ֣יר הַזֹּ֣את כַּאֲשֶׁ֣ר יִשְׁבֹּ֔ר אֶת־כְּלִ֥י הַיּוֹצֵ֖ר אֲשֶׁ֣ר לֹא־יוּכַ֑ל לְהֵרָפֵ֣ה
עֹ֔וד וּבְתֹפֶ֥ת יִקְבְּרוּ֖ מֵאֵ֥ין מָקֹ֖ום לִקְבּֽוֹר׃

> E farei com que comam a carne dos seus filhos e a carne de suas filhas, e cada um comerá a carne do seu próximo – por causa das situações desesperadoras em que eles serão

[319] A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p. 983: *"Go and say to Hananiah: Thus said the Lord: You broke bars of wood, but you shall make bars or iron instead."*

[320] A tradução segue o texto de Tigay, 1996, pp. 268-269: *"you shall have to serve – in hunger and thirst, naked and lacking everything – the enemies whom the Lord will let loose against you. He will put an iron yoke upon your neck until He has wiped you out."*

> reduzidos pelos seus inimigos, que procuram sua vida. Então, quebrarás a botija à vista dos homens que foram contigo, e lhes diga: "Assim diz o Senhor dos Exércitos: Deste modo quebrarei este povo e esta cidade, como se quebra o vaso do oleiro, que não pode mais ser remendado". E os enterrarão em Tofete até que não haja mais lugar para enterrá-los.[321]

Aparentemente, o texto de Jeremias possui relação com parte das maldições do Deuteronômio. Em Dt 28:53-57, lemos:

> וְאָכַלְתָּ פְּרִי־בִטְנְךָ בְּשַׂר בָּנֶיךָ וּבְנֹתֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן־לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּמָצוֹר וּבְמָצוֹק אֲשֶׁר־יָצִיק לְךָ אֹיְבֶךָ:
> הָאִישׁ הָרַךְ בְּךָ וְהָעָנֹג מְאֹד תֵּרַע עֵינוֹ בְּאָחִיו וּבְאֵשֶׁת חֵיקוֹ וּבְיֶתֶר בָּנָיו אֲשֶׁר יוֹתִיר:מִתֵּת ו לְאַחַד מֵהֶם
> מִבְּשַׂר בָּנָיו אֲשֶׁר יֹאכֵל מִבְּלִי הִשְׁאִיר־לוֹ כֹּל בְּמָצוֹר וּבְמָצוֹק אֲשֶׁר יָצִיק לְךָ אֹיְבֶךָ בְּכָל־שְׁעָרֶיךָ: הָרַכָּה
> בְךָ וְהָעֲנֻגָּה אֲשֶׁר לֹא־נִסְּתָה כַף־רַגְלָהּ הַצֵּג עַל־הָאָרֶץ מֵהִתְעַנֵּג וּמֵרֹךְ תֵּרַע עֵינָהּ בְּאִישׁ חֵיקָהּ וּבְבִנָהּ
> וּבְבִתָּהּ: וּבְשִׁלְיָתָהּ הַיּוֹצֵאת מִבֵּין רַגְלֶיהָ וּבְבָנֶיהָ אֲשֶׁר תֵּלֵד כִּי־תֹאכְלֵם בְּחֹסֶר־כֹּל בַּסֵּתֶר בְּמָצוֹר וּבְמָצוֹק
> אֲשֶׁר יָצִיק לְךָ אֹיְבֶךָ בִּשְׁעָרֶיךָ:

> comerás do fruto do teu próprio ventre, a carne de teus filhos e tuas filhas que o Senhor teu Deus te deu, por causa das situações desesperadoras que teu inimigo te colocar. Aquele que é o mais tenro e delicado do teu meio será mesquinho para com seu irmão, e para com a mulher do seu coração, e para com os demais de seus filhos que lhe restarem, pois não compartilhará com nenhum deles a carne das crianças que come, porque nada lhe ficou de resto como resultado das situações desesperadoras que teu inimigo te colocar em todas as tuas cidades. E aquela que é a mais tenra e graciosa do teu meio, tão tenra e graciosa que nunca se aventuraria em pôr a planta do pé sobre a terra, invejará o seu marido do seu coração, e o seu filho e a sua filha, da placenta que lhe saiu dentre as pernas e dos filhos que tiver, porque os comerás secretamente pela falta de tudo, nas situações desesperadoras que teu inimigo te colocar.[322]

