

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

MARIVETE ZANONI KUNZ

O ESPAÇO DIVINO NO DISCURSO DE EZEQUIEL
NOS CAPÍTULOS 8 A 11 E 43 A 48

São Leopoldo

2012

MARIVETE ZANONI KUNZ

O ESPAÇO DIVINO NO DISCURSO DE EZEQUIEL
NOS CAPÍTULOS 8 A 11 E 43 A 48

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de
Doutora em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Bíblia

Orientador: Dr. Carlos Arthur Dreher

São Leopoldo

2012

MARIVETE ZANONI KUNZ

O ESPAÇO DIVINO NO DISCURSO DE EZEQUIEL
NOS CAPÍTULOS 8 A 11 E 43 A 48

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de
Doutora em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Bíblia

Data: 07 de março de 2012

Carlos Arthur Dreher – Doutor em Teologia – EST

Flávio Schmitt – Doutor em Teologia – EST

Verner Hoeffelmann – Mestre em Teologia – EST

Erico João Hammes – Doutor em Teologia – PUC

Leomar Antônio Brustolin – Doutor em Teologia – PUC

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus, motivo pelo qual tenho dedicado-me ao estudo na área de teologia. Sou grata a Deus por poder estar envolvida em Sua obra.

Quero também agradecer a algumas pessoas que muito significam para mim e estiveram ao meu lado durante este período de estudos. De forma especial ao meu esposo, Claiton André Kunz, por sempre andar ao meu lado incentivando-me a crescer e não desistir. E a Hannanh, filha querida e luz que veio agraciar minha vida enquanto estava pesquisando o presente trabalho.

Também aos meus pais Salvador Alexandre Zanoni e Gema Maria Pelizzari Zanoni, bem como aos meus familiares, agradeço por compreenderem que em alguns momentos não pude estar junto, compartilhando da comunhão devido a elaboração deste trabalho.

Agradeço ao meu orientador, Dr. Carlos Arthur Dreher, pela paciência e atenção. A forma de agir para comigo foi uma prova da seriedade que desempenha em seu trabalho. Sou grata pela sabedoria que teve e pelo tempo dispensado. Ele soube como acompanhar-me até a conclusão desta tese.

Sou grata também a Faculdade Batista Pioneira, por tornar possível este curso e a todos os meus alunos que durante as aulas contribuíram com observações e questionamentos.

A todos, muito obrigado.

Marivete Zanoni Kunz

RESUMO

O presente trabalho consiste em uma análise sobre o assunto “Espaço divino no discurso de Ezequiel nos capítulos 8 a 11 e 43 a 48”. A pesquisa fará um levantamento deste assunto a partir da proposta semiótica de Greimas, com o objetivo de uma melhor compreensão do texto e a busca de algumas possibilidades de significação para o espaço neste discurso. No primeiro capítulo será feita uma verificação de conceitos sobre a questão espaço, tanto em âmbitos bíblicos como de outros pensadores não ligados à área teológica, após uma breve exposição de questões básicas do método utilizado. O objetivo principal deste primeiro capítulo será verificar algumas abordagens de espaço relacionadas à questão do sagrado e do profano. Neste capítulo também serão descritos os conceitos sobre espaço a partir do termo bíblico hebraico e de alguns autores da área teológica e das Ciências da Religião, bem como a observação do espaço considerado sagrado para o povo hebreu. Na sequência serão trabalhados dois grupos de textos do livro do profeta Ezequiel, a partir da semiótica. Nestes textos, alguns aspectos essenciais na leitura sêmio-discursiva serão considerados, como, por exemplo, a ênfase no objeto de valor, o percurso narrativo do texto e o quadrado semiótico. Será destacada a análise do plano de expressão ou do nível discursivo, que ajudará na verificação da segmentação e estruturação do espaço, papel dos sujeitos e outros. Ainda será verificada, na análise do plano de expressão, a interdiscursividade e a intertextualidade do texto. Na análise do plano de conteúdo serão verificados os percursos temáticos, figurativos e a estrutura narrativa e fundamental. O alvo é chegar a um possível significado para o sentido de espaço nos grupos de textos selecionados do livro de Ezequiel. Este estudo também considerará pontos da análise exegética de um texto, para melhor descrição do contexto dos textos estudados.

Palavras-chave: Ezequiel, espaço, sagrado, profano.

ABSTRACT

The current research consists in an analysis on the subject "Divine space in the speech of Ezekiel in the chapters 8 to 11 and 43 to 48". The research will make an examination of the matter from the semiotic proposal of Greimas, with the objective of understanding better the text and the search for some possibilities of significance for the space in this speech. The first chapter will make a verification of concepts about this matter, in both biblical areas and other thinkers not related to the theological area, but to the Science of Religion. The analysis of the chapters will be presented after a brief exposition of basic questions related to the method which was used. The objective of this first chapter is to verify some approaches of space on the question of holy and profane. In this work, there's also a description of concepts about space, starting from the Hebrew biblical word, as the observation of the space considered sacred to the Jewish people. After, using semiotics, two groups of text in the book of the prophet Ezekiel will be analyzed. Also, in the texts, essential aspects will be considered in the semio-discursive reading, for example, the emphasis on the object of value, narrative path of the text and the semiotic square. The analysis of the plan of expression or discursive level will be highlighted, which will verify the segmentation and the structure of the space, the function of the subject and others. In the analysis of the plan of expression internal texts and intertextuality will be verified. In the analysis of the plan of content, the figurative theme path will be checked and the fundamental speech structure. The aim is a verification and the arrival at a meaning of a space sense in the selected texts in the book of Ezekiel, as well as how the space is characterized in those groups. This study will also consider points of the exegetics analysis of a text, to describe better the texts studied.

Key-words: Ezekiel, space, sacred, profane.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	4
RESUMO.....	5
ABSTRACT.....	6
INTRODUÇÃO	12
1 QUESTÕES INTRODUTÓRIAS	14
1.1 Objetivo e justificativa.....	14
1.2 O método semiótico	16
1.2.1 Bases teóricas	16
1.2.2 Percurso gerativo de sentido	19
1.2.3 Nível fundamental.....	22
1.2.4 Nível narrativo	23
1.2.5 Nível discursivo	27
1.2.6 Nível enunciativo	30
1.3 O livro de Ezequiel.....	33
1.3.1 Seu contexto.....	34
1.3.1.1 Aspectos da história política	34
1.3.1.2 Aspectos da história social e econômica	41
1.3.1.3 Aspectos da história religiosa	44
1.3.2 Seu escrito.....	50
1.3.2.1 Autoria.....	50
1.3.2.2 Estrutura do livro	53
1.3.2.3 Formas literárias	55
1.3.3 Sua mensagem	59
1.4 Definições.....	64
1.4.1 O conceito de espaço.....	64
1.4.2 O conceito de sagrado	65
1.4.3 O conceito de profano	73
1.4.4 O espaço sagrado	74
1.4.5 O espaço profano.....	78
1.4.6 Os espaços sagrados do povo hebreu	79
1.4.6.1 O santuário – tenda ou habitação	79
1.4.6.2 A arca.....	82
1.4.6.3 O templo de Jerusalém	85
1.4.6.4 Montanhas ou lugares altos	88
1.4.6.5 Poços de água	90
1.4.6.6 Árvores.....	91
1.4.6.7 Siquém.....	92
1.4.6.8 Betel e Dã	92
1.4.6.9 Manre.....	94
1.4.6.10 Berseba.....	95
1.4.6.11 Gilgal.....	95
1.4.6.12 Siló.....	96

1.4.6.13 Mispá	96
1.4.6.14 Gibeá	97
1.4.6.15 Ofra	97
1.4.7 Síntese	98
2 ANÁLISE DOS CAPÍTULOS 8 A 11 DE EZEQUIEL.....	102
2.1 Análise do plano de expressão	102
2.1.1 Delimitação ou segmentação	104
2.1.2 Estruturação	106
2.1.2.1 A estrutura do texto dividida de acordo com os espaços dos capítulos 8 a 11 de Ezequiel – Organização textual e sequenciação	106
2.1.2.1.1 <i>Capítulo oito</i>	106
2.1.2.1.2 <i>Capítulo nove</i>	108
2.1.2.1.3 <i>Capítulo dez</i>	109
2.1.2.1.4 <i>Capítulo onze</i>	110
2.1.2.2 A estrutura dividida de acordo com o papel dos sujeitos nos espaços dos capítulos 8 a 11 de Ezequiel.....	111
2.1.2.2.1 <i>O profeta</i>	112
2.1.2.2.2 <i>Deus</i>	113
2.1.2.2.3 <i>Os anciãos de Judá, as autoridades ou a nação de Judá</i>	115
2.1.2.2.4 <i>A casa de Israel</i>	116
2.1.2.2.5 <i>Os intendentess, destruidores ou guardas da cidade</i>	119
2.1.2.2.6 <i>Síntese</i>	119
2.1.2.3 Outras formas de estruturação do espaço	121
2.1.2.3.1 <i>Ali</i>	121
2.1.2.3.2 <i>Entre o céu e a terra</i>	122
2.1.2.3.3 <i>Jerusalém</i>	123
2.1.2.3.4 <i>À entrada da porta do pátio de dentro</i>	124
2.1.2.3.5 <i>Vale</i>	125
2.1.2.3.6 <i>O caminho do norte; todo lado norte; à entrada</i>	125
2.1.2.3.7 <i>Aqui</i>	125
2.1.2.3.8 <i>Terra</i>	126
2.1.2.3.9 <i>À entrada da porta da casa do Senhor</i>	127
2.1.2.3.10 <i>Átrio interior, à entrada do templo do Senhor, entre o pórtico e o altar</i>	127
2.1.2.3.11 <i>Da direção da porta alta, que olha para o norte</i>	128
2.1.2.3.12 <i>A entrada da casa e a casa</i>	128
2.1.2.3.13 <i>Santuário</i>	129
2.1.2.3.14 <i>Átrio exterior</i>	129
2.1.2.3.15 <i>Presença (entre os/dos) querubins</i>	130
2.1.2.3.16 <i>Rio Quebar</i>	130
2.1.2.3.17 <i>À entrada da porta oriental</i>	130
2.1.2.3.18 <i>À entrada da porta</i>	131
2.1.2.3.19 <i>Confins de Israel</i>	131
2.1.2.3.20 <i>Caldeia</i>	131
2.1.2.3.21 <i>Síntese</i>	132

2.1.3 Sinopse do espaço e as ações no espaço em Ezequiel nos capítulos 8 a 11.....	133
2.1.3.1 Um local com especificações.....	133
2.1.3.2 Um local de manifestações e intenções.....	137
2.1.4 A interdiscursividade e a intertextualidade presente nos capítulos 8 a 11 de Ezequiel.....	141
2.1.4.1 A apresentação interdiscursiva.....	142
2.1.4.1.1 A apresentação argumentativa.....	143
2.1.4.1.2 A apresentação metafórica.....	145
2.1.4.2 A apresentação intertextual.....	149
2.1.4.3 Síntese da estruturação do espaço nos capítulos 8 a 11 de Ezequiel – nível discursivo.....	152
2.2 Análise do plano de conteúdo.....	162
2.2.1 Análise da estrutura discursiva dos capítulos 8 a 11 a partir de seus percursos temáticos e figurativos.....	162
2.2.1.1 Era o local da residência provisória do Senhor.....	166
2.2.1.2 Era o local litúrgico e de adoração ao Senhor (templo).....	168
2.2.1.3 Era o local separado - santo.....	169
2.2.2 Análise de estrutura narrativa.....	173
2.2.3 Análise de estrutura fundamental.....	176
2.2.3.1 Conforme as personagens.....	176
2.2.3.1.1 O Senhor.....	179
2.2.3.1.2 O profeta.....	183
2.2.3.1.3 Os <i>intendentes, destruidores ou guardas da cidade</i>	186
2.2.3.1.4 Os <i>anciãos, autoridades ou nação da casa de Judá; casa de Israel</i>	188
2.2.3.2 Conforme o quadrado semiótico.....	190
2.2.3.2.1 <i>lavé, o povo e os líderes</i>	190
2.2.3.2.2 <i>lavé e o profeta</i>	197
2.2.3.2.3 <i>lavé e os intendentes</i>	199
2.3 Síntese geral da análise do plano de expressão e do plano de conteúdo.....	200
3 ANÁLISE DOS CAPÍTULOS 43 A 48 DE EZEQUIEL.....	215
3.1 Análise do plano de expressão.....	215
3.1.1 Delimitação ou segmentação.....	215
3.1.2 Estruturação.....	220
3.1.2.1 A estrutura do texto dividida de acordo com os espaços, nos capítulos 43 a 48 de Ezequiel.....	220
3.1.2.1.1 <i>Capítulo quarenta e três</i>	220
3.1.2.1.2 <i>Capítulo quarenta e quatro</i>	225
3.1.2.1.3 <i>Capítulo quarenta e cinco</i>	226
3.1.2.1.4 <i>Capítulo quarenta e seis</i>	226
3.1.2.1.5 <i>Capítulo quarenta e sete</i>	227
3.1.2.1.6 <i>Capítulo quarenta e oito</i>	228
3.1.2.2 A estrutura do texto dividida de acordo com o papel dos sujeitos nos espaços dos capítulos 43 a 48 de Ezequiel.....	230
3.1.2.2.1 <i>O profeta, filho do homem</i>	230

3.1.2.2.2	<i>A Glória do Deus de Israel</i>	232
3.1.2.2.3	<i>O homem</i>	233
3.1.2.2.4	<i>Os filhos de Israel, casa de Israel, os rebeldes, Israel, povo, casa, nação de Israel, israelitas</i>	234
3.1.2.2.5	<i>Reis</i>	235
3.1.2.2.6	<i>Deus, Senhor Deus, eu, ele, mim, Senhor Deus de Israel, Senhor</i>	235
3.1.2.2.7	<i>Sacerdotes e levitas da linhagem de Zadoque, tu, sacerdotes, eles</i>	237
3.1.2.2.8	<i>O príncipe, príncipes de Israel</i>	237
3.1.2.2.9	<i>Estrangeiros</i>	238
3.1.2.2.10	<i>Levitas, ministros</i>	238
3.1.2.3	<i>Outras formas de estruturação do espaço</i>	239
3.1.2.3.1	<i>Templo, casa</i>	239
3.1.2.3.2	<i>Átrio interior, pátio interno</i>	241
3.1.2.3.3	<i>Cidade, terra</i>	242
3.1.2.3.4	<i>Rio Quebar</i>	245
3.1.2.3.5	<i>Porta</i>	245
3.1.2.3.6	<i>O lugar do trono</i>	247
3.1.2.3.7	<i>Saídas, entradas</i>	247
3.1.2.3.8	<i>O cume do monte</i>	248
3.1.2.3.9	<i>Santuário</i>	248
3.1.2.3.10	<i>Ocidente, oeste</i>	250
3.1.2.3.11	<i>Oriente, leste</i>	251
3.1.2.3.12	<i>Síntese</i>	251
3.1.2.4	<i>Sinopse do espaço e as ações no espaço em Ezequiel nos capítulos 43 a 48</i>	253
3.1.2.4.1	<i>Era um local com especificações</i>	253
3.1.2.4.2	<i>Um local de manifestações e intenções</i>	257
3.1.3	<i>A interdiscursividade e a intertextualidade presente nos capítulos 43 a 48 de Ezequiel</i>	260
3.1.3.1	<i>A apresentação interdiscursiva</i>	260
3.1.3.1.1	<i>A apresentação argumentativa</i>	260
3.1.3.1.2	<i>A apresentação metafórica</i>	262
3.1.3.2	<i>A apresentação intertextual</i>	266
3.1.3.3	<i>Síntese geral de questões ligadas ao discurso</i>	269
3.2	<i>Análise do plano de conteúdo</i>	272
3.2.1	<i>Análise de estrutura discursiva dos capítulos 43 a 48 a partir de seus percursos temáticos e figurativos</i>	272
3.2.1.1	<i>Local da presença e morada do Senhor</i>	272
3.2.1.2	<i>Local de ações: adoração e comunhão</i>	276
3.2.2	<i>Análise de estrutura narrativa</i>	278
3.2.3	<i>Análise da estrutura fundamental</i>	282
3.2.3.1	<i>Conforme as personagens</i>	282
3.2.3.1.1	<i>O Senhor</i>	282
3.2.3.1.2	<i>O profeta</i>	285
3.2.3.1.3	<i>Casa de Israel, filhos de Israel, os rebeldes, Israel, povo, casa, nação rebelde, israelitas</i>	287
3.2.3.1.4	<i>Levitas, ministros, reis, príncipes</i>	289
3.2.3.1.5	<i>Sacerdotes descendentes de Zadoque</i>	290

3.2.3.1.6 <i>O homem</i>	292
3.2.3.2 Conforme o quadrado semiótico	293
3.3 Síntese geral da análise do plano de expressão e do plano de conteúdo	299
CONCLUSÃO	302
REFERÊNCIAS.....	318

INTRODUÇÃO

Percebemos que, no decorrer da história, a racionalização tem deixado lacunas em estudos ligados a áreas bíblicas, pois em determinados meios o que não é possível ser racionalizado acaba por não ser aceito. Isso ocorre porque muitos textos são identificados como falsos, utópicos ou ilusórios. Entretanto, é notório que aquilo que envolve questões religiosas do ser humano está presente na sua realidade cotidiana. Neste sentido, é importante que tanto a religião como os textos que envolvem o mundo religioso do ser humano venham a ser compreendidos e estudados de forma mais profunda. Este é o motivo que nos levou a optar por estudar alguns capítulos do livro de Ezequiel. Buscaremos fazer, nesta pesquisa, uma reflexão sobre os diferentes significados de espaço sagrado e suas transformações no decorrer deste livro.