---

[321] A tradução segue o texto de Berlin e Brettler (ed.), 2004, p. 965: *"And I will cause them to eat the flesh of their sons and the flesh of their daughters, and they shall devour one another's flesh – because of the desperate straits to which they will be reduced by their enemies, who seek their life. Then you shall smash the jug in the sight of the men who go with you, and say to them: 'Thus said the Lord of Hosts: So will I smash this people and this city, as one smashes a potter's vessel, which can never be mended. And they shall bury in Topheth unitl no room is left for burying."*

[322] A tradução segue o texto de Tigay, 1996, pp. 270-271: *"you shall eat your own issue, the flesh of your sons and daughters that the Lord your God has assigned to you, because of the desperate straits to which your enemy shall reduce you. He who is most tender and fastidious among you shall be too mean to his brother and the wife of his brother and the wife of his bosom and the children he has spared to share with any of them the flesh of the children that he eats, because he has nothing else left as a result of the desperate straits to which your enemy shall reduce you in all your towns. And she who is most tender and dainty among you, so tender and dainty that she would never venture to set a foot on the ground, shall begrudge the husbands of her bosom, and her son and her daughter, the afterbirth that issues from between her legs and the babies she bears; she shall eat them secretly, because of utter want in the desperate straits to which your enemy shall reduce you in your towns."*

De acordo com Christensen (2002, p. 692):

> O clímax horrível das maldições em 28:53-57 são usadas para dar forma à narrativa em 2 Rs 6:24-31 sobre o cerco e queda de Samaria por Ben-Hadad, rei da Síria. O uso destas maldições por parte do profeta Jeremias são evidentes em 4:13; 5:15, 17; 19:9; 28:14; 48:40; e 49:22.[323]

Christensen (2002, p. 692) ainda afirma que a maldição se torna mais dolorosa por meio de um aspecto linguístico. A repetição das palavras "fruto do teu próprio ventre" (v.53), que também aparece no início das bênçãos (v.4), e "por causa das situações desesperadoras que teu inimigo te colocar" (vv. 53, 55, 57) conferem o ar amedrontador dessa seção. Para o autor, "estas palavras constituem a causa motivadora para as cenas horríveis delineadas".[324]

De acordo com Walter Houston (1995, pp. 22-23):

> Mesmo quando os profetas estão representando através de ações executadas, tais como andar despido por três anos (Is 20), comprar um campo (Jr 32), cavar um buraco na parede de uma casa (Ez 12:7), estas ações são compreendidas como que transmitindo um significado: o efeito que destinam a ter é análogo ao do discurso.[325]

Ao analisarmos as ações simbólicas dos profetas reparamos que, os discursos acompanhados das ações e a interpretação divina das ações normalmente aparentam ter uma relação com o contexto da aliança no Pentateuco. Mais especificamente, as maldições da aliança.

Consequentemente, as ações simbólicas, mesmo que tangencialmente, se relacionam com as maldições. Ainda que a relação não se dê em forma de símile, onde a maldição seria representada pelo profeta, mas, pelo menos, causando o mesmo horror que a linguagem das maldições do Pentateuco. Talvez, um meio comunicativo eficaz com o objetivo causar o mesmo espanto

---

[323] *"The gruesome climax of the curses in 28:53–57 are used to shape the telling of the narrative in 2 Kgs 6:24–31 on the siege and fall of Samaria to Ben-Hadad, king of Syria. The use of the curses here on the part of the prophet Jeremiah are evident in Jer 4:13; 5:15, 17; 19:9; 28:14; 48:40; and 49:22."*

[324] "These words constitute the motivating cause for the horrible scenes delineated"