Percebemos que o estudo do mundo religioso e de suas crenças é extremamente necessário. Entretanto, para que isso ocorra, é importante buscarmos explicações nos textos das Sagradas Escrituras e na realidade deste mundo. Essa compreensão é possível através da análise de questões do discurso religioso expresso nos próprios escritos sagrados. Neste sentido, citaremos vários espaços considerados sagrados, com algumas de suas particularidades.

A palavra escrita traz grande riqueza de perspectivas e pode ir além da razão lógica. Em razão disso, faremos a análise de textos bíblicos do livro de Ezequiel a partir do instrumental teórico da semiótica. O objetivo é encontrar uma explicação no próprio texto sobre a importância e a significação do espaço divino descrito no livro do profeta Ezequiel, utilizando o modelo de análise da teoria semiótica greimasiana.

Entretanto, também serão citados pensamentos como os de Mircea Eliade quanto a sua compreensão de espaço na relação entre o sagrado e profano. Ele será citado justamente porque trabalha a dicotomia entre espaço sagrado e profano, e o nosso interesse está voltado a esta tensão no contexto bíblico do livro de Ezequiel. Outros pensadores também serão lembrados, tais como Otto e Rohden, destacando seus principais conceitos e ênfases neste assunto. Assim, buscaremos subsídios para verificar se há relação na interpretação dos textos bíblicos com os conceitos de espaço, conforme tais pensadores.

A partir da semiótica, enfatizaremos alguns aspectos textuais de trechos

bíblicos do livro de Ezequiel. Buscaremos o percurso gerativo de sentido do texto presente no próprio texto. O método semiótico foi escolhido por possuir certa neutralidade na busca de significados do texto, tendo em vista que os elementos são descritos no próprio texto. Assim, ele permite que se faça uma descrição a partir daquilo que foi encontrado e identificado no texto.

Acreditamos que a proposta semiótica de Greimas auxiliará na compreensão do texto e mostrará algumas possibilidades de significação para o espaço neste discurso. Aqui serão dadas outras ênfases como, por exemplo, na caracterização do espaço, no papel dos sujeitos, na intertextualidade e na interdiscursividade do texto, na estrutura dos espaços, no objeto de valor, no percurso narrativo do texto e no quadrado semiótico. A ideia é, a partir deste trabalho, dar início a novas possibilidades e visões sobre o espaço no discurso de Ezequiel e sua real ligação com o mundo religioso da época.

Iniciaremos a pesquisa trazendo alguns esclarecimentos do método que utilizaremos e suas ênfases. A seguir, abordaremos questões do livro que consideramos importantes para compreensão da mensagem encontrada nos capítulos selecionados de Ezequiel. Acreditamos que, no que diz respeito às mudanças de concepções do espaço sagrado, é preciso considerar as relações com a sua respectiva cultura. Para que isso fique mais compreensível, abordaremos além de questões introdutórias do livro a concepção de espaço sagrado a partir do termo bíblico hebraico e de alguns teólogos e descrevermos alguns locais sagrados para o mundo bíblico.

Entretanto, a ênfase da pesquisa será a análise dos capítulos 8 a 11 e 43 a 48 do livro de Ezequiel, destacando o estudo do assunto “espaço”, conforme a análise semiótica. O texto registrado no livro de Ezequiel, nestes capítulos, apresenta a visão que Ezequiel teve de Jerusalém e do templo, no período em que ele estava no cativeiro da Babilônia. Mostra o que estava acontecendo e como as pessoas estavam agindo no espaço de Jerusalém, no templo e na cidade. Estes capítulos foram selecionados por acreditarmos que são os que mais destacam o espaço, tanto do templo como de seus arredores. Tendo em vista que este espaço era intensamente significativo para o povo de Deus, enfatizaremos os mesmos.

1 QUESTÕES INTRODUTÓRIAS

1.1 Objetivo e justificativa

O objetivo desta pesquisa é trabalhar no texto bíblico do profeta Ezequiel, especificamente dos capítulos de 8 a 11 e 43 a 48. Nosso interesse é trabalhar nestes textos, especificamente, o assunto “espaço”. O texto faz menção de espaço contaminado e espaço separado para determinadas atividades, por isso abordamos o assunto espaço sagrado e profano, a partir de alguns pensadores, bem como verificamos quais eram os principais espaços sagrados do povo hebreu.

Verificaremos se, no texto de Ezequiel, há uma centralidade em termos de local de habitação de Deus. Neste sentido, observaremos como este espaço dos textos destacados é organizado e caracterizado, bem como a forma como Deus é constituído nele. Observamos que, no primeiro grupo de textos, há a retirada do Senhor de determinado espaço, enquanto que nos textos de Ezequiel 40-48, há um retorno e uma reestruturação de todo espaço ao redor do templo. Buscamos uma melhor compreensão destas estruturas e como esta proposta de reorganização do espaço acontece. O olhar sobre o espaço, nos textos citados, sempre será feito pela lógica daquilo que o próprio texto propõe.

Iniciamos a pesquisa explicando questões básicas da teoria que será utilizada, seguida de alguns aspectos do livro de Ezequiel, naquilo que diz respeito ao seu contexto e escrito. Embora tenhamos como ênfase a aplicação e análise do texto a partir da utilização do modelo da teoria semiótica greimasiana para interpretar os textos bíblicos, questões técnicas que envolvem o livro serão utilizadas para auxiliar na compreensão da mensagem, como já mencionado na introdução. Esta é a razão de no início da pesquisa serem feitas abordagens e referências a questões de autoria e forma literária. Tais abordagens são descritas com o intuito de melhor compreensão do contexto e da época nas quais o texto foi redigido, ou da época em que aconteceram os fatos.

Assim, apresentamos, de forma básica, pontos da teoria semiótica, a qual conduz às análises principais da pesquisa. Iniciamos com a exposição das bases

teóricas e descrevemos o percurso gerativo de sentido,¹ bem como abordamos a importância dos níveis de análise fundamental, narrativo e discursivo. Neste ponto da exposição fazemos uso de falas de autores, como Barros, Fiorin e Deely, que expõem a teoria greimasiana. Destacamos que existem outras teorias semióticas e aqui não estamos desmerecendo nenhuma delas. Optamos pela teoria greimasiana porque ela enfatiza o texto e se preocupa com ele. Em outras palavras, a semiótica busca explicar não somente *o que o texto diz*, mas também *como ele diz*, e esta é a intenção desta pesquisa.

É a partir do *percurso gerativo de sentido* que iremos buscar extrair do texto o seu significado. Utilizamos o caminho descrito pelo próprio texto para chegar à construção de tal significação. Reconhecemos assim, a autonomia do texto, ainda que não em sua forma total, pois a pesquisa é apenas o pontapé inicial para o estudo da questão abordada. Assim, colocamos em prática um percurso metodológico que ajuda a analisar o texto citado e possibilita discussões.

A semiótica busca explicar os caminhos do texto baseado no discurso que o mesmo percorre, e não tanto naquilo que está fora deste universo textual, embora aquilo que o circunscreva não seja ignorado nesta pesquisa, como já comentado acima. Este método ainda permite abordarmos os textos valendo-nos da semântica, o que auxilia a compreensão e revela como os personagens elaboram e expõem determinados conceitos no meio em que vivem. Como diz Bertrand, “destacando as articulações internas do texto”.² Assim, a investigação se valerá da semântica, da fala de sujeitos e outros.

Esta pesquisa também fará a análise da construção dos textos selecionados considerando a sua constituição intertextual e interdiscursiva, pois estas revelam os valores que estão mais acentuados entre as passagens bíblicas. Todas estas ênfases de análise têm por objetivos descobrir o valor do espaço descrito nos textos em destaque e desvendar novos valores que poderiam estar surgindo, entre o povo para o qual este espaço era significativo. Assim, a pesquisa se propõe a fazer um estudo dos textos de Ezequiel 8 a 11 e 43 a 48 voltado à realidade textual e discursiva.

¹ Para Greimas, por ser uma teoria de significação, a semiótica procura expor a produção de sentido sob forma conceitual. (GREIMAS, A. J.; COURTÉS, J. *Dicionário de semiótica*. Trad. Alceu Dias Lima et al. São Paulo: Cultrix, 1983. p. 415).

² BERTRAND, Denis. *Caminhos da semiótica literária*. São Paulo: EDUSP, 2000. p. 24.

Nossa pergunta no desenvolvimento da pesquisa está voltada à realidade considerada sagrada e à realidade considerada profana nos textos selecionados do livro do profeta Ezequiel. Buscamos compreender como, nestes textos, é constituído ou caracterizado o espaço considerado sagrado e o espaço considerado profano. A partir da pesquisa, queremos verificar o que o texto apresenta como caracterização do espaço puro ou impuro. Queremos observar os elementos que se apresentam no texto e no seu contexto e que trazem indicações sobre este assunto. Um dos objetivos é olhar para esta dualidade “sagrado e profano”, “puro e impuro”. Algo que desperta nosso interesse é saber qual a influência ou valor desta concepção de sagrado e profano para a época. Estas são realidades presentes no texto e levam à reflexão do assunto.

Queremos verificar, a partir de Ezequiel, se a ênfase da manifestação de Deus no espaço do templo realmente sofreu algumas mudanças e quais seriam estas. Qual era a concepção da época? Será que este era o único espaço considerado como local da manifestação do Senhor? Não temos dúvida de que este local era importante porque simbolizava algo especial para o povo. A ideia de lugares sagrados é algo envolvente na vida religiosa dos povos, não somente do povo hebreu, mas de vários povos da antiguidade. Porém entendemos que, para o povo hebreu, o espaço da habitação de Deus era algo fundamental no que diz respeito ao seu relacionamento com a divindade.

Diante de tudo isso, fica a pergunta que buscaremos compreender: como o livro de Ezequiel apresenta o espaço divino nos capítulos 8 a 11 e 43 a 48? Esta é a questão que serve de motivação para desenvolvermos a pesquisa.

1.2 O método semiótico

1.2.1 Bases teóricas

Entendemos por semiótica "a ciência que estuda os signos da linguagem (incluindo cores, gestos, palavras, espaços) e sua articulação".³ A semiótica é uma das vertentes da semiologia.⁴ Suas origens estão na obra do filósofo Charles

³ SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 80.

⁴ Semiologia é definida por Greimas como “o termo que se mantém, em concorrência com semiótica, para designar a teoria da linguagem e suas aplicações a diferentes conjuntos (elementos) significantes”. GREIMAS, Julian A.; COURTÉS, J. *Dicionário de Semiótica*. Tradução de Alceu Dias Lima; Diana Luz Pessoa de Barros; Eduardo Peñuela Cañizal; Edward Lopes, Ignacio Assis

Sanders Peirce. A semiótica de Peirce envolve lógica e linguística, englobando os níveis de análise da sintaxe,⁵ semântica⁶ e pragmática.⁷ É importante considerar que a semiótica já tem tradição desde a antiguidade e inicialmente está ligada ao grego Cláudio Galeno, que viveu entre o anos 131 e 201 da era cristã, tendo suas teorias influenciado até mesmo a medicina no século XVII. Entretanto, a semiótica e a semiologia são autônomas, tendo uma designação e origem anglo-saxã e outra origem na vertente neo-latina da cultura europeia. Ainda vale lembrarmos que outros nomes marcaram o desenvolvimento da semiótica e da semiologia como Ernst Cassirer, Karl Bühler, Eric Buyssens, Louis Hjelmslev e Umberto Eco.⁸

Conforme diz Bertrand, as principais fontes das quais procedem a semiótica envolvem a *linguística, a antropológica e a filosófica*. Dentre estas fontes, é da linguística saussuriana que provêm os principais princípios fundadores em termos metodológicos. Foi o seguidor do linguista suíço Ferdinand Saussure (1857-1913), o dinamarquês Louis Hjelmslev, que epistemologicamente estabeleceu os fundamentos da semântica estrutural.⁹ Foi Hjelmslev que mostrou ser possível observar o plano de conteúdo separadamente do plano de expressão. Entretanto, esta base estrutural diz respeito tanto ao plano de expressão como ao plano de conteúdo, com sua substância e forma. Como destaque na semiótica está o plano de conteúdo.

A semiótica vai além da semântica,¹⁰ pois observa os fenômenos significantes em sua globalidade no discurso, vendo a significação como um objeto próprio. Bertrand diferencia a semiótica da semiologia, mas considera que ambas ultrapassam o sentido semântico. E tanto a semiótica como a semiologia mostram o universo dos signos além da língua. Assim, a língua é vista como um “sistema de

da Silva, Maria José Castagnetti Sombra, Tieko Yamaguchi Miyazaki. São Paulo: Contexto, 2008, p. 444.

⁵ Na “semiótica, sintaxe e semântica são os dois componentes da gramática semiótica”. GREIMAS, 2008, p. 471.

⁶ A “semântica é um dos componentes da teoria da linguagem”. A semântica tem por tarefa a análise dos campos semânticos ou conceituais. A semântica estrutural considera o plano de expressão da língua. O plano de expressão designa o conteúdo ou significado da função semiótica. A semântica estrutural considera que o plano de expressão de uma língua é constituído de “desvios diferenciais e que a esses desvios devem corresponder desvios do significado”. GREIMAS, 2008, p. 371-432.

⁷ A pragmática corresponde às descrições dos comportamentos significantes, “organizados em programas e recebidos pelo enunciatário como acontecimentos”. GREIMAS, 2008, p. 379.

⁸ VOGT, Carlos. *Semiótica e semiologia*. In: ORLANDI, Eni. P.; LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy (Orgs.). *Discurso e textualidade*. Campinas: Pontes, 2006. p. 107-109.

⁹ BERTRAND, 2000, p. 17.

¹⁰ Por semântica Bertrand define o estudo das significações lexicais ou nas relações constitutivas do sentido das palavras. (BERTRAND, 2000, p.12).

signos que exprimem ideias”.¹¹

A semiótica tem por objeto a explicitação das estruturas que modelam e dão significação aos discursos e às relações estruturais. Todas as estruturas do discurso estão relacionadas, e as estruturas de “ordem semântica e sintática se desdobram em séries organizadas de dependência, isto é, de hierarquias”.¹² O trabalho da semiótica é verificar estas estruturas a partir das manifestações textuais, formais ou não, e transformá-las em modelos enunciativos, narrativos e figurativos. Barros acrescenta esta ideia, quando diz que o texto se define tanto por sua organização ou estruturação como pelo objeto da comunicação que se estabelece entre um destinador e um destinatário. Para ela, o texto somente existe quando é concebido na dualidade, ou seja, a busca da construção de sentidos deve ser considerada tanto no seu exame de mecanismos internos, quanto nos seus fatores contextuais e sócio-históricos. É isso que a semiótica busca conciliar, considerando os procedimentos de organização textual, bem como os mecanismos enunciativos de produção e de recepção do mesmo.¹³ Desta forma, dizemos que a semiótica busca explicitar os sentidos do texto.

Ainda, conforme Bertrand, a semiótica, num processo progressivo, integrou-se às pesquisas em linguística de enunciação, tendo por base os trabalhos de Émile Benveniste. Já com a antropologia cultural, a semiótica partiu mais para a investigação dos usos culturais do discurso. Marcel Mauss é quem fundamentou a proximidade entre a antropologia e a semiótica.¹⁴ Todo este envolvimento da semiótica em áreas diversas revela que a mesma possui interdisciplinaridade com outras ciências, pois tem ligação com outras estruturas que lhe dão forma e fundamentação.

Destacamos que o processo da construção de significado acontece por meio da análise de coerência de traços semânticos¹⁵ ou de semas.¹⁶ Tais traços semânticos são identificados, de forma especial, pelo quadrado semiótico e

¹¹ BERTRAND, 2000, p.12.

¹² BERTRAND, 2000, p.16.

¹³ BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Teoria semiótica do texto*. São Paulo: Ática, 2003. p. 7-8.

¹⁴ BERTRAND, 2000, p.18-19.

¹⁵ Conforme descrição de Fiorin, campo semântico é um conjunto de unidades lexicais associadas por uma determinada estrutura, o que para alguns autores seria o estudo da lexicologia. FIORIN, José Luiz. *Elementos da análise do discurso*. 13 ed. São Paulo: Contexto, 2005. p. 14.

¹⁶ Para Greimas o sema se define com um outro termo de uma mesma rede relacional. Os semas são termos de encontro de relações significantes. GREIMAS, 2008, p. 430-431.

aparecem nas figuras contextualizadas. Ainda, destacamos que é a análise sêmica que ajuda a identificar as isotopias figurativas que levarão às isotopias temáticas. As isotopias na análise do discurso ajudam a verificar os planos de leitura dos textos, ou seja, ajudam a identificar a figura polissêmica que serve como um conector para a compreensão do texto.

Assim, nossa pesquisa nos textos bíblicos selecionados, focará principalmente as estruturas discursivas, pois estas levam a isotopias¹⁷ figurativas e temáticas. Lembramos que, para reconhecer as isotopias, temos de buscar ver seus conectores, ou seja, as palavras que sem dificuldade mostram a passagem de uma leitura para outra.

Quando falamos em semântica, vale destacar o pensamento de Greimas, citado por Fiorin: ou seja, na semântica é necessário estabelecermos modelos que “apreendam os níveis de invariância crescente do sentido de tal forma que se perceba que diferentes elementos do nível de superfície podem significar a mesma coisa num nível mais profundo”.¹⁸ Por isso, a ênfase a ser explicada não diz respeito somente à composição das frases ou às unidades lexicais, mas, sim, à produção e interpretação do discurso, que pode ser manifesto por diferentes planos de expressão.

Neste sentido, a semiótica foi o método escolhido para desenvolver a pesquisa. Ela tem se mostrado neutra na busca da significação do texto, pois retira do próprio texto os elementos para compreendê-lo. Assim, aplicamos o método como um instrumento, a partir do qual acreditamos ser possível melhor descrever os efeitos de sentido que há no próprio texto.

1.2.2 Percurso gerativo de sentido

Para Bertrand, o objetivo da semiótica é o sentido, já que a mesma se

¹⁷ Sobre isotopias, Fiorin comenta que o que dá coerência para o texto e faz dele uma unidade são os traços semânticos no discurso, ao que chamamos isotopias, ou seja, a recorrência de um traço semântico ao longo do discurso (FIORIN, 2005, p. 112). Já Barros define “a reiteração de quaisquer unidades semânticas (repetição de temas ou recorrência de figuras) no discurso, o que assegura sua linha sintagmática e sua coerência semântica”. Barros também diferencia isotopia temática e figurativa: a primeira ela vê como “a repetição de unidades abstratas em um mesmo percurso temático” e a segunda como a “redundância de traços figurativos, pela associação de figuras aparentadas e correlacionadas a um tema, o que atribui ao discurso uma imagem organizada da realidade”. BARROS, 2003, p. 87.

¹⁸ FIORIN, 2005, p. 16.

interessa pelo “parecer do sentido, que se apreende por meio das formas da linguagem e, mais concretamente, dos discursos que o manifestam, tornando-o comunicável e partilhável”.¹⁹ Conforme Bertrand, é a figuratividade²⁰ que permite localizar no discurso o efeito de sentido, veiculando uma mensagem abstrata ou teórica.²¹

É com a intenção de construir o sentido do texto, como diz Barros, que a semiótica concebe o plano de conteúdo, sob a forma de um *percurso gerativo*. Por isso, destacamos a importância de compreensão do percurso gerativo de sentido lembrando que: a) este percurso vai do mais simples ao abstrato e do complexo ao concreto; b) a etapa mais simples e abstrata recebe o nome de nível fundamental e nela surge a significação com uma oposição semântica; c) no nível narrativo se organiza a narrativa do ponto de vista de um sujeito; d) no nível discursivo a narrativa é assumida pelo sujeito da enunciação.²²

Apesar desta ênfase no plano de conteúdo, Fiorin salienta muito bem que não pode existir conteúdo linguístico sem uma expressão linguística, por isso o plano de conteúdo precisa ser transmitido por um plano de expressão, seja este verbal, gestual ou outro, pois é este que nos permite fazer uma boa e compreensível leitura. É a ligação dos dois planos que permite o surgimento do texto.²³ Em outras palavras, conforme Silva, e como já citado acima, a semiótica dá atenção àquilo que pode ser definido como “parecer do sentido”,²⁴ assimilado por meio de aspectos de linguagens e de formas de discursos verbais ou não verbais. Ou ainda poderíamos dizer: “o objetivo da semiótica é o sentido”,²⁵ e este se apreende por meio das formas de linguagem e dos discursos que o manifestam.

Em se tratando de texto, a semiótica se ocupa do estudo daquilo que o constitui, buscando mostrar *o que* este diz e *como* o faz. Ela se preocupa com a significação do texto, cujos elementos provêm a partir dele mesmo. A preocupação é, além de verificar o que diz o próprio texto, de dar o devido valor a seu objeto

¹⁹ BERTRAND, 2000, p. 11.

²⁰ Para Greimas, quando se tenta classificar o conjunto dos discursos em figurativos e não figurativos ou abstratos, percebemos que quase todos os textos literários e históricos fazem parte da classe dos discursos figurativos. GREIMAS, 2008, p. 210.

²¹ BERTRAND, 2000, p. 154.

²² BARROS, 2003, p. 8-9.

²³ FIORIN, 2005, p. 44-45.

²⁴ BERTRAND, 2003, p. 21.

²⁵ BERTRAND, 2003, p. 11.

significante. É o texto que faz tal indicação do percurso gerativo de sentido.²⁶ Para fazer tal estudo, a semiótica examina o plano de conteúdo ou o discurso percorrido dentro deste texto e os elementos do mesmo, que reproduzem com fidelidade e traçam a rota que irá compor o que nele está expresso. Junto há também a análise do plano de expressão.

A linha semiótica seguida nesta pesquisa mostrará questões estruturais ligadas ao modelo de análise de origem linguística. Desta forma, o sentido e o valor são apurados pelo filtro da leitura. E, como diz Barros: “A análise dos percursos ou linhas isotópicas faz-se pelo exame dos traços semânticos, abstratos e figurativos, que se repetem no discurso”.²⁷ Para ela, é por essa razão que podemos recorrer a princípios de métodos da semântica estrutural e, por isso, é tão importante, quando buscamos examinar os sentidos do texto, verificar as relações existentes entre as várias isotopias.²⁸ Ainda precisamos considerar e analisar o desencadeador de isotopias, ou seja, o elemento que não se integra de forma fácil a uma linha isotópica, entretanto, conduz a novas leituras.

Seguiremos levando em consideração, nesta análise, em busca da compreensão do percurso gerativo de sentido, regras de composição e as estruturações e articulações das frases nas suas formas variadas. Também consideraremos a polissemia dos textos. Ainda como mostra Fiorin, e já comentado anteriormente, lembramos que o percurso gerativo de sentido diz respeito a vários patamares que mostram como se produz e se interpreta o sentido, sempre no processo que vai do mais simples ao mais complexo, sendo os seus três níveis o fundamental, o narrativo e o discursivo, e cada um destes com componentes sintáticos e semânticos.²⁹

A partir de todas estas questões, acima descritas, há a certeza, como diz Bertrand, de que “o leitor não é mais aquela instância abstrata universal, simplesmente pressuposta pelo advento de uma significação textual já existente, que costuma chamar ‘receptor’ ou ‘destinatário’ da comunicação: ele é também, e, sobretudo, um ‘centro do discurso’, que constrói, interpreta, avalia, aprecia,

²⁶ MATTE, Ana Cristina Fricke. *Porque sim não é resposta!* Prazer utilitário vs. prazer criativo. Disponível em <http://www.fclar.unesp.br/pesq/grupos/CASA-home.html> (São Paulo: FATESP, 2003. v. 1, p. 78-92, jun. 2003). (Cadernos de semiótica aplicada).

²⁷ BARROS, 2003, p. 74.

²⁸ BARROS, 2003, p. 75.

²⁹ FIORIN, 2005, p. 23.

compartilha ou rejeita as significações”.³⁰ Por meio da semiótica, o leitor possui condições de enxergar o texto na sua pluralidade de leitura, apreendendo os sentidos, as imagens e outros, enfim, percebe coisas que até o momento não estavam tão claras.

1.2.3 Nível fundamental

Podemos dizer, resumidamente, que a semiótica examina várias dimensões do texto. Aqui serão vistos aqueles níveis que serão utilizados na pesquisa dos textos selecionados.

Como diz Barros, quando as estruturas narrativas e discursivas estiverem examinadas, é o momento de estudo das estruturas fundamentais³¹ do texto. Essa análise deve vir após a verificação das estruturas narrativas e discursivas, em função de assim ser mais fácil e prático. É neste nível que é determinado o sentido a partir do qual o discurso se organiza.³² Neste nível, explicamos a relação de oposição entre dois termos de um mesmo eixo semântico. Esta estrutura é representada pelo quadrado semiótico. Ele permite semiótico permite uma visualização das relações encontradas no texto. São as categorias semânticas representadas no quadrado que irão constituir a geração do discurso, ou seja, na estrutura fundamental procuraremos construir o sentido que gera o texto, ou é gerado por ele.

É nesta análise que há a explicação da significação, como uma estrutura que revela uma rede de relações e leva para uma única relação. Aqui, como já falamos, há a ênfase nas questões de oposição entre termos de um mesmo eixo semântico. Por isso, a estrutura é representada pelo quadrado semiótico e suas relações.³³ Assim, quando as oposições semânticas são determinadas, constrói-se o sentido do texto. Estas categorias fundamentais são classificadas como “positivas ou eufóricas e negativas ou disfóricas.”³⁴ Bertrand aceita esta ideia, mostrando que são as estruturas do quadrado semiótico que definem as relações semânticas que, então,

³⁰ BERTRAND, 2003, p. 24.

³¹ “Estruturas fundamentais” são definidas por Barros como o ponto de partida do percurso de geração de sentido do texto, no qual o sentido é determinado pelo próprio discurso. (BARROS, 2003, p. 86).

³² BARROS, 2003, p. 77.

³³ BARROS, 2003, p. 77.

³⁴ BARROS, 2003, p. 10.

formam as significações.³⁵

É importante lembrarmos que a semântica do nível fundamental “abriga as categorias semânticas que estão na base da construção de um texto”.³⁶ Em outras palavras, podemos dizer que a categoria semântica fundamental tem sua base nas diferenças ou oposições de termos. Entretanto, estas diferenças precisam ter algo em comum, sobre o qual se estabelece a diferença. Por exemplo, belo e feio são traços que se estabelecem pela questão estética. Por isso, estes não são traços contrários, mas opostos e, na semântica, é no oposto que se mantém uma relação de contrariedade. Sendo assim, os termos são contrários quando têm uma relação de pressuposição recíproca. E é aplicando uma negação aos termos contrários, que obtemos os contraditórios, ou seja, não belo é o contraditório de belo e não feio é o contraditório de feio. Por isso, não belo traz implicação ao feio e não feio traz implicação ao belo. Os dois termos contraditórios aqui (não belo e não feio) também são contrários entre si.

Para Fiorin, os termos que estão em relação de contraditoriedade definem-se pela presença e ausência de um traço, e os que estão em relação de contrariedade possuem um conteúdo positivo cada um. O autor também adverte para a ênfase que cada um dos elementos da categoria semântica recebe: a qualificação *euforia* ou *disforia*. O elemento que recebe a marca da euforia é o de valor positivo e o da disforia é o de valor negativo. Estes, entretanto, são valores determinados pelo próprio texto, e não pela leitura do leitor. Neste sentido, a sintaxe do nível fundamental abrange as operações de negação e asserção, e tanto a semântica como a sintaxe do nível fundamental são as representações iniciais do percurso gerativo, buscando a explicação mais abstrata da interpretação do discurso.³⁷

1.2.4 Nível narrativo

Este é um dos níveis que a semiótica articula. É o nível do texto no qual se verificam as transformações da ação, ou seja, da narrativa. Fiorin afirma que a narrativa ocorre quando se tem um estado inicial, uma transformação e um estado final. A narração equivale aos estados e transformações que estão ligados às

³⁵ BERTRAND, 2003, p. 429.

³⁶ FIORIN, 2005, p. 21.

³⁷ FIORIN, 2005, p. 22-24.

personagens de forma individualizada.³⁸ Fiorin também mostra que neste nível é a semântica discursiva que concretiza as mudanças de estado. Ou seja, no nível narrativo há o reconhecimento, por meio da semântica, de um querer estar em conjunção com algo ou em disjunção. Neste nível, por meio da semântica há manifestações mais concretas. Conforme Fiorin, “todos os textos tematizam o nível narrativo e depois esse nível temático poderá ou não ser figurativizado”.³⁹

Neste sentido precisamos considerar que existem dois tipos de enunciados: os de estado e os de fazer. Os enunciados de estado estabelecem a relação de disjunção e conjunção entre um sujeito e um objeto e os enunciados de fazer revelam as mudanças de um estado para outro.⁴⁰ Aqui observamos em que se baseia esta diferença, ou seja, se são esquemas mais abstratos, figurativos ou temáticos. As estruturas das narrativas irão mostrar a história da busca de valores e os sentidos dos conflitos entre os sujeitos e objetos, pois o esquema narrativo de um texto revela a história a partir de determinados valores e contratos, enfatizando *que* e *como* o indivíduo age e transforma o mundo, procurando tais valores. Como bem fala Fiorin, “podem-se revestir os esquemas narrativos abstratos com temas e produzir um discurso não figurativo ou podem-se, depois de recobrir os elementos narrativos com temas, concretizá-los ainda mais, revestindo-os com figuras. Assim, a tematização e figuratização são dois níveis de concretização do sentido. Todos os textos tematizam o nível narrativo, e depois esse nível temático poderá ou não ser figurativizado”,⁴¹ como já citado anteriormente.

Quando falamos em temas e figuras é preciso lembrar que estes se constituem de maneira gradual do mais abstrato ao mais concreto, sendo que a figura remete ao mundo natural construído e os temas são as categorias que organizam os elementos deste mundo natural. Por isso, os elementos semânticos, que se revestem de esquemas narrativos, podem ser figurativos ou temáticos. Os figurativos são responsáveis por construir um modelo da realidade e têm uma função mais descritiva, e os temáticos explicam esta realidade, por isso têm uma função mais interpretativa. Lembrando que mesmo o texto figurativo tem um tema que dá sentido às figuras, o qual é o revestimento do esquema narrativo, mas a tematização

³⁸ FIORIN, 2005, p. 28.

³⁹ FIORIN, 2005, p. 89-90.

⁴⁰ FIORIN, 2005, p. 28.

⁴¹ FIORIN, 2005, p. 90.

pode ser manifesta diretamente sem o envolvimento figurativo.⁴²

Neste nível do estudo, os percursos⁴³ são subentendidos através de uma estrutura actancial⁴⁴ definida por uma composição modal⁴⁵ *querer, dever, saber, poder, ser* ou *fazer*. Estes percursos conduzem à transformação da relação entre os sujeitos e seus objetos de valores.⁴⁶ Em outras palavras, o nível narrativo mostra como se transformam os “estados das coisas”, de certos em errados, de bons em ruins e outros, como já falamos acima. Assim, o querer do sujeito revela sua ambição ou suas paixões.⁴⁷ Isso verificamos através dos *percursos narrativos*, que são uma sequência de programas relacionados. Barros concorda com tal pensamento quando comenta que, no nível das estruturas narrativas, “os elementos das oposições semânticas fundamentais são assumidos como valores por um sujeito. Trata-se de transformar, pela ação do sujeito, estados de liberdade ou de opressão”.⁴⁸

A semiótica apresenta os princípios de organização da narrativa, distinguindo os mecanismos de estruturação sintática e questões semânticas. Barros comenta que a sintaxe narrativa “deve ser pensada como um espetáculo que simula o fazer do homem que transforma o mundo”.⁴⁹ Por isso, é importante, para a compreensão da narrativa, determinar seus participantes e o papel dos mesmos. Assim, as concepções da narrativa estão ligadas à mudança de estado operada “pelo fazer transformador de um sujeito que age no e sobre o mundo em busca dos valores investidos nos objetos; e na sucessão de rupturas de contratos entre um destinador e um destinatário”.⁵⁰

Devemos lembrar que “os textos são narrativas complexas, em que uma série de enunciados de fazer e ser estão organizados hierarquicamente. Uma narrativa complexa estrutura-se numa sequência canônica, que compreende quatro fases: a

⁴² FIORIN, 2005, p. 90-94.