[325] "*Even where the prophets are representing as performing actions, such as walking naked for three years (Is 20), buying a field (Jr 32), digging a whole in the wall of his house (Ez 12:7), these actions are understood as conveying a meaning: the effect they are intended to have is analogous to that as speech."*

provocado pela linguagem das maldições seria ver um profeta andar despido (cf. Is 20), comprar um cinto de linho e deixá-lo apodrecer (cf. Jr 13), quebrar a botija de um oleiro (cf. Jr 19), comer pão com esterco de vaca (cf. Ez 4), ou casar-se com uma mulher de prostituições (cf. Os 1 e 3). Até porque, como afirma Schökel (1980, v. 1, p. 20), "nestes momentos o profeta profetiza em carne viva [...]".[326]

[326] *"En esos momentos el profeta profetiza en carne viva [...]"*

CONCLUSÃO

No primeiro capítulo deste trabalho, nos propusemos a discutir a existência de elementos não verbais na comunicação profética e procuramos demonstrar que, apesar de Overholt (2003, p. 21) afirmar que o foco dos profetas repousa na mensagem falada, é possível observar, principalmente através dos relatos de ações simbólicas, a existência dos elementos não verbais (FRIEBEL, 1999, p. 11).

Conquanto as ações simbólicas aparentem ser o caminho por meio do qual temos acesso à maior parte dos elementos comunicativos não verbais relatados nos profetas, não há um consenso quanto à nomenclatura a ser empregada com o intuito de classificá-las.

Ainda que as ações simbólicas sejam consideradas por alguns estudiosos como ficção literária, parábola, experiência visionária, ou imaginação, com o auxílio de outros componentes textuais ligados à ação, notamos que os relatos parecem apontar para uma *performance* real (FRIEBEL, 1999, pp. 20-34).

No segundo capítulo, conforme sugerido no início, foi apresentado um panorama geral das principais visões das ações simbólicas dos profetas na BH, ainda que, como visto anteriormente, não haja conformidade de nomenclatura.

Nesse panorama geral, observamos que o principal estudioso que relaciona as ações simbólicas dos profetas a aspectos mágicos é o de G. Fohrer. Apesar de estudiosos como G. von Rad, Rofé, Lindblom e Rofé considerarem as ações simbólicas dos profetas como mágicas a ponto de iniciarem o profetizado, aparentemente, o propósito e a função das ações simbólicas não é muito explorado por eles.

As funções simbólicas como a necessidade de comunicar de maneira eficaz, podem ser observadas de forma mais clara na relação que Doan e Gilles fazem das ações com o Teatro de Rua. Isso, mesmo que os livros proféticos não se pareçam, em seu todo, como scripts para tais performances.

Notamos também, a tentativa de Stacey de abordar as ações simbólicas dos profetas através do que ele chama de Drama profético. Embora, como colocado por Friebel, pouco elucide o propósito e o aspecto funcional dos atos-

sinais proféticos, possui seu valor metafísico da relação entre o símbolo e seu significado.

Em seguida, examinamos a proposta de Friebel de analisar o aspecto não verbal das ações simbólicas por um viés empírico e retórico. Tal posição é contraposta por Vigberg, que, para o qual pesa o fato de que a única forma de acesso às ações simbólicas dos profetas é através do contexto literário das ações.

No terceiro capítulo, constatou-se que existem dois tipos principais de ações simbólicas: convencionais e inovadoras. Dentre as convencionais observamos a relação do ato de partilhar uma refeição como meio de ratificar um acordo e da passagem entre as partes de um animal com a aliança. Observamos também como tais ações estão completamente dependentes de convenções culturais da época. Quanto às inovadoras, constatamos que fazem parte delas, as ações simbólicas dos profetas.

No último capítulo colocamos em relevo os traços gerais das ações simbólicas realizadas pelos profetas através de seu contexto literário. Nesse momento da pesquisa, enfatizamos, em particular, a relação tanto da ação simbólica do profeta como da interpretação divina da ação com as maldições do Deuteronômio.

Concluímos que, uma vez que nosso acesso às ações simbólicas dos profetas se dá unicamente por meio dos textos, devemos, antes de tudo, considerar o relato literário que descreve a ação simbólica. E em uma segunda etapa, examinar o texto através da perspectiva da representação, *performance* e retórica. Além disso, tendo em mente as maldições da aliança como aparecem no Pentateuco, buscamos alcançar uma compreensão mais abrangente de tais ações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, L. C. **Jeremiah**: A Commentary. W. P. Brown, C. A. Newsom, & D. L. Petersen, Orgs. First Edition, Louisville, KY; London: Westminster John Knox Press, 2008.