⁴³ Barros define percurso narrativo como uma sequência de programas narrativos, que têm ligação devido a um fundamento, ainda que simples (BARROS, 2003, p. 89).

⁴⁴ Barros define actante como uma representação sintática da narrativa resultante da relação de junção ou transformação (BARROS, 2003, p. 84).

⁴⁵ Esta composição pode ser melhor compreendida em GREIMAS, 2008, p. 315.

⁴⁶ Por objeto de valor entende-se o objeto determinado pelas aspirações e projetos do sujeito.

⁴⁷ BERTRAND, 2003, p. 28.

⁴⁸ BARROS, 2003, p. 11.

⁴⁹ BARROS, 2003, p. 16.

⁵⁰ BARROS, 2003, p. 16.

manipulação; a competência, a performance e a sanção”.⁵¹

Na manipulação o sujeito age sobre outro para levá-lo a querer ou dever fazer alguma coisa, assim o sujeito passa a ser um papel narrativo e não uma pessoa.⁵² Quanto à manipulação, temos alguns tipos mais comuns, sendo estes a manipulação: por tentação; intimidação; sedução ou provocação. O primeiro caso ocorre quando o manipulador oferece a quem está sendo manipulado um prêmio para levá-lo a fazer alguma coisa; quando o manipulador faz uso de ameaças ocorre a intimidação; quando ele leva à ação por meio da declaração de um juízo positivo, temos uma sedução; e, finalmente, quando a ação ocorre por meio da declaração de um juízo negativo temos uma provocação.⁵³

Quanto à competência, o sujeito da ação transformadora possui saber ou poder para fazer. Já a performance é o aspecto que diz respeito à transformação central da narrativa, ou seja, é a mudança de um estado de disjunção para um estado de conjunção, ou vice-versa, com um objeto. A realização de uma performance envolve um saber e um poder realizar, além de um querer ou dever de executá-la. Na sanção, acontece a comprovação de que a performance foi executada e o reconhecimento do sujeito que operou a transformação. É aqui que acontece a entrega dos benefícios ou castigos. Quando não acontecer a entrega destes, haverá ao menos a verificação de que a performance foi realizada. Assim, na fase da sanção há as descobertas e revelações, os reconhecimentos.⁵⁴ Precisamos levar em consideração que nem sempre as narrativas se realizam de forma completa, e que as fases da narrativa não necessariamente aparecem na sequência canônica lógica. A narrativa pode aparecer de diferentes maneiras, ou seja, o narrador pode dispor as fases de maneiras diversas, a ordem não precisa ser manipulação, competência, performance e sanção. Pode muito bem aparecer sanção, competência, performance, ou de outras formas.⁵⁵

Ainda é importante lembrarmos que na narrativa temos dois tipos de objetos, a saber: os modais e os de valor. Os modais são os classificados por querer, dever, saber e poder, os quais são necessários para realização da performance principal.

⁵¹ FIORIN, 2005, p. 29.

⁵² FIORIN, 2005, p. 29.

⁵³ FIORIN, 2005, p. 30.

⁵⁴ FIORIN, 2005, p. 30-31.

⁵⁵ FIORIN, 2005, p. 34-35.

Já os objetos de valor são aqueles com que se entra em conjunção ou disjunção, lembrando que o valor no nível narrativo tem relação com o significado “que tem um objeto para o sujeito que entra em conjunção com ele”.⁵⁶ Entretanto, o objeto narrativo pode ser tanto abstrato, como amor, poder, alegria ou concreto, como bens materiais. Mas há casos em que o objeto concreto também pode se tornar o modal, isso ocorre quando tal objeto concreto é o alvo do sujeito. Neste sentido, Fiorin explica bem, quando diz que “o objeto modal é aquele necessário para obter outro objeto. O objeto de valor é aquele cuja obtenção é o fim último de um sujeito”.⁵⁷ Por isso, em cada narrativa os objetos concretos manifestam valores.

1.2.5 Nível discursivo

Partimos do pensamento de Vogt, citando o artigo de Greimas, “Lês jeux des contraintes sémiotiques”. Vogt comenta que as “estruturas superficiais correspondem à gramática semiótica que organiza em formas discursivas os conteúdos”.⁵⁸ Este é o nível mais superficial do percurso porque está mais próximo da manifestação textual. Entretanto, as estruturas deste nível são mais complexas e ricas naquilo que diz respeito à semântica, em relação à estrutura narrativa e fundamental. Aqui, através da semântica presente no discurso, acontece a explicação das organizações discursivas. Como diz Barros, as estruturas narrativas transformam-se em estruturas discursivas quando assimiladas pelo sujeito da enunciação. “O discurso nada mais é, portanto, que a narrativa enriquecida por todas essas opções do sujeito da enunciação”.⁵⁹ É nesta estrutura que são revelados os valores pelos ou para os quais o texto foi elaborado. Por isso, determinam-se suas condições de produção. É nesta fase que o discurso mostra-se como “objeto produzido pelo sujeito da enunciação e como objeto de comunicação entre um destinador e um destinatário”.⁶⁰

Assim, o nível das estruturas discursivas mostra as relações entre enunciador e enunciatário. O enunciador é o destinador-manipulador “responsável pelos valores

⁵⁶ FIORIN, 2005, p. 37.

⁵⁷ FIORIN, 2005, p. 37.

⁵⁸ VOGT, Carlos. *Semiótica e semiologia*. In: ORLANDI, Eni. P.; LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy (Orgs.). *Discurso e textualidade*. Campinas: Pontes, 2006, p. 119.

⁵⁹ BARROS, 2003, p. 53.

⁶⁰ BARROS, 2003, p. 53.

do discurso e capaz de levar o enunciatário a crer e a fazer”.⁶¹ Por isso, ao enunciatário fica a tarefa do fazer interpretativo e da ação. Só é possível conhecer estes fazeres por meio do texto em seu percurso gerativo, principalmente, através do estudo do nível das estruturas discursivas, que vão mostrar qual a verdadeira relação entre o enunciador e o enunciatário.

É por meio do discurso que o enunciador irá mostrar ao enunciatário o que ele deve interpretar. É tarefa do enunciatário entender as marcas deixadas no texto pelo enunciador, e depois, a partir de suas convicções, acreditar ou não em tal discurso. Podemos dizer que o próprio discurso irá construir a verdade e levar o destinatário a crer em tais valores. Para Barros é o enunciador que constrói o discurso como verdadeiro ou falso. Segundo ela, o discurso pode ser negado quando for mal elaborado ou quando se apresenta um texto inserido em contextos de outros textos.⁶² Neste sentido, isso somente poderá ser verificado quando acontecer o exame das marcas empregadas pelo enunciador para levar o enunciatário a tal reconhecimento. Tais marcas ou mecanismos de argumentação poderão estar explícitas ou implícitas no texto.

Esta análise consiste em procurar ver o texto em sua discursividade, ou seja, como ele produz sentido. É uma busca pela compreensão de como o texto se constitui em discurso. E isso significa pensar no texto ligado às suas condições de produção, considerando a textualidade inscrita nele. Parte-se da análise do material bruto para se obter o objeto discursivo; o passo seguinte é a análise do objeto discursivo e do processo discursivo,⁶³ ou seja, como o discurso funciona.⁶⁴

Fiorin diz que, no nível discursivo, as formas abstratas do nível narrativo são revestidas de termos que lhes dão concretude.⁶⁵ Ou, conforme Barros, os valores assumidos pelo sujeito “são aqui disseminados sob a forma de percursos temáticos e recebem investimentos figurativos”.⁶⁶ Por isso, no procedimento semântico do discurso, devemos considerar a tematização e a figuratização. Quanto à tematização, ela consiste em “formular os valores de modo abstrato e organizá-los

⁶¹ BARROS, 2003, p. 62.

⁶² BARROS, 2003, p. 64.

⁶³ Orlandi e Lagazzi-Rodrigues falam do processo discursivo, citando M. Pêcheux, como sendo o sistema de relações de substituição, paráfrases, etc, os quais têm atividade entre elementos da linguística (ORLANDI; LAGAZZI-RODRIGUES, 2006, p.17).

⁶⁴ ORLANDI; LAGAZZI-RODRIGUES, 2006, p. 16-17.

⁶⁵ FIORIN, 2005, p. 41.

⁶⁶ BARROS, 2003, p. 68.

em percursos”.⁶⁷ Sobre a tematização, ainda lembramos que a recorrência de um tema no discurso depende da conversão dos sujeitos narrativos em atores que cumprem determinados papéis temáticos, transformando seus estados. Ainda é necessário considerarmos que a ênfase aqui é nos efeitos de enunciação.

O discurso figurativo ainda é formado por uma sequência de figuras. Tais figuras formam uma significação, quando interpretadas em conjunto e não de forma individual, ou seja, a interpretação ocorre do início ao fim da passagem. As ligações acontecem por repetições. Pressupõe-se uma isotopia comum (categoria) que faz tal ligação entre as várias figuras. As ligações podem ser percebidas, por exemplo, por meio de repetições, ou operadores anafóricos, tais como artigos definidos, pronomes e outros. Neste sentido, como diz Bertrand, “as isotopias são construídas pela competência discursiva do leitor”,⁶⁸ tendo em vista que o texto não traz a informação, mas o leitor a reestabelece.

Barros complementa esta ideia quando afirma que o enunciador utiliza as figuras do discurso para levar o enunciatário a reconhecer ‘imagens do mundo’ e, a partir daí, a acreditar na ‘verdade’ do discurso.⁶⁹ É importante lembrarmos que são as isotopias temáticas e figurativas que asseguram a coerência semântica do discurso. Isso levará o enunciatário a crer no discurso, caso haja a identificação de tais figuras no mundo. Assim, os percursos figurativos conduzem aos temáticos, o que faz com que estes tenham ligações entre si.

Neste sentido, a história é vista ou contada de um ponto de vista diferente, a partir daquilo que o texto mesmo deixa entender, ou seja, do ponto de vista de outro personagem da história e não de algo exterior ao texto. O discurso acontece a partir do ponto de vista de algo que o leitor restabeleceu no texto. Isso na semiótica é denominado *tema*. O *tema* (ou tematização) é reconhecido “a partir de uma ou várias isotopias figurativas”.⁷⁰ Assim, o nível das estruturas discursivas despreende isotopias figurativas e temáticas. Esta é a dimensão figurativa da significação. Figuratividade é definida por Bertrand como a característica que “faz surgir aos olhos do leitor a ‘aparência’ do mundo sensível”⁷¹ e que diz respeito a uma mensagem

⁶⁷ BARROS, 2003, p. 68.

⁶⁸ BERTRAND, 2003, p. 39.

⁶⁹ BARROS, 2003, p. 72.

⁷⁰ BERTRAND, 2003, p. 431.

⁷¹ BERTRAND, 2003, p. 21.

abstrata, espiritual ou teórica apoiada na linguagem. Barros complementa afirmando que no nível discursivo as oposições fundamentais são desenvolvidas na forma de temas e em muitos textos são caracterizadas através de figuras.⁷²

É importante lembrar que a análise discursiva trabalha com os mesmos elementos que a análise narrativa, enfatizando outros aspectos que não foram destacados na análise narrativa, como por exemplo, os recursos de persuasão,⁷³ mostrando, por exemplo, que o sentido de uma palavra não existe em si, mas é indicado pelas “posições ideológicas” que se apresentam no processo pelo qual a palavra foi produzida. Por isso, as palavras recebem seus significados ligados às posições daqueles que as empregam, ou às formações ideológicas, pelas quais foram inscritas. Por isso, não podemos pensar no sujeito sem pensar na sua ideologia, da mesma forma que não podemos pensar na ideologia sem pensar na linguagem.⁷⁴

Nesta etapa observamos verbos, substantivos e outros que indicam determinadas atividades. Neste nível, levamos em conta recursos sintáticos como paralelismos, estruturas frásicas, repetições e outros.⁷⁵ Observamos as personagens e suas falas no discurso.⁷⁶ Estas falas e alguns argumentos são observados porque é através destes que o enunciador busca levar o enunciatário a aceitar o que está sendo dito.

1.2.6 Nível enunciativo

O nível da enunciação analisa as falas dos sujeitos e os mesmos, pelos pressupostos do discurso. Ou seja, a enunciação é a instância de mediação entre as estruturas narrativas e discursivas, e é reconstruída por “marcas”⁷⁷ apresentadas no texto.

Conforme linguistas, o sistema da língua possui um modo de atuar nas estruturas que permite descrevê-la e também prioriza o sujeito falante. Assim, neste nível, percebemos que a ênfase é do discurso. Para Bertrand, o sujeito é pressuposto “pela manifestação do discurso, reconstituível a partir dos traços que

⁷² BARROS, 2003, p. 11.

⁷³ BARROS, 2003, p. 53-54.

⁷⁴ ORLANDI; LAGAZZI-RODRIGUES, 2006, p. 17.

⁷⁵ FIORIN, 2005, p. 49-51.

⁷⁶ FIORIN, 2005, p. 49-56.

⁷⁷ BARROS, 2003, p. 54.

deixa nele”.⁷⁸ Barros complementa esta ideia afirmando que o sujeito do discurso faz várias opções nas quais ele projeta o discurso, para enfatizar o sentido desejado e convencer da verdade. Os efeitos para tal convencimento seriam os de *proximidade* ou *distanciamento*, através do uso da terceira pessoa no discurso. Neste caso, há a ênfase no discurso direto para dar e garantir a verdade da *realidade*. Assim, o discurso é ligado a pessoas, espaços e outros, e acaba sendo reconhecido pelo receptor como real. Estes também seriam elementos que tornam o texto verdadeiro. Quando o discurso acontece fazendo-se o uso da primeira pessoa, o efeito produzido é inverso: a responsabilidade recai sobre quem fala.⁷⁹ Ou, como diz Barros: “o sujeito da enunciação faz uma série de opções para projetar o discurso tendo em vista os efeitos de sentido que deseja produzir”.⁸⁰ No trabalho damos ênfase a estas projeções para entender quais os procedimentos que foram utilizados na constituição do discurso e quais efeitos estes produziram.⁸¹

Outra forma de apresentar esta ênfase de efeitos produzidos pelo discurso é feita por Fiorin. Ele fala das *debreagens* enunciativa e enunciva. No caso das enunciativas, elas ocorrem quando o discurso está na primeira pessoa e o *eu* está inserido no discurso. Na enunciva o *eu* ausenta-se do discurso, ou seja, o discurso acontece na terceira pessoa, por isso é mais subjetivo. Os textos podem apresentar também as conhecidas *debreagens* internas, ou seja, quando o narrador entrega a palavra a uma das pessoas dos enunciados. São estas *debreagens* internas que produzem simulacros de diálogos. Quando ocorre o discurso direto, temos o sentimento de estar ouvindo as palavras do enunciador. Isso já não ocorre no discurso indireto, por isso dizemos que não há *debreagem* interna. Quando acontece o discurso indireto o narrador apresenta o seu conteúdo despido de expressão considerando o objetivo.⁸²

O nível de análise enunciativo é indispensável no texto, porque quando pensamos no texto a partir da enunciação, nos afastamos da noção exata da língua, considerando apenas as questões e relações internas da mesma. Neste nível, consideramos elementos que não pertencem ao sistema restrito da língua, mas aqui envolvemos elementos externos como *o locutor* (que fala), *o interlocutor* (a quem o

⁷⁸ BERTRAND, 2003, p. 30.

⁷⁹ BARROS, 2003, p. 54-60.

⁸⁰ BARROS, 2003, p. 54.

⁸¹ BARROS, 2003, p. 54.

⁸² FIORIN, 2005, p. 64-69.

locutor se dirige), situando certo contexto e situação.⁸³

Indursky comenta que “a teoria da enunciação permite-nos ultrapassar os limites internos do texto, pois ela convoca o contexto situacional em que o locutor está inscrito ao produzir o texto, bem como, leva em conta também o interlocutor”.⁸⁴ Para ela, isso é necessário para se chegar ao sentido do texto, ou seja, além das questões do contexto linguístico, é fundamental observar o contexto situacional, tendo em vista que as questões externas ao texto são tão importantes quanto as internas.⁸⁵ Ela faz uso da fala de Guespin “um olhar lançado sobre um texto, do ponto de vista de sua estruturação em ‘língua’, faz dele um enunciado”.⁸⁶ Assim, embora haja o apontamento para as relações internas do texto, como atividade central, também há a sinalização para que sejam feitas considerações às condições de produção, as quais ultrapassam questões internas.

Por outro lado, Indursky enfatiza que o contexto pode ser entendido como um *cotexto*. Neste sentido, o contexto é constituído pelo próprio texto, tornando assim a exterioridade algo secundário.⁸⁷ Ainda assim, o texto vai além das relações internas, contemplando questões além da linguística, desde o seu início, tendo em vista que a língua ultrapassa os limites da frase.

Desta forma, também abordaremos questões enunciativas, e isso será feito com a intenção de melhor visualizar o texto. Sempre lembrando, como diz Indursky, citando Greimas (1981), “fora do texto não há salvação”.⁸⁸ Entretanto, o próprio Greimas aproximou-se da enunciação com a intenção de analisar o sujeito. E até alguns semioticistas, como Barros têm demonstrado tal interesse nisto.⁸⁹ Para ela, embora a semiótica não tenha trabalhado de forma adequada a relação entre discurso e contexto, a mesma tem caminhado nesta direção, e existe lugar para isto dentro da proposta de Greimas. Ela mesma faz uso da teoria da enunciação e da noção do contexto situacional, na busca do sentido gerativo de sentido do texto. Para ela é preciso considerar o texto na sua dualidade, ou seja, as questões internas

⁸³ INDURSKY, Freda. *O texto nos estudos da linguagem: especificidades e limites*. In: ORLANDI, Eni. P.; LAGAZZI Suzy (Org.). 2006, p. 53.

⁸⁴ INDURSKY, 2006, p. 55.

⁸⁵ INDURSKY, 2006, p. 55.

⁸⁶ INDURSKY, 2006, p. 68.

⁸⁷ INDURSKY, 2006, p. 68.

⁸⁸ INDURSKY, 2006, p. 65.

⁸⁹ INDURSKY, 2006, p. 65.

e os fatores contextuais.⁹⁰ Além dela, autores como Fiorin fazem uso da enunciação para enfatizar determinadas classes ou categorias, como sujeitos, espaços e outros.⁹¹

Fiorin também diz que a enunciação “é a instância que povoa o enunciado de pessoas, tempos e espaços”.⁹² Esta é a razão que faz com que a sintaxe do discurso, quando estuda as marcas da enunciação, faça a verificação da discursivação, actorialização, espacialização e temporalização; enfatizando a constituição das pessoas, do espaço e do tempo do discurso. Isso envolve o fazer persuasivo do enunciador, que tem a intenção de que o enunciatário aceite o que ele diz.⁹³

É importante compreendermos o que significa exterioridade quando falamos de enunciação e de discurso. Trabalhamos com o pensamento de que a exterioridade na enunciação está ligada aos interlocutores e ao contexto da situação através do qual há a conexão entre as grandezas expressas no próprio texto. Já no discurso, a exterioridade consiste em ultrapassar os limites do texto, considerando não apenas o contexto situacional, mas também o sócio-histórico. Neste sentido, os sujeitos do discurso são diferentes dos da enunciação porque estes não são apenas indivíduos, mas indivíduos demarcados historicamente, ou seja, são sujeitos inseridos em determinada sociedade. Assim, enquanto para o sujeito da enunciação as marcas estão descritas no enunciado, para o sujeito do discurso há um penetrar no interdiscurso para que ocorra a produção do texto. Lembramos, assim, que no nosso trabalho o mergulhar no interdiscurso é condição fundamental para pensar os indivíduos.

Assim, selecionamos estes conceitos para tratar do texto e permitir uma melhor visualização do trabalho que será feito nos textos selecionados. Desta forma, pretendemos mostrar o que será utilizado para constatar e concluir a linha de estudo.

1.3 O livro de Ezequiel

⁹⁰ BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Teoria do discurso: fundamentos semióticos*. São Paulo: Atual, 1988. p. 5-8.

⁹¹ FIORIN, José Luiz. *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo*. São Paulo: Ática, 1996. 318 p.

⁹² FIORIN, 2005, p. 56-57.

⁹³ FIORIN, 2005, p. 56-57.

Tendo feito a explicação do método, iniciamos abordando aspectos do livro, bem como a história do povo deste profeta, mostrando a realidade na qual ele estava inserido. Levaremos em conta os dominadores da nação e a situação histórica, política, social, econômica e religiosa da época, tanto do local onde Ezequiel vivia, o estado de Judá, quanto do povo no cativeiro babilônico. Ainda abordaremos a vida de Ezequiel, suas origens, sua chamada ao ministério profético, a sua personalidade, seu jeito de viver, os meios que ele utilizava para cumprir sua missão. Tudo isso com o objetivo de chegar a uma melhor compreensão da mensagem.

1.3.1 Seu contexto

A consideração do contexto é de grande importância para que seja possível uma melhor compreensão do conteúdo do livro de Ezequiel e para a realização de pesquisas em assuntos específicos no mesmo. O contexto deve ser observado com cuidado para que aconteça uma boa interpretação. Várias são as observações históricas, sociais, políticas, religiosas e econômicas que devem ser feitas em relação ao contexto. As mesmas acontecerão na sequência.

1.3.1.1 Aspectos da história política

É importante avaliar o contexto político do livro de Ezequiel desde o período que começa com a divisão do reino de Salomão. Não há dúvidas de que a política de Salomão, que sobrecarregou o povo, foi um ponto forte que fez estourar profundas mágoas e levou à divisão do seu reino. Também deve ser levado em conta que a falta de “tato e sabedoria” de Roboão contribuiu para que a separação em dois reinos se tornasse inevitável. Talvez se Roboão tivesse aberto mão de suas convicções, o estado seria salvo. Mas ele não considerou os sentimentos de seus súditos. Devemos considerar, também, a vontade de alguns profetas de voltar ao estilo de liderança antiga (tradição anfitriônica), por não aceitarem a sucessão dinástica de Davi no governo do povo. Um exemplo disso seria Aías, que, em nome do Senhor, indicou Jeroboão como rei para Israel⁹⁴ (1Rs 11.29-39).⁹⁵ A partir deste momento, os dois reinos ora estavam se ajudando e fazendo alianças, ora

⁹⁴ Aqui nos referimos a Israel como sendo parte das tribos.

⁹⁵ BRIGHT, John. *História de Israel*. Tradução de Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 303-305.

encontravam-se guerreando entre si. Este fato marcou a política dos dois reinos, visto que os tornou fracos. Bright afirma que “qualquer que tenha sido o fator que desencadeou, as consequências do cisma foram desastrosas. O império arruinou-se quase da noite para o dia”.⁹⁶ Assim, a divisão enfraqueceu estes dois reinos, visto que no caso de Judá houve perdas, possivelmente de Amon e Moabe, bem como a ocupação do território pelos filisteus.⁹⁷

É importante considerar e avaliar, diante de toda essa crise, o recado dos profetas. Principalmente no século VIII, alguns profetas submeteram os dois reinos a uma crítica da situação social em conjunto com as cúlticas e políticas. Foram homens como Oseias, Amós e Miqueias, que não recuaram diante do dever de proclamar, em nome do Senhor, os desastres que ameaçavam destruir a instituição monárquica israelita. Esse período de oposição dos profetas coincidiu com o período das crises mais profundas que Israel já havia vivido. Por sinal, esta crise aconteceu devido a um processo de deteriorização social, que havia provocado o desabamento da sociedade interna israelita. No reino do norte, no período da liderança de Jeroboão II, o caos e a ruína política iniciaram com as invasões da Assíria. No reino do sul, impôs-se uma ocupação assíria que se prolongou por vários anos.⁹⁸

Os acontecimentos, nos dois reinos, não se deram de forma totalmente separada, mas estavam interligados de várias maneiras, apesar de cada reino ter seguido seu caminho de forma autônoma. Uma das dificuldades entre os dois reinos foi a divisão territorial entre Judá e Israel, mais especificamente na parte norte de Jerusalém. Não há dúvida de que Judá tinha interesse especial em alargar fronteiras, devido à parte norte da cidade de Jerusalém estar muito próxima da divisa com o reino de Israel, o que representava constante perigo. Este era o local por onde Jerusalém poderia ser invadida e seus inimigos serem vitoriosos. O reino de Judá (com Asa) resolveu esta questão por meio de estratégias políticas, ou seja, conseguiu, com habilidade, fazer com que os arameus de Damasco rompessem seu pacto com Israel (reino do norte) “de invadir o extremo norte do país”⁹⁹ de Judá. Asa foi o responsável, ou aquele que conseguiu induzir Ben-Hadade a romper o pacto e

⁹⁶ BRIGHT, 1978, p. 305-307.

⁹⁷ BRIGHT, 1978, p. 305-307.

⁹⁸ ALBERTZ, Rainer. *Historia de la religión de Israel em tiempos del Antiguo Testamento: de los comienzos el final de la monarquía*. Tradução de Dionisio Minués. Madrid: Trotta, 1999. p. 297-298.

⁹⁹ DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos: dos primórdios até a formação do estado*. 3. ed. Tradução de Cláudio Molz e Hans Trein. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2004. v. 2, p. 290.

fazer com que o mesmo se tornasse um perigo para Baasa, rei de Israel. Durante o reinado de Asa, bem como de seus sucessores, transcorreu um período de paz entre os estados, provavelmente por proposição de Israel (dinastia de Onri), que detinha o domínio.¹⁰⁰

Com o passar dos anos, o perigo dos reinos se tornarem vassallos de nações estrangeiras, como Egito, Assíria e Babilônia, estava presente. Os dois estados apresentavam diferenças internas marcantes, como, por exemplo, o fato de Judá ter uma população mais homogênea e ter mais vantagens materiais. Além disso, em Judá a situação política interna foi desenvolvida de uma forma mais tranquila do que no reino do norte, por não haver dificuldades em aceitar a sucessão dinástica, o que trazia estabilidade interna.¹⁰¹

A situação política interna e externa de Judá sob os reinados de Josafá (870-848), Jeorão (848-841) e Acazias (841) é pouco conhecida. Registros mostram que, com Josafá, Edom era um país submisso (1Rs 22.48) e, sob a liderança de Jeorão, houve afastamento definitivo dos edomitas, os quais restabeleceram sua monarquia (2Rs 8.20-22). Com Acazias destaca-se o acontecimento registrado em 2Rs 8.28, quando ele auxilia Jorão, do reino de Israel. Jorão é ferido e foge para Jezreel. Quando Acazias faz uma visita a Jorão, inicia-se uma revolta contra Jeú, oficial do exército popular israelita. Neste episódio, tanto Jorão como Acazias são mortos e, assim, o trono davídico fica vago. Neste período deveria iniciar um processo de sucessão dinástica; entretanto, quando Atalia, a rainha-mãe, ficou sabendo da notícia, tomou a liderança nas próprias mãos. Ela tentou matar todos os possíveis sucessores do trono. Entretanto, Joás (835-796), filho de Acazias, foi salvo e escondido por Jeoseba, até o tempo em que pôde assumir o trono e ser proclamado rei. Sobre Joás não se sabe muito, mas é possível supor que talvez o sacerdote Joiada tenha sido seu tutor.

Depois de Joás governar por 40 anos e ser morto por serviçais (2Rs 12.21ss), Amazias (796-781), seu filho, assumiu a liderança, eliminando os assassinos de seu pai (2Rs 14.5ss). Com Amazias, o relacionamento do reino de Judá com o reino do norte foi conturbado, acontecendo, inclusive, lutas militares nas quais os judaítas

¹⁰⁰ DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos: dos primórdios até a formação do estado*. 3. ed. Tradução de Cláudio Molz e Hans Trein. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2004. v. 2, p. 288-290.

¹⁰¹ BRIGHT, 1978, p. 312.

foram derrotados e Amazias preso, podendo, contudo, retornar a Jerusalém (2Rs 14.8-14). Azarias era seu filho e foi seu sucessor (2Rs 14.19-21). Azarias também chamado de Uzias, era contemporâneo de Jeroboão II (793-743) do reino do norte e durante seu reinado houve um período de tranquilidade e prosperidade, tanto para o reino do Sul como para o do Norte. O sucessor de Azarias, Jotão (740-736), teve que ser isolado devido a uma doença de pele (2Rs 15.5).¹⁰²

Entre outros líderes políticos importantes que governaram Jerusalém, há Manassés e Amom. Manassés estava governando Jerusalém na primeira metade do século VII (696-642) e Amom o sucedeu (641-640). O governo de Manassés coincidiu com o auge da dominação assíria. Sua política externa foi fiel a Assur. Ele começou a reinar com 12 anos, como corregente, e esteve no comando por 55 anos. Foi um rei que trouxe terror, pois derramou muito sangue inocente no seu governo (2Rs 21.16). Foi considerado um dos piores reis de Judá por praticar feitiçaria, fazer ídolos para serem colocados no templo e oferecer alguns de seus filhos ao deus Moloque. Foi levado cativo pelo rei da Assíria e, conforme o texto de 2Cr 33, ali ele se arrependeu e voltou ao Senhor. Após ter sido liberto, reassumiu o trono de Judá e promoveu uma reforma religiosa – que não foi suficiente para reparar o estrago que já havia feito. Após a sua morte, Amom (641-640), seu filho, queria continuar a fazer o que o pai fazia no início de seu governo; assim, levou a nação novamente à idolatria (2Rs 21.19-26), mas não foi bem sucedido, pois governou apenas dois anos (641-640) e foi assassinado por seus servos.

No período de 640/639, com o assassinato de Amom, aconteceu uma desestabilização do regime e o povo da terra, conforme 2Rs 21.24, ou a aristocracia rural, impôs como governante um menino de oito anos, Josias (640-609), porque queria o destino do estado em suas mãos. Em 622, mais ou menos no 18º ano do reinado de Josias, conforme 2Rs 22-23, aconteceu uma reforma. Esta implantou maior justiça social, afastou resquícios da idolatria; concentrou o povo em Jerusalém, transformou o templo da capital em santuário exclusivo, desativando aqueles que estavam nas cidades menores e concentrou os habitantes em torno dos interesses de Jerusalém. A reforma josiânica sucumbiu diante dos egípcios em 609, quando Josias interpôs-se ao avanço egípcio, numa batalha junto a Megido e morreu. Depois que Josias morreu, o povo da terra definiu Jeocaz como rei, em 609.

¹⁰² DONNER, 2004, p. 296-298.

Jeocaz permaneceu no poder durante três meses e depois foi deportado para o Egito, onde morreu (Jr 22.10-12).¹⁰³

Em 608, após Jeocaz ser deportado para o Egito, Joaquim (608-597) foi imposto como soberano pelos egípcios (2Rs 23.31 – 24.17). Chamava-se Eliaquim, mas os egípcios mudaram seu nome para evidenciar a submissão deste líder a eles. Ele teve que pagar tributos aos egípcios para manter-se no trono. Por isso, cobrou impostos do povo da terra ou da aristocracia rural, e por isso estes o consideravam como adversário. Os egípcios não puderam estabilizar o poder de Joaquim na Palestina, por causa do avanço dos babilônios. Joaquim se submeteu à Babilônia, mas se declarou independente, depois de pressionado pelo próprio povo da terra.¹⁰⁴

Em 605 a.C., sob o comando de Nabucodonosor, filho de Nabopolassar, os babilônios lançaram-se contra as forças egípcias e as derrotaram. Mesmo num primeiro momento não podendo prosseguir, devido à morte de Nabopolassar, quando Nabucodonosor assumiu no lugar do seu pai, ele e os babilônios deram continuidade ao avanço que havia começado, e no ano de 604 já estavam na planície da Palestina. Esta foi a primeira intervenção babilônica na região de Judá, quando então o rei Joaquim entregou a Nabucodonosor os tesouros do templo, e algumas pessoas para serem levadas para a Babilônia. Em 598 a.C., novamente Nabucodonosor lançou seu exército contra Jerusalém. É evidente que Joaquim havia deixado de pagar tributos, por isso foi surpreendido pelo exército babilônico. Jerusalém rendeu-se aos babilônios em 597 a.C., entretanto, tendo em vista que Joaquim morrera em 598 a.C., quem se entregou, na realidade, foi seu filho Jeoaquim.