_____. **Word Biblical Commentary**: Ezekiel 1-19. Dallas, TX: Word Incorporated, v. 28, 1998.

_____. **Word Biblical Commentary**: Ezekiel 20-48. Dallas, TX: Word Incorporated, v. 29, 1998.

ALTER, R. **The Five Books of Moses**. New York, NY: W.W. Norton & Company, 2004.

ARCHER JR., G. et al. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo, SP: Vida Nova, 2008.

BARR, James. **Some Semantic Notes on the Covenant**, in Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, p. 23–38, 1977.

BARTON, J. **Reading the Old Testament**: method in biblical study. 2.ª ed. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996.

BAUMGARTNER, W.; KOEHLER, L. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. Boston, MA: Brill, vols. 1-2, 2001.

BENJAMIM, D. C.; MATTHEWS, V. H. **Social World of Ancient Israel** 1250-587 BCE. Peabody, MA: Hendrickson.

BERLIN, A.; BRETTLER, M. Z. (ed). **The Jewish Study Bible**. New York, NY: Oxford University Press, 2004.

BLENKINSOPP, J. **Isaiah 1 – 39**. Yale University Press. New Haven, CT: 2000.

BLOCK, D. I. **The Book of Ezekiel**: Chapters 1-24. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.

BODA, Mark J.; McCONVILLE, Gordon J. (ed). **Dictionary of the Old Testament - Prophets**, IVP Academic, Downer Grove – Illinois, 2012.

BROWN, F.; DRIVER, S.; BRIGGS, C. **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon**. Peaboy, MA: Hendrickson Publishers, 2000.

BUBER, M.; ROSENZWEIG, F. **Scripture and Translation**. Bloomington, in: Indiana University Press, 1994.

CHILDS, B. **The Book of Exodus**. Louisville, KY: Westminster, 1974.

CHRISTENSEN, D. L. Deuteronomy 21:10–34:12. Dallas, TX: Word, Incorporated, v. 6b, 2002.

CLEMENTS, R. E. **Prophecy and Covenant**. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1965.

CLINES, D. J. A. **The Concise Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, ENG: Sheffield Phoenix Press, 2009.

_____. [Ed.]. **The Theme of the Pentateuch**. 2.ª ed. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1978.

COATS, G. W. **Genesis**: With an Introduction to Narrative Literature. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, v.1, 1983.

COLLINS, B. J. et al. **The SBL Handbook of Style**: For Biblical Studies and Related Disciplines. 2.ª ed. Atlanta, GA: SBL Press, 2014.

COOKE, G. A. **A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel** (ICC; repr.; Edinburgh: T&T Clark, 1936, apud FRIEBEL, K. G. **Jeremiah's and Ezekiel's Sign Acts**. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press Ltd, 1999.

CRAIGIE, P.C.; DRINKARD, J. F., Jr.; KELLEY, P. H. **Word Biblical Commentary**: Jeremiah 1-25. Waco, TX: Word Books Publisher, v. 26, 1991.

DAVIDSON, A. B. **The Book of the Prophet Ezekiel**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1893.

DAVIDSON, B. **The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon**. 2.ª ed. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2007.

DAVIES, Philip R. [Ed]. **Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series**. Sheffield, ENG: JSOT Press, v. 45, 1987.

_____. P. R. **The Audience of Prophetic Scrolls**: Some suggestions, apud REID, S. B. (Ed) Prophets and Paradigms. Sheffield, pp. 48-78, 1996.

DAVIS, E. F. **Swallowing the Scroll**: Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy. Decatur, GA: Almond Press, 1989.

DOAN, W.; GILES, T. **Prophets, Performance and Power**. New York, NY: T&T Clark, 2005.

DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo**. Perspectiva, São Paulo –SP, 2012.

DRIVER, G. R. **Linguistic and Textual Problems**: Jeremiah. The Jewish Quarterly Review, New Series, v.28, n.2, pp. 97-129, Oct. 1937.