Jeoquim assumiu no lugar de Joaquim e deu continuidade à política antibabilônica de seu pai. Ele manteve-se no poder por apenas três meses, e no ano de 597 se entregou aos babilônios, que mantinham cerco sobre Jerusalém (2Rs 24.10-17). Esta foi a segunda intervenção dos babilônios, os quais deportaram para a Babilônia Jeoaquim, juntamente com outros membros da família real, e mais tesouros do templo foram confiscados. Assim Zedequias (597-587), tio de Jeoaquim, foi nomeado rei títere em Judá. Ele foi colocado no poder pelos babilônios. Seu

¹⁰³ SCHWANTES, Milton. *Sofrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* São Paulo: Paulinas, 1987. p. 22-24.

¹⁰⁴ SCHWANTES, 1987, p. 26-27.

nome era Matanias e foi mudado para Zedequias (2Rs 24.17; 25.21). Em Jerusalém, ele foi o último rei davídico. Os exilados na Babilônia, que não reconheceram sua soberania, continuaram a considerar Jeoaquim como rei legítimo (Ez 1.2; 2Rs 25.27-30) e verdadeiro herdeiro do trono davídico. Após uma atuação política frágil e insegura, Zedequias perdeu a liderança do governo de Judá e, então, Jerusalém foi destruída, em 586 a.C.¹⁰⁵ Assim, o povo que ainda estava em Jerusalém foi levado cativo para a Babilônia. Por ordem de Nabucodonosor, os muros foram derrubados, as casas queimadas e o templo destruído. A investida dos babilônios, em 586, visava a desurbanização de Judá.¹⁰⁶

Com o acontecimento do exílio, o povo de Israel¹⁰⁷ compreendia ao menos três grupos distintos (os que ficaram em Jerusalém, os que foram para a Babilônia e os que foram para outras regiões), devido à separação territorial. Todos eles estavam expostos a desenvolvimentos históricos distintos, pois cada um tinha seus próprios interesses e até mesmo divergências. A única coisa que os mantinha unidos era a origem étnica e uma mesma religião. O desaparecimento de um poder centralizado trouxe mudanças nas estruturas. Na época que Israel estava no exílio reviveram os “restos da antiga organização tribal” como a importância dos anciãos, que junto com os sacerdotes exerciam função de direção política, ainda que fosse com algumas restrições. Também é fato que o desaparecimento da unidade nacional fez com que as famílias judias, tanto as que foram para o exílio como as que continuaram em sua pátria, vivessem em contínuo contato com pessoas de várias nacionalidades. Assim, as oscilações que caracterizaram principalmente a história da religião israelita, na época do exílio, tiveram muito a ver com a nova realidade de desenvolvimento histórico e social que o povo vivia.¹⁰⁸

O cativeiro imposto pela Babilônia levou o povo de Judá à diáspora.¹⁰⁹ Depois que Nabucodonosor levou alguns para a Babilônia, a vida dos que ficaram em Judá

¹⁰⁵ SCHULTZ, Samuel J. *A história de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001. p. 215-224.

¹⁰⁶ SCHWANTES, 1978, p. 27-28.

¹⁰⁷ Quando utilizamos “Israel” para o povo hebreu fazemos referência ao grupo já organizado como nação, em torno da legislação recebida através de Moisés.

¹⁰⁸ ALBERTZ, 1999, p. 470-471.

¹⁰⁹ Diáspora: “Este termo é usado pelos historiadores para referir-se às colônias judaicas (forçadas ou não), que eles estabeleceram em outras partes do mundo, fora da Palestina. O termo inclui os movimentos voluntários de emigração de judeus para outras terras, mas também se refere às colônias judaicas que resultaram de guerras, exílios e aprisionamentos. Os descendentes dos exilados e deportados também vieram a fazer parte da diáspora”. (CHAMPLIN, R. N. *Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia*. v. 2, p. 141).

não deve ter sido fácil, pois os principais líderes e os especialistas nas diversas áreas da vida social, política e religiosa foram levados para a Babilônia. Para fugir disso, muitos foram para o Egito. Lá eles deram continuidade às suas vidas em colônias onde moravam. Provavelmente, vários outros grupos procuraram outros lugares para se refugiarem. Muitos foram para Moab, Edom e Amom e só voltaram quando a situação melhorou (Jr 40.11-12). Entretanto, outros devem ter permanecido no país, mesmo que este tivesse sido assolado pela invasão babilônica.

Não se sabe muito sobre como na realidade ficou a situação da Palestina durante o exílio. Entretanto, não restam dúvidas de que as guerras tornaram a vida dos que ali ficaram muito difícil, pois, além dos líderes terem sido levados para Babilônia, o povo passava por uma situação econômica não muito boa, por causa das opressões. O livro de Lamentações de Jeremias deixa evidências, em alguns textos como 5.4ss, da miséria que atingiu Judá. Na questão religiosa é bem provável que este foi um período para considerações e correções espirituais.¹¹⁰ Assim, o povo que estava na Babilônia era a parte pensante de Judá, ou seja, a nata política e intelectual. Deve-se considerar também que, embora eles fossem um número mais reduzido, seriam os responsáveis pelo futuro de Israel, pois dariam um novo direcionamento tanto na questão religiosa como na restauração da comunidade. Eles tinham essas condições, pois, ainda que estivessem sob domínio da Babilônia, não receberam tratamento muito severo. Chegaram, inclusive a viver em colônias (Ez 3.15).¹¹¹ Muitos destes certamente, foram bem sucedidos no que diz respeito à estabilidade financeira.

Com a ascensão do império persa, mais especificamente com Ciro em 539 a.C., iniciou-se uma nova era para o povo de Israel (no cativeiro) e a situação até melhorou. Os persas adotaram novas formas de tratamento, inclusive permitindo que os povos subjugados fossem dispensados ou liberados para retornarem a suas terras de origem. A política dos persas, de maneira diferente de outros impérios, não fazia uso da violência para com os povos subjugados, ao contrário, eles eram tolerantes. Entretanto, esta tolerância não passava de uma forma política de governar, visando um domínio mais duradouro, pois, mesmo dando a liberação para

¹¹⁰ DONNER, 2004, p. 439-442.

¹¹¹ BRIGHT, 1978, p. 466-467.

os povos retornarem a suas pátrias, os assuntos referentes à política e ao sistema de tributos continuavam sob seu comando. Assim, as atitudes independentes, por parte dos povos subjulgados, não eram aceitas.¹¹² A atitude de Ciro fez com que os povos subjulgados lhe rendessem gratidão. Na realidade, Ciro foi um líder estrategista que teve visão, pois, ao mesmo tempo em que permitiu a autonomia cultural dos povos conquistados, manteve firme controle do governo.

1.3.1.2 Aspectos da história social e econômica

Nos séculos VII e VI, antes da ida ao cativeiro, a situação social e econômica em Judá não era diferente da do reino de Israel (já findado), ou seja, a divisão fez o estado de Judá tornar-se fraco, e, como consequência, tributário de outras nações. Vários países atacaram Judá, em períodos diferentes.

Nas questões social e econômica, os profetas Amós e Miqueias fizeram acusações mais direcionadas à classe de dirigentes. O que mais eles reprovaram foi a larga expansão econômica dos aristocratas, que juntavam muitos campos até tornarem-se os únicos proprietários do país. Isso acontecia através da expulsão de camponeses e suas famílias de suas posições hereditárias (Am 8.4; Mq 2.9). Para estes profetas, o sistema de arrecadação de tributos e empréstimos era essencialmente roubo e pilhagem (Is 3.14; Mq 2.2; 3.2; Ez 22.29). A administração e até mesmo a autoridade jurídica de Jerusalém não passavam de mero instrumento de opressão.¹¹³ Para alguns profetas, como Miqueias e Isaías, o destino da nação dependia quase que exclusivamente da preocupação que a mesma tivesse com a justiça social, pois um povo com a equidade social deteriorada não tinha mais perspectivas de futuro, a menos que assumisse sua culpa e reconhecesse que precisava mudar de conduta.¹¹⁴ Para compreender a situação, ainda é possível avaliar a denúncia que estes profetas fizeram sobre as classes de sacerdotes e dos próprios profetas do templo, de que estas aceitavam subornos (Mq 3.5-11), sem contar que ainda havia abusos no uso do vinho (Os 4.11-12) e desordens sexuais (Os 4.13) pelos participantes da celebração litúrgica. Tudo isso mostra a miséria em que se encontrava o país.¹¹⁵

¹¹² DONNER, 2004, p. 443-446.

¹¹³ ALBERTZ, 1999, p. 309-310.

¹¹⁴ ALBERTZ, 1999, p. 313.

¹¹⁵ ALBERTZ, 1999, p. 321-322.

Bright comenta que a situação em Judá não era a ideal. Economicamente, a nação estava arrasada. Os tributos pagos para outras nações eram muito elevados e fizeram, até mesmo, com que os tesouros do templo fossem utilizados para satisfazer as nações opositoras. Isso também sobrecarregou os súditos do reino. Ainda havia a decadência na área moral, além da social e econômica.¹¹⁶

Apesar de toda esta situação, Bright ainda acredita que Judá (Reino Sul) estava melhor que o reino do Israel (Norte), pois em Judá a decadência não havia sido como no reino do norte, tanto em questões religiosas como sociais. É possível que a economia em Judá ainda tivesse solidez, apesar das extorsões existentes. Em Judá, era possível encontrar até mesmo certa semelhança econômica sem haver extremos de riqueza ou pobreza. Contudo, isso não significa que não existisse a concentração de riquezas nas mãos de alguns, mas que esta concentração não era tão extremada como no reino do norte. Entretanto, por meio dos profetas Isaías e Miqueias, é possível verificar as diferenças existentes, bem como o sofrimento dos pobres com a injustiça social, corrupção e opressão dos ricos (Is 3.13-15; Mq 2.1ss; 3).¹¹⁷

A economia de Judá ficou arruinada principalmente no final do reino. Foi neste período que a população ficou energeticamente diminuída. Além disso, devemos lembrar que as deportações arruinaram completamente o país, pois as cidades foram destruídas, a economia arrasada e os cidadãos mais importantes foram mortos ou deportados. Em Jerusalém ficaram apenas os que não tinham condições e habilidades para ajudar no desenvolvimento da cidade.¹¹⁸ O povo que restou em Judá passou a levar uma vida penosa, juntamente com alguns refugiados que voltaram para a cidade (Jr 40.11-12). O estado destes era precário (Lm 5.1-18). O incidente da deportação fez com que eles não mais tivessem esperança de restauração.¹¹⁹ Donner complementa a ideia, dizendo que, já no tempo de Zedequias, Judá “não medrava, mas vegetava miseravelmente na condição de opressiva vassalagem”.¹²⁰ O país sofreu uma saída que nesta época, de Zedequias, já representava risco de vida. No período em que a guerra já havia assolado o país, a vida dos que ali permaneceram tornou-se mais dura do que antes, pois a

¹¹⁶ BRIGHT, 1978, p. 371.

¹¹⁷ BRIGHT, 1978, p. 371-372.

¹¹⁸ BRIGHT, 1978, p. 446.

¹¹⁹ BRIGHT, 1978, p. 465.

¹²⁰ DONNER, 2004, p. 427.

população passou a encontrar-se em dificuldades econômicas.¹²¹

Não há dúvidas de que nas áreas social e econômica Judá teve fases fortes e fracas. As fracas aconteceram de maneira especial quando o país era obrigado a pagar tributos, como no período em que Roboão esteve no governo e era tributário do Egito. O pagamento de tributos enfraqueceu o reino. Ainda é possível afirmar que Judá teve seus momentos econômicos fortes, como no período do reinado de Uzias (791-740); neste aconteceu expansão econômica, devido à forma administrativa adotada por ele.

Na opinião de alguns autores, como Albertz, com aqueles que estavam no exílio da Babilônia houve até mesmo uma “perda de identidade”, pois, além de terem perdido sua pátria, perderam também todos os seus bens materiais, bem como sua influência e posição social. Eles tinham que viver a difícil separação dos seus irmãos (Ez 11.15; 33.24). Por fim, os exilados tiveram mesmo que seguir o conselho de Jeremias (Jr 29), integrando-se à sociedade babilônica, ainda que sem renunciar à sua religião.¹²² Na realidade, isso realmente aconteceu, pois, com o passar do tempo, eles se integraram e fizeram uso dos recursos econômicos da época e região, normalmente. Muitos exerceram atividade profissional na agricultura, no pastoreio em postos políticos, etc. Entretanto, a opinião de Albertz sobre a “perda de identidade” deixa a desejar, pois tudo isso que o povo passou ainda não caracteriza tal situação, visto que eles continuaram a viver e desenvolveram-se em várias áreas, até mesmo na política como é o caso mais a frente de pessoas como Daniel e Neemias. O que fica claro é que suas carências eram mais religiosas do que materiais. Portanto, o povo que estava no exílio tinha condições sociais, intelectuais e econômicas boas e aceitáveis. Os babilônios não eram tão cruéis como os assírios (que puniam os povos conquistados), apenas tomavam medidas para prevenir revoluções. O povo exilado teve, sim, oportunidade de empreendimentos mercantis, a ponto de, quando tiveram a liberdade de retornar à terra natal, muitos preferirem permanecer na Babilônia.

Os judeus que estavam na Babilônia não receberam tratamento severo, ainda que não possa ser dito que eles não tiveram dificuldades ou que não tenham sofrido humilhações. Eles estavam numa situação na qual não eram totalmente livres,

¹²¹ BRIGHT, 1978, p. 440.

¹²² ALBERTZ, 1999, p. 467-469.

porém também não eram totalmente prisioneiros, pois puderam construir casas e dedicar-se à agricultura (Jr 29.5), ou seja, ganhar o seu próprio sustento de maneira aceitável. Parece até que tinham a liberdade de fazer reuniões e continuar com uma vida comunitária (Ez 8.1; 14.1; 33.30). Não existem evidências de que os exilados receberam algum tipo de tratamento rigoroso, a não ser o de estarem no exílio. É possível que ali eles tivessem algumas oportunidades que não teriam na Palestina, até mesmo de enriquecerem com o comércio.

A situação do povo, antes do cativeiro, sem dúvida era de muito sofrimento devido às atitudes dos líderes governamentais e religiosos. Entretanto, os exilados na Babilônia estavam em boas mãos. Eles tinham condições e possibilidades de conviver com outras pessoas e as influenciarem, mesmo estando em condições diferentes daquelas encontradas no novo país em que residiam. É evidente que, quando saiu o decreto de Ciro, muitos preferiram continuar ali pelo fato de o povo ter determinadas liberdades, bem como condições de progredir em seus negócios.

O aspecto social e econômico no período de Ciro parece que não interferiu negativamente na vida dos exilados. Ao contrário, contribuiu para que eles pudessem progredir ainda mais, pois aqueles que não estavam satisfeitos puderam retornar às suas terras. Aqueles que retornaram puderam, inclusive, levar junto os tesouros que haviam sido roubados do templo, quando da invasão por Nabucodonosor.

1.3.1.3 Aspectos da história religiosa

A instauração da monarquia coincidiu com a consolidação do culto da comunidade israelita. Junto com os santuários locais e regionais surgiu a grandiosa estrutura do templo, construída pelo rei Salomão. Esta novidade transformou os aspectos fundamentais do culto comunitário, como sua organização e sua celebração. Além do templo, é preciso lembrar que também foi muito importante a construção de santuários nacionais, como o de Betel (Am 7.13). O texto de Amós mostra que o rei possuía ali uma capela privada, a qual também pretendia ser o santuário central do reino, onde os súditos tinham a oportunidade de render culto ao Deus da nação. A centralização do poder político provocou a centralização do culto comunitário de Israel, que mais tarde desembocou na exigência de extinção de todos os lugares de cultos locais, exceto em Jerusalém. Também proporcionou uma mistura entre o poder político e o culto, que transformou a celebração da liturgia

comunitária, no santuário central, em um simples assunto do Estado. Como consequência disso, o Estado teve que organizar um rigoroso sistema de cobrança de impostos.¹²³

Por ter sido ação da monarquia a construção do santuário do reino, na cidade de Jerusalém, não é estranho o fato de que ali aconteceu uma ligação mais estreita entre o culto e o trono. Foi de Davi a ideia de transportar para Jerusalém a arca de Deus, para então transformar este local em um centro de culto de todo o reino, sendo também dele a ideia de transformar este santuário de Jerusalém no templo de Salomão. Desta forma, tudo passou a ser propriedade do rei, inclusive os sacerdotes (2Sm 8.17-18). O poder do rei era tanto que, segundo a ideia da monarquia, o próprio rei tinha condições de desempenhar funções sacerdotais. Isto era tão sério que os sucessores de Davi incluíam na liturgia orações pelo rei (Sl 20.72). Assim, o culto também era importante para legitimar ou reconhecer o poder do rei e ainda ajudava a manter a unidade no reino.¹²⁴

Devemos considerar que o império estendeu seus domínios na região dos jebuseus entre a população não israelita e, por isso, não é anormal que o culto oficial de Israel também tivesse como objetivo criar um vínculo com a população (jebuseus). Davi foi estratégico, pois colocou Abiatar como sacerdote, no santuário do reino (2Sm 8.17; 20.25). Ele era descendente da família de Eli, e assim estabeleceu um vínculo entre o novo culto e as antigas tradições das doze tribos. Entretanto, ele também colocou Sadoc como sacerdote. Sadoc era um antigo sacerdote dos jebuseus, assim Davi deu validade às antigas tradições pré-israelitas de Jerusalém, tentando estabelecer paz com a religião mais primitiva do Senhor.¹²⁵

Com Salomão, a política religiosa de Davi chegou ao fim. Ele colocou na mão dos zadoquitas (1Rs 4.2) o monopólio sacerdotal de Jerusalém. Também não pensou em unir, em caráter institucional, o culto oficial com as tradições da época pré-monárquica de lavé. A função do templo era de simbolizar o vínculo existente entre Deus e um lugar concreto. No templo de Jerusalém, lavé era um Deus entronizado em Sião. Assim, a Teologia que se desenvolveu em Jerusalém

¹²³ ALBERTZ, 1999, p. 231-232.

¹²⁴ ALBERTZ, 1999, p. 233.

¹²⁵ ALBERTZ, 1999, p. 234-235.

expressava a presença de lavé em Sião.¹²⁶

Bright fala desta mistura que aconteceu afirmando que, das agressões físicas que aconteciam no reino, as tendências sincretistas ameaçavam os fundamentos da religião. No final da história de Judá alguns profetas, como Isaías e Miqueias, referiam-se a estas situações que emergiam. Com a instalação destas tendências sincretistas, a base original da sociedade israelita (aliança do Sinai) estava sendo esquecida por muitas pessoas em Judá, de quem o Senhor havia se tornado o protetor nacional (Is 1.10-20). Assim, uma “paganização interna” era inevitável, ainda que externamente o Javismo se mantivesse e continuasse sendo norma.¹²⁷ O povo acreditava que o Senhor iria abençoá-lo independentemente da conduta que tivessem. Entretanto, isso estava errado, e, devido à desobediência, o povo foi conquistado e levado cativo para a Babilônia. Jeremias havia deixado claro que a invasão seria resultado da desobediência (Jr 7.1-21). Porém, muitos firmando-se nas promessas feitas a Davi, esperavam que o Senhor interviesse e os protegesse.¹²⁸

A grande crise aconteceu no fim do reino de Judá; entretanto, os problemas já haviam surgido bem antes. Há indícios de que o povo já não confiava totalmente no Senhor e por isso recorreu a outros deuses (Jr 7.17-19; 44.15-18). Foi toda esta situação que exigiu uma atuação do Senhor, mostrando sua soberania e justiça. Tanto Jeremias como Ezequiel anunciaram o julgamento do Senhor. Ambos condenaram a idolatria e insistiram que ela atrairia a ira divina.¹²⁹ Ezequiel condenou Israel da mesma maneira que Jeremias; a diferença estava apenas na maneira de expressar-se e no fato dele afirmar que Israel desde o começo foi um povo corrompido (Ez 20.1-31; 23), ou seja, mesmo no período em que estiveram no deserto. No mais, Ezequiel também condenou a idolatria que persistiu no meio do povo.

Estes profetas, Jeremias e Ezequiel, tentaram salvar Israel anunciando que a nação seria julgada. Eles explicaram o que aconteceria e foi isso que levou alguns israelitas a voltarem-se para si mesmos e analisarem as suas próprias atitudes e facilitou o início de uma comunidade nova, que estava baseada na decisão particular. Entretanto, isso não significava a proclamação de uma religião individual

¹²⁶ ALBERTZ, 1999, p. 235-241.

¹²⁷ BRIGHT, 1978, p. 387-388.

¹²⁸ BRIGHT, 1978, p. 448.

¹²⁹ BRIGHT, 1978, p. 449-454.

contra uma comunitária, mas somente uma nova comunidade baseada na decisão particular. Assim, cada nova geração teve a oportunidade de ser leal à vontade do Senhor. Ambos os profetas enfatizavam que o Senhor aceitaria o povo se este o procurasse de todo coração (Jr 29.11-14; Ez 11.16). Jeremias e Ezequiel apresentavam uma esperança no futuro, no qual o Senhor, por meio de um novo ato de redenção, chamaria seu povo, como foi no período do Egito, perdoaria seus pecados e faria uma nova aliança com eles, na qual a lei seria escrita em seus corações e não mais em tábuas. Ezequiel trouxe palavras de consolo e de esperança ao povo exilado, falando que o Senhor os purificaria e então os levaria para a pátria (Ez 20.33-38), dando-lhes um novo coração e espírito para o servirem (Ez 37.1-14).¹³⁰

Os que foram para o exílio, apesar de terem sido advertidos por Jeremias (Jr 19.8) ainda acreditavam que Deus não permitiria a destruição do templo. Daniel ora (Dn 9.16) e na sua oração admite que o seu povo era motivo de zombaria entre várias nações. Este sofrimento era pior do que qualquer dificuldade física que pudessem enfrentar. Além disso, a saudade da terra natal era um sentimento que estava presente no coração dos exilados.¹³¹

Donner acrescenta à ideia dos autores acima citados (Bright, Schultz), a lembrança de que, na realidade, não se sabe como foi organizada a prática religiosa no cativeiro, pois não existem informações sobre a vida cultural ali no exílio. Entretanto, mesmo sem haver evidências, é provável que foi ali que surgiu o que mais tarde se conhece por sinagoga. Também não se sabe o que aconteceu com os cantores, sacerdotes, levitas e outros servidores do templo. Sabe-se que se tornou prática importante, ainda que já exercida em Judá, a guarda do sábado (Ez 20.12; 23.38) e do ritual da circuncisão. Desta maneira, o cumprimento de práticas encontradas na Lei de Moisés aumentou.¹³²

Foi no período do exílio (tanto para os que foram para a Babilônia como para aqueles que ficaram em Judá) que houve a restauração do jlavismo que estava decadente. Para os que ficaram em Canaã, isso foi possível porque as famílias permaneceram intactas nas comunidades, como também aconteceu com os

¹³⁰ BRIGHT, 1978, p. 457-458.

¹³¹ SCHULTZ, 2001, p. 237-239.

¹³² DONNER, 2004, p. 437-438.

exilados na Babilônia. Para estas famílias da Palestina, ter sobrevivido ao acontecimento de 587 a.C. significou que sua relação com Deus, no fundo, não foi afetada com a catástrofe, mesmo que tivessem sofrido a perda de muitos familiares. A ação benéfica do Senhor ainda existia, mesmo depois da catástrofe, e cada indivíduo ainda podia experimentar Sua presença no ritmo da vida diária da família.¹³³

Toda esta situação pela qual o povo passou, tanto os que estavam em Judá como aqueles que estavam na Babilônia, foi própria para testar as ideias dos judeus acerca de Deus pois, antes do cativeiro, a presença de Deus era restrita à Canaã. De maneira especial, os que estavam no exílio não somente estavam sem um rei e sem país, mas também não tinham condições de cumprir os ritos religiosos ordenados por Moisés. Sem o templo, todo o sistema ritual que eles possuíam e que estava relacionado ao templo, ficou sem funcionar. Na Babilônia, por exemplo, um dos locais de encontro religioso era a casa de Ezequiel, onde os anciãos se reuniam. Assim, os exilados aprenderam que o seu Deus podia ser adorado em vários locais e também por outros povos. Agora, eles aprenderam que o Senhor poderia ser cultuado em uma terra estranha.¹³⁴ Isto foi uma nova realidade espiritual, que se revelou aos adoradores; ou seja, Ele não estava limitado a uma cidade ou a um templo, de forma que ninguém poderia limitar Sua esfera de ação.¹³⁵

A deportação pode ter trazido tensões ou incertezas na religião do povo, pois muitos criam que o templo era a morada do Senhor, e a deportação representou ou deu a ideia, para alguns, de que o Senhor era mais fraco que os deuses da Babilônia, como Marduk. Isto pode ter levado muitos exilados a adorar as divindades dos conquistadores. Entretanto, foi também devido a esta situação que a religião de Israel mostrou sua verdadeira força e atraiu muitas pessoas de outros povos para o seu meio.¹³⁶

A vida dos exilados estava organizada em grupos familiares (Ed 2) e em grupos de profissão (Ed 8.17). Entre estes, havia os grupos dos levitas, sacerdotes e outros antigos empregados do templo. A direção cabia não somente aos sacerdotes

¹³³ ALBERTZ, 1999, p. 511-512.

¹³⁴ LASOR, William S. et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 388.

¹³⁵ ASURMENDI, Jesus. *O profetismo: das origens à época moderna*. Tradução de Estella de Almeida Sampaio. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 73.

¹³⁶ FOHRER, Georg. *História da religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 385-388.

e profetas, mas também aos anciãos, ainda que com suas limitações (Jr 29.1; Ez 8.1; 14.1; 20.1).¹³⁷

As experiências para os exilados, na área religiosa, foram diferentes também com relação à religião individual. Antes do exílio era costume que o indivíduo comunicasse sua experiência religiosa apenas com os mais chegados, ou seja, num âmbito familiar. Agora, no exílio, estas experiências passaram a ser integrantes das celebrações da comunidade, onde o indivíduo contava sua o que havia acontecido publicamente, com finalidade instrutiva para toda comunidade. Esta era uma maneira de superar as “desconfianças” e buscar novos pontos de contato com a experiência religiosa. Da mesma forma que o Senhor estava com cada indivíduo, agora Ele estava com seu povo nas dificuldades. E, da mesma maneira que entre cada indivíduo e o Senhor existia uma estreita relação de confiança, também agora o Senhor solicitava de seu povo uma atitude de familiaridade (Is 43.1; 44.21). Por muito tempo, a religião de Israel não havia experimentado a relação do Senhor como sendo um pai. O Senhor era Deus de Israel, libertador, senhor, mas não pai. Agora a situação era diferente: esta relação de confiança com Deus que o povo experimentava, nunca havia ocorrido antes.¹³⁸

Em relação ao povo que ficou em Judá durante o período do exílio, sabemos pouco. Devemos levar em consideração a possibilidade de que depois das tragédias, houve tranquilidade. Em meio a esta tranquilidade também deve ter acontecido um período de renovação. Neste período, entrou em cena, na região de Canaã, o profeta Isaías, com suas visões. Nelas, Isaías falou da queda da Babilônia. Assim, este foi um período de reflexão.¹³⁹ Aquela concepção religiosa que até o momento, antes do exílio, havia sido determinante para a vida da comunidade, agora passa a experimentar uma das suas mais difíceis crises.¹⁴⁰

Não se pode negar que a deportação causou uma crise na área religiosa, pois o povo já não tinha mais o templo, que representava de maneira tão forte e importante a presença do Senhor. Muitos devem ter se desiludido com o Senhor por acreditarem que ele havia se mostrado mais fraco que outras divindades. Entretanto, muitas pessoas foram atraídas para a religião do povo de Israel. O povo aprendeu

¹³⁷ ALBERTZ, 1999, p. 468-469.

¹³⁸ ALBERTZ, 1999, p. 513-516.

¹³⁹ DONNER, 2004, p. 441-442.

¹⁴⁰ ALBERTZ, 1999, p. 461.

que o Senhor podia ser adorado além de Jerusalém, no templo, pois não estava limitado às paredes do mesmo; ao contrário, era livre e soberano para estar e ser adorado em qualquer lugar.

1.3.2 Seu escrito

1.3.2.1 Autoria

É praticamente consenso que o livro, na forma atual, não seja obra de apenas um autor. Para Gass, pode ser que os autores dos capítulos 1-32 não sejam os mesmos que escreveram os capítulos 33-48. Assim, há grande probabilidade de que os redatores finais faziam parte de grupos de sacerdotes deportados que Ezequiel havia coordenado e que eles tenham reelaborado os capítulos 1-32 e adaptado o texto final, quando acrescentaram ainda os capítulos 40-48.¹⁴¹ Vários autores, como Bentzen, concordam que o livro não recebeu sua forma final pela escrita do profeta. Entretanto, alguns acreditam que sua forma final é proveniente de seus discípulos e não de um círculo de sacerdotes liderados por Ezequiel. Ainda há a possibilidade, conforme Hempel e Birkeland, citados por Bentzen, de que os discípulos fossem membros da família de Ezequiel.¹⁴²

Ainda que os acréscimos sejam aceitos como feitos pelos discípulos ou círculos de sacerdotes, pois seria, segundo Schökel, irracional pensar que todo livro seja obra de Ezequiel, há dificuldades destes serem delimitados. Por outro lado, parece tranquilo que Ezequiel foi quem escreveu grande quantidade da sua pregação.¹⁴³ É devido a essa dificuldade na diferenciação do material original e na redação posterior que há incertezas na pesquisa, desconfiança e ceticismo.¹⁴⁴ Fica evidente que a reelaboração posterior mexeu no conteúdo e na forma, e por isso, ao mesmo tempo em que temos passagens com estruturas claras, outras estão “sobrecarregadas”. Tudo isso faz com que seja difícil dizer qual parte cabe ao profeta e qual à reelaboração.¹⁴⁵

¹⁴¹ GASS, Ildo Bohn. *Uma introdução à Bíblia: exílio babilônico e dominação persa*. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2004. p. 48.

¹⁴² BENTZEN, A. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1968. p. 141-142.

¹⁴³ SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. *Profetas II: Grande Comentário Bíblico*. Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 697-698.

¹⁴⁴ SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2004. p. 236.

¹⁴⁵ SCHREINER, Josef. *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*. 2. ed. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Teológica, 2004. p. 282-283.

Bentzen concorda com os autores citados, dizendo que no geral a pesquisa moderna defende a legitimidade do livro, embora afirme que sua forma final é proveniente de seus discípulos.¹⁴⁶ Von Rad também não tem dúvida de que o livro, na disposição que se encontra, provém de um trabalho de redação confusa e, da mesma forma que outros autores, admite a existência de uma parte importante de profecias verdadeiras apoiada na forma “autobiográfica” dos textos do profeta.¹⁴⁷

As dúvidas em relação à unidade do livro demoraram a surgir entre os estudiosos historicocriticos. A partir do momento que surgem perguntas – como: “De que forma poderia um profeta que foi chamado para pregar julgamento sobre Jerusalém fazer isso estando distante do local? - é que irrompe a necessidade de examinar o livro em busca de um rastro da sua redação, ou do processo da mesma. Inicialmente, a inclinação acontecia no sentido de excluir aquelas partes do livro consideradas incoerentes. Diante de dúvidas, aconteceram algumas tentativas, sem sucesso, de reorganizar um Ezequiel que realmente merecesse crédito, a partir de uma parte abreviada do livro. Existe concordância de que as datas encontradas no livro, tais como: 24.1; 26.1; 29.1-17; 30.20 e outras, revelam a obra do profeta, pois marcam, através da escrita, algumas das suas palavras.¹⁴⁸ Estas datas, na pesquisa científica, se mostram verdadeiras. Isso demonstra que o próprio autor fez os registros como se fossem um tipo de “memorial”.¹⁴⁹

Quanto à dificuldade de se saber o local de atuação do profeta, Ezequiel, já no começo do livro, declara que foi chamado entre aqueles que foram deportados. Sendo assim, ele foi um profeta do exílio e teve a incumbência de falar aos deportados. Entretanto, existe, sim, a dificuldade de compreender por que ele fala muito mais para Jerusalém e Judá do que aos deportados e, realmente, é complicado chegar à compreensão do porquê ele foi enviado para a Babilônia se deveria falar aos de Jerusalém. Há uma tese de que, talvez, através de uma reelaboração tardia da mensagem, Ezequiel foi transformado em profeta do exílio. Esta foi uma tentativa de explicação, já que não havia aceitação à ideia de que o profeta era de uma época posterior ao exílio ou até mesmo de que o livro fosse uma

¹⁴⁶ BENTZEN, 1991, p. 141-142.