ELLINGER, K. E RUDOLPH, W. (Eds.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 5a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FOHRER, G. **Die Symbolischen Handlungen der Propheten**. Zürich: Zwingli-Verlag, 1968.

_____. **História da Religião de Israel**. São Paulo, SP: Edições Paulinas, 1982.

_____. **Remarks on Modern Interpretation of the Prophets**. Journal of Biblical Literature, v. 80, n. 4, pp. 309-319, 1961.

_____. SELLIN, E. **Introdução ao Antigo Testamento**. Vol. 2. São Paulo, SP: Ed. Paulinas, 1977.

FRASER, E. R. **Symbolic acts of the Prophets**. Studia Biblica et Theologica. v. 4, pp. 45-53, 1974.

FRIEBEL, K. G. **Jeremiah's and Ezekiel's Sign Acts**. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press Ltd, 1999.

GARSCHA, J. **Studien zum Ezechielbuch**: Eine redaktionskritische Untersuchung von 1-39 (Europäische Hochschulschriften, 23; Bern: Herbert & Peter Lang, 1974, apud FRIEBEL, K. G. **Jeremiah's and Ezekiel's Sign Acts.** Sheffield, UK: Sheffield Academic Press Ltd, 1999.

GILLES, Terry. **Performance Criticism**, apud BODA; MCCONVILLE, pp. 578-583, p. 578, 2012.

GIRARD, Marc. **Os Símbolos na Bíblia**. Editora Paulus, São Paulo, SP – segunda edição – 2005.

GREENBERG, M. **The Anchor Bible**: Ezekiel 1-20. New Haven, CT: Yale University Press, 1983.

_____. **The Anchor Bible**: Ezekiel 21-37. New Haven, CT: Yale University Press, 1997.

GREENGUS, S. **The Old Babylonian Marriage Contract**. Journal of the American Society, v. 89, n. 3, pp. 505-532, 1969.

GRUBER, M. I. **Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East**, Gregorian & Biblical Press, Rome, 1980.

HALS, R. M. **The Forms of the Old Testament Literature**: Ezekiel. Grand Rapids, MI: Eerdmans, v. XIX, 1989.

HAMILTON, V. P. **The Book of Genesis**, Chapters 18–50. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995.

HASEL, G. F. **The Meaning of the Animal Rite in Genesis 15**. Journal for the Study of the Old Testament. V. 6, pp. 61-78, February – 1981.

HASEL, G. F. **The Meaning of the Animal Rite in Genesis 15**, JSOT 19, pp. 61-78, 1981.

HAYES, J. H. **Interpreting Ancient Israelite History, Prophecy and Law**. Eugene, OR: Cascade Books, 2013.

HAYS, C. B. **Hidden Riches**: A sourcebook for the comparative study of the Hebrew Bible and Ancient Near East. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2014.

HINES, H. W. **The Prophet as Mystic**. The American Journal of Semitic Languages and Literatures, v. 40, n. 1, pp. 37-71, out. 1923.

HOLLADAY, W. L. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo, SP: Vida Nova, 2010.

HÖLSCHER, G. **Hesekiel**: Der Dichter und das Buch (Eine literarkritische Untersuchung) BZAW, 39; Giessen: Alfred Töpelmann apud FRIEBEL, K. G. **Jeremiah's and Ezekiel's Sign Acts**. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press Ltd., 1999.

HOUSE, P. R. **Zephaniah**: A Prophetic Drama. Sheffield, ENG: Sheffield Academic Press, 1988.

HOUSTON, Walter. **Speech Acts and the Prophetic Discourse in the Old Testament**. GORDON, R. P. The Place is too Small for us. Eisenbrauns. Winona Lake, Indiana, 1995.

JOBLING, D. **1 Samuel**. (D. W. Cotter, J. T. Walsh, & C. Franke, Orgs.). Collegeville, MN: The Liturgical Press, (p. 88–89) p. 20, 1998.

JOHNSON, A. R. **The Cultic Prophet in Ancient Israel**. University of Wales Press. Cardiff, Wales, 1962.

_____. לשמ, in M. Noth and D. Thomas (eds.), **Wisdom in Israel and in the Ancient Near East** (VT Sup., 3). Leiden, NL: E. J. Brill, pp. 162-169,1955.