¹⁴⁷ RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Francisco Catão. São Paulo: ASTE, 1986. v. 2, p. 211-212

¹⁴⁸ GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 450-451.

¹⁴⁹ SCHREINER, 2004, p. 280.

obra do mesmo. Não existem razões para pensar que o livro foi formado em outro período que não o indicado no mesmo.¹⁵⁰

Ainda sobre a importância de Jerusalém nos seus escritos, há a possibilidade de que Ezequiel 1-39 apresente a fala de alguém ou de um profeta que viveu em Jerusalém antes da destruição da cidade, sendo que um redator reelaborou sua fala na Babilônia pelo ano de 573 a.C., pondo em evidência, nas passagens, as marcas do exílio. Surge ainda a ideia de que talvez o profeta desenvolvesse sua atividade na Palestina e na Babilônia, ou seja, que ele foi deportado em 597 a.C., no exílio recebeu sua vocação e depois retornou para Jerusalém. Somente depois da destruição da cidade é que voltou ao exílio, com o restante do povo. Entretanto, esta interpretação também traz incertezas e dificuldades, pois junto às visões tem-se a indicação do lugar, como em 1.1. Por isso, parecem mais evidentes os dados da “tradição”, ou seja, que Ezequiel atuou no exílio e aos exilados falou. A visita a Jerusalém aconteceu apenas em visão (8-11). Os textos de Ezequiel não demonstram que ele estivesse tentando falar aos de Jerusalém, mas que estava preocupado com as dificuldades dos exilados, que lhes são apresentadas pelos anciãos (14.1; 20.1). São os seus companheiros no exílio que estão sendo enganados pelos falsos profetas (12.21; 13.16-23), devido à idolatria do culto na Babilônia (14.1-11). Os exilados podem até mesmo vir a abandonar sua crença (20.33-44) e cometerem o erro e não compreenderem a justiça de lavé. O profeta falou de Jerusalém porque o futuro da mesma era também de interesse dos exilados. O povo cria que, enquanto o templo não fosse destruído, eles poderiam ter esperanças de um retorno, pois o mesmo (o templo) simbolizava que Deus ainda estava com seu povo. Ezequiel recebeu a mensagem de que o templo seria destruído e passou o recado, ainda que o povo não o quisesse ouvir.¹⁵¹

O outro lado da questão é que não é impossível imaginarmos que os babilônios tenham permitido que Ezequiel retornasse para Jerusalém, pois ele muito bem poderia estar sendo usado por eles. Os babilônios poderiam estar tirando proveito da mensagem do profeta para interesses particulares, já que ele pregava a submissão do povo hebreu aos babilônios. Entretanto, é preciso considerar que Ezequiel não teve o mesmo destino de seu companheiro Jeremias, que foi acusado

¹⁵⁰ SCHREINER, 2004, p. 276-277.

¹⁵¹ SCHREINER, 2004, p. 278-279.

de traidor pelos judeus. Pfeiffer acredita que Ezequiel esteve pregando em Jerusalém, caso contrário ele poderia ser considerado fracassado, pois a mensagem foi para que Ezequiel se dirigisse à casa de Israel, conforme 3.4.¹⁵² Na opinião deste autor, se Ezequiel não esteve trabalhando na Judeia, algumas passagens do livro se tornam fantasiosas, pois textos como 12.3 e 20.31 estariam mostrando que o profeta atuou em Jerusalém.¹⁵³ Mas devemos lembrar que os exilados eram, de certa forma, uma extensão do povo de Jerusalém, além de serem parte importante no processo do futuro do povo.

As evidências não são suficientes para se reconstruir, de forma plenamente segura, a história da escrita do livro de Ezequiel. Entretanto, o consenso da pesquisa histórico-crítica indica que o livro, na forma em que se encontra hoje, não seja de apenas um autor. Podemos perceber que houve certas partes do texto reelaboradas, mas a estrutura principal do livro pode ter sido feita pelo profeta. O fato de algumas coisas parecerem obscuras no livro pode ser devido à tal reelaboração. Quanto à possibilidade de um período de ministério em Jerusalém não é viável, mesmo porque não há provas de tal acontecimento.

1.3.2.2 Estrutura do livro

Não existem divergências, entre vários autores, quanto à estrutura do livro de Ezequiel. Muitos entram em concordância quanto ao seu esboço. Fica evidente que o livro possui um belo arranjo na sua composição.

O livro é sistemático e bem esboçado. Apresenta, na sua estrutura, uma primeira parte com oráculos dirigidos ao povo de Jerusalém; na segunda parte, oráculos contra países estrangeiros, e, na terceira parte, oráculos de salvação.¹⁵⁴ Gardner e Von Rad¹⁵⁵ também dividem a mensagem do livro em três partes, sendo que a primeira fala dos oráculos de juízo contra Judá (1-24); a segunda, contra nações estrangeiras (25-32); e a terceira é composta de mensagens de esperança e restauração (33-48).¹⁵⁶

O livro possui desenvolvimento de conteúdo muito claro. Entretanto, Gottwald,

¹⁵² BENTZEN, 1991, p. 142.

¹⁵³ BENTZEN, 1991, p. 142-143.

¹⁵⁴ SCHÖKEL; DIAZ, 1991, p. 697-698.

¹⁵⁵ RAD, 1986, p. 211.

¹⁵⁶ WEGNER, Paul D. *Ezequiel*. In: GARDNER, Paul. *Quem é quem na Bíblia Sagrada*. São Paulo: Vida, 2000. p. 209-210.

em relação aos autores acima citados, faz uma pequena diferenciação na divisão do livro, que deixa o conteúdo mais compreensível. Esta diferença está nos primeiros capítulos e consiste em separar os primeiros três capítulos como sendo especificamente sobre o chamado de Ezequiel, logo depois de um “relato pormenorizado da teofania de Iahweh”. Seguindo, ele fala, então, como os outros autores citados, que se têm oráculos contra Judá (4-24), contra nações estrangeiras (25-32) e de uma restauração dirigida aos exilados (33-48).¹⁵⁷ Esse pensamento também é aceito por outros autores, como Gass.¹⁵⁸

Todo o livro tem a essência dos acontecimentos em torno da destruição de Jerusalém. Esse acontecimento se dá durante o desenvolvimento do texto e prepara para a apresentação da reconstrução da cidade purificada. As profecias que se dão tanto em oposição a Judá como às outras nações trazem indicações de algo em relação a Jerusalém. Em relação à interpretação das profecias, podemos observar que elas iniciam com ações simbólicas, nas quais o profeta exhibe o sítio de Jerusalém por meio dos modelos de argila e uma panela de ferro (4.1-3); revela o longo exílio ficando deitado e imóvel (4.4-6) e expõe os sofrimentos do povo de Jerusalém, como a fome e a deportação, ração de exilados e raspando a cabeça e a barba (5.1-4). Por meio de uma visão, ele observa os cultos estrangeiros sendo realizados no templo e a escolha de habitantes arrependidos por um escriba, bem como a matança de outros. O profeta cava numa parede, representando assim a fuga durante a invasão (12.1-7); faz uma representação que mostra o uso da adivinhação por Nabucodonosor, para ver se atacava primeiro Jerusalém ou os amonitas (21.18-20); não faz luto pela morte de sua esposa, sinalizando ao povo que eles não serão capazes de se lamentar pela destruição de Jerusalém (24.15-27). Conclui seus oráculos de julgamento contra Jerusalém indicando que ficará mudo até que alguém anuncie a queda da cidade (24.25-27). Os capítulos 33-48 também estariam relacionados com a queda de Jerusalém, pois mostram determinadas repetições em algumas subdivisões, a saber, os capítulos 24 e 33, que destacam a mudez do profeta, bem como ele sendo designado como sentinela aos exilados.¹⁵⁹

A estrutura apresenta anúncios de desgraça e de salvação. Um possível

¹⁵⁷ GOTTWALD, 1988, p. 451.

¹⁵⁸ GASS, 2004, p. 48.

¹⁵⁹ GOTTWALD, 1988, p. 452.

esboço do livro pode ficar da seguinte forma, conforme ideias de autores acima citados:¹⁶⁰

I - Palavras de julgamento contra Israel (Judá e Jerusalém) (1 –24)

O chamado de Ezequiel como profeta de julgamento (1.1-3.21);

Sinais de julgamento (3.22-5.17);

Oráculos de julgamento (6.1-7.27);

Visões de julgamento (8-11);

Sinais e oráculos de julgamento (12-19) e

Oráculos de julgamento (20-24).

II - Palavras de julgamento contra outras nações (25-32)

Amon, Moab, Edom e Filistia (25; 35);¹⁶¹

Fenícia e o rei de Tiro (26-28) e

Egito e o faraó (29-32).

III - A restauração de Israel (Palavras de salvação) (33-39)

Oráculos de salvação (33-36);

A visão da nova vida (37.1-14);

O sinal de um cetro real (37.15-28) e

A vitória sobre Gogue (38-39).

IV - Visões do novo templo e da terra repossuída (40-48)

O projeto do novo templo (40-42);¹⁶²

A volta de lavé para o novo templo e as medidas do altar (43);

Normas sobre as funções no culto do templo (44);

Divisão da terra, as ofertas e as festas (45);

Mais normas sobre o templo (46);

O templo como fonte de água viva (47) e

A partilha da terra e Jerusalém como cidade aberta (48).

1.3.2.3 Formas literárias

O livro apresenta muitos ditos breves, visões, metáforas, alegorias, retrospectivas históricas e retorno às tradições proféticas.¹⁶³ Ezequiel desenvolveu sua mensagem por meio de ações simbólicas e pantomimas; outras vezes por parábolas e imagens ou ainda com exposições mais teóricas, mas tudo envolveu o

¹⁶⁰ SCHMIDT, 2004, p. 238, 242.

¹⁶¹ GASS, 2004, p. 49.

¹⁶² GASS, 2004, p. 49.

¹⁶³ SCHMIDT, 2004, p. 237-238.

castigo de Judá e a destruição de Jerusalém.¹⁶⁴ Desapareceram em Ezequiel aquelas formas literárias que os profetas clássicos usaram para transmitir suas mensagens. Quando ele fala, a palavra é usada para declarar “poemas ou fazer dissertações de grandes dimensões”.¹⁶⁵

O profeta fez uso de ações simbólicas em sua mensagem. Estas ações são ilustrações que auxiliam na expressão verbal, e o ensino fica contido na própria ação, ou a própria ação significa o ensino.¹⁶⁶ Elas exprimem uma realidade ou verdade com extrema evidência, por meio do uso de poucas palavras, que acompanham a ação para dar o seu significado.¹⁶⁷ Fohrer concorda e afirma que os atos simbólicos não podem ser vistos apenas como meios de proclamação, mas que eles se colocam junto da palavra falada e constituem, eles mesmos, uma proclamação.¹⁶⁸

Por serem discursos com ações, as ações simbólicas eram mais aptas para significar a eficácia para a qual tendia a palavra do profeta.¹⁶⁹ Todas elas levaram o profeta a representar, de forma muito enérgica ou sensível, o juízo do Senhor sobre a cidade, bem como sua salvação futura. Elas não são apenas uma forma peculiar para transmitir a mensagem oral. Ezequiel se distingue dos outros profetas escritores pela grande quantidade de vezes em que ações simbólicas são utilizadas.¹⁷⁰

A partir do momento em que Deus chama um ser humano para transmitir sua mensagem, deseja deste a disponibilidade de todo o seu ser, de forma que o próprio profeta se torne a mensagem. Nesta linha de pensamento, é possível compreender as ações simbólicas, ainda que algumas se entrelacem à vida do profeta de tal maneira que é impossível fazer uma distinção entre ambos.¹⁷¹ Por isso, por meio da ação simbólica, o profeta se transformou em um sinal daquilo que o Senhor faria. Ou

¹⁶⁴ SCHÖKEL; DIAZ, 1991, p. 696.

¹⁶⁵ RAD, 1986, p. 212.

¹⁶⁶ STEIN, Robert H. *The method and message of Jesus' teachings*. Philadelphia: Westminster, 1978. p. 25.

¹⁶⁷ BALLARINI, Teodorico; BRESSAN, Gino. *O profetismo bíblico: uma introdução ao profetismo e profetas em geral*. Tradução de Oswaldo Antônio Furlan. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 53.

¹⁶⁸ FOHRER, Georg. O gênero dos relatos sobre atos simbólicos dos profetas. In: *Profetismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1985. p. 85. (Coletânea de estudos).

¹⁶⁹ MONLOUBOU, Louis. *Os profetas do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 185. (Cadernos bíblicos volume 39).

¹⁷⁰ SCHREINER, 2004, p. 285.

¹⁷¹ MONARI, Luciano. *Ezequiel, um sacerdote-profeta: pequeno comentário bíblico AT*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1992. p.31.

seja, o próprio Senhor esperava ser reconhecido através da ação do profeta.¹⁷²

O livro ainda apresentou o uso de alegoria. Esta é uma narrativa ou expressão que pode ou não ser verídica e contém muitos aspectos que simbolizam realidades espirituais. Sua finalidade é transmitir verdades por meio de comparação.¹⁷³ Von Rad vê o uso da alegoria de maneira tão forte que chega até mesmo a dizer que o profeta a escolheu e abandonou o discurso figurado para falar dos acontecimentos históricos.¹⁷⁴ Algumas alegorias do livro de Ezequiel, tais como: Jerusalém como uma vinha (15) e esposa de lavé (16.1-43); águias imperiais (17.1-21); a dinastia davídica como uma leoa (19.1-9) e uma vinha (19.10-14); a espada do juízo (21.1-17); Oolá e Oolibá representando duas capitais corrompidas (23.1-35) e a panela de destruição (24.1-14), foram usadas como recurso na tentativa de fazer uma representação das verdades sobre a queda de Jerusalém e o fim de Judá. As alegorias foram específicas, pois mostraram até mesmo a punição do povo devido a violação do juramento com o Senhor, e, conforme von Rad, mostraram os reinos e o seu julgamento.¹⁷⁵

Ezequiel ainda apresentou algumas visões, que significavam uma nova experiência com Deus. Assim, as visões transformaram Ezequiel de profeta de condenação em profeta de esperança e consolo.¹⁷⁶ É interessante observar a forma eficaz na qual as visões em Ezequiel foram redigidas, bem como para todo o contexto em que elas aconteceram.¹⁷⁷

A visão foi importante porque foi uma das formas que denotou comunicação com Deus.¹⁷⁸ Algumas se destacaram, entre elas, as visões que estão em 1.1-3,15; 8.11 e 40.48. A primeira legitimou a missão de Ezequiel, a segunda mostrou os pecados de Jerusalém, a partida da כְּבוֹד (k^ebod),¹⁷⁹ ou seja, da glória de Deus e o

¹⁷² WOLFF, Hans Walter. *Bíblia, Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 64-65.

¹⁷³ ZUCK, Roy B. *A interpretação bíblica: meios de descobrir a verdade da Bíblia*. Tradução de César de F. A. Bueno Vieira. São Paulo: Vida Nova, 1994. p. 254.

¹⁷⁴ RAD, 1986, p. 219.

¹⁷⁵ RAD, 1986, p. 219.

¹⁷⁶ SICRE, José Luis. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 119

¹⁷⁷ SCHÖKEL; DIAZ, 1991, p. 704.

¹⁷⁸ AMSLER, S. et al. *Os profetas e os livros proféticos*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 276-277.

¹⁷⁹ Todas as transliterações dos textos em hebraico utilizados na pesquisa seguirão a forma encontrada em HARRIS, R. Laird et al. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. 1998.

castigo de Jerusalém, e a terceira mostrou o retorno da **כבוד** (*k^ebod*) de Deus ao templo de Jerusalém.¹⁸⁰ Assim, vemos que não há outro profeta que fez tanto uso da linguagem das visões. A intenção delas foi chamar a atenção e mostrar algumas verdades ao povo que estava na Babilônia. Elas também, além de apresentarem e explicarem os julgamentos do Senhor sobre Israel e as nações, revelaram que Israel seria restaurado no futuro.

Quando Ezequiel trouxe os relatos destas visões aos seus ouvintes, as mesmas marcaram tal