KEOWN, G. L. **Jeremiah 26–52**. Dallas: Word, Incorporated, v. 27, 1998.

KILMER, A. D. **Symbolic Gestures in Akkadian Contracts from Alalakh and Ugarit**. Journal of the American Oriental Society, v. 94, n. 2, pp. 177-183, 1974.

KITTEL, R. Ed. **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

KLEIN, R. W. **1 Samuel**. Dallas: Word, Incorporated, v. 10, p. 182, 1998.

KLINE, M. G. **The Structure of Biblical Authority**. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1989.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W.; RICHARDSON, M. E. J.; STAMM, J. J. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament** (electronic ed.) Leiden; New York: E.J. Brill, 1999.

KÖNIG, E. **Symbol, Symbolical Actions**, in James Hastings (ed.), A Dictionary of the Bible, extra volume (New York: Charles Scribner's sons): pp. 169-176, apud FRIEBEL, K. G. **Jeremiah's and Ezekiel's Sign Acts**. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press Ltd, 1999.

KRUGER, P. A. **The Removal of the Sandal in Deuteronomy XXV 9**: A Rite of Passage? Vetus Testamentum, vol. 46, fasc. 4, pp. 534-539, 1996.

LEVINE, B. **The JPS Torah Commentary**: Leviticus. Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society, 1989.

LINDBLOM, J. **Prophecy in Ancient Israel**. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1962.

LODS, A. **The Prophets and the Rise of Judaism**. New York, NY: Routledge, 1937.

LUNDBOM, J. R. **Jeremiah among the Prophets**. Eugene, OR: Cascade Books, 2012.

_____. **The Hebrew Prophets**. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010.

McCARTHY, Dennis J. **More on Paḥad Yiṣḥāq (Genesis XXXI 42, 53) and the Oath by the Thigh**. Vetus Testamentum, v. 35, fasc. 2, pp. 192-200, 1985.

_____. **Treaty and Covenant**. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament. 3.ª ed. Rome: AnBib: 21a, p. 332-333, 1981.

MALUL, M. **Touching the Sexual Organs as an Oath Ceremony in Akkadian Letter**. Vetus Testamentum, v. 37, fasc. 4, pp. 491-492, 1987.

MATTHEWS, V. H. **The Hebrew Prophets and their Social World**. 2.ª ed. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012.

MAYER I. Gruber, **Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East.** Rome: Biblical Institute Press, 1980.

MENDENHALL, G. E. **Covenant Forms in Israelite Tradition**. The Biblical Archaeologist, v. 17, n. 3, pp. 49-76, sep., 1954.

MUNN-RANKIN, J. M. **Diplomacy in Western Asia in the Early Second Millenium** B.C. Iraq, v. 18, n. 1, pp. 68-110, 1956.

OVERHOLT, T. W. **Channels of Prophecy**: The social dynamics of Prophetic Activity. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2003.

_____. **Seeing is Believing**: The social Setting of Prophetic Acts og Power, JSOT 23: 3-31, 1982.

_____. **The Ghost Dance of 1890 and the Nature of the Prophetic Process**. Ethnohistory, v. 21, n. 1, pp. 37-63, winter, 1974.

PETERSEN, D.L. **The Prophetic Literature**: An introduction. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, p. 176-181, 2002.

PLICH, J. J. **Jeremiah and Symbolism**: A social Science Approach. TBT 19: 105-111, 1981.

POTAYOS, F. **New Perspectives in Nonverbal Communication**: Studies in Cultural Anthropology, social psychology, linguistics, literature, and semiotics. Oxford: Pergamon Press, 1983

PRITCHARD, J. B. (ed) **The Ancient Near East**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, pp. 210-211, 2011.

RAD, von G. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo, SP: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), vols. 1 e 2, 1974.

_____. **The Message of the Prophets**. San Francisco, CA: Harper San Francisco, 1965.

RAYFIELDS, D. **Noûs.** .V. 2, n. 2, pp. 131-145, maio, 1968.

ROBINSON, H. W. **Prophetic Symbolism**. Old Testament Essays, Londres: ed. D. C. Simpson, pp. 1-17, 1927.

ROFE, A. **Introduction to the Prophetic Literature**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

_____. **The Classification of the Prophetical Stories**. Journal of Biblical Literature, v. 89, n. 4, pp. 427-440, dec., 1970.

SARNA, N. **JPS Torah Commentary**: Exodus. Philadelphia: The Jewish publication society, 1991.

_____. **JPS Torah Commentary**: Genesis. The Jewish publication society. Philadelphia, 1989.

SCHMIDT, K. W. **Prophetic Delegation**: a form-critical inquiry. Biblica 63,2, pp. 206-218, 1982.

SCHÖKEL, L. A. **Profetas.** Madrid, ES: Ediciones Cristandad, v. 1, 1980.

_____. **Profetas**. Madrid, ES: Ediciones Cristandad, v. 2, 1980.

SCHÖKEL, L. A. **A Manual of Hebrew Poetics**. Roma, IT: Editrice Pontificio Instituto Biblico, (Subsidia Biblica, 11), 2000.

_____. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. Trad. Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo, SP: Paulus, 1997.

SIQUEIRA, R. W. **The Presence of Covenant Motif in Amos 1:2-2:16**. 1996, Dissertação de Mestrado – Andrews University – Seventh-day Adventist Theological Seminar, Berrien Springs, MI: 1996.

SMITH, W. R., **The Religion of the Semites.** 3.ª ed. London: A&C Black, 1927.

STACEY, D. **Prophetic Drama in the Old Testament**. Westminster, UK: Epworth Press, 1990.

STUART, D. **Word Biblical Commentary**: Hosea-Jonah. Waco, TX: Word Books Publisher, v. 31. p. 2-218, 1987.

SWEENEY, M. **Isaiah 1–39**: With an introduction to prophetic literature. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, v. 16, 1996.

_____. **The prophetic Literature**. Nashville, TN: Abingdon Press, 2005.

THOMPSON, J. A. **The Book of Jeremiah**. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1980.

TIGAY, J. H. **The JPS Torah Commentary:** Deuteronomy. Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society, 1996.

TSUMURA, D. **The First Book of Samuel**. Grand Rapids, MI: Westminster, 2007.

VIGBERG, A. **Prophets in Action:** An Analysis of Prophetic Symbolic Acts in the Old Testament. Winona Lake, in: Eisenbraus, 2014.

_____. **Symbols of Law:** A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament. Stockholm, SE: Almqvist & Wiksell International, 1992.

WARE, R. **Acts and Actions.** The Journal of Philosophy, vol. 7, no 13, On Trying and Intending, pp. 403-418, jul., 1973.

WATTS, J. D. W. **Word Biblical Commentary**: Isaiah 1-33. Revised Edition. Nashville, TN: Thomas Nelson, Inc., 2005.

_____. **Word Biblical Commentary**: Isaiah 34-36. Revised Edition. Nashville, TN: Thomas Nelson, Inc., 2005.

WEINFELD, M. **The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East**. Journal of the American Oriental Society, v. 90, n. 2, pp. 184-203, abr. – jun., 1970.

WEISS, Meir. **The Bible from within**: the method of total interpretation. Jerusalem: The Magna Press, 1984.

WENHAM, G. J. **Genesis 16–50**. Dallas, TX: Word, v. 2, 1998.

WESTERMANN, C. **A Continental Commentary**: Genesis 12–36. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995.

_____. **Basic Forms of Prophetic Speech**. Louisville, KY: Westminster Press, 1991.

_____. **Genesis**. New York, NY: T&T Clark, 1988.

_____. **Genesis**. Bloomsbury T&T Clark; New York. New edition, dec., 2004.

_____. **Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament**. Louisville, KY: Westminster Press, 1991

WILSON, R. **Prophecy and Society in Ancient Israel**. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1980.

ZIMMERLI, W. **The Special Form and Traditio-Historical Character of Ezekiel's Prophecy**, VT 15, 1965: 515-27.

ZOLLI, I. **L'Alleanza Sacra nella Letterature Antico e Neotestamentaria.** Rivista di Antropologia, v. 30, pp. 397-401, 1933/34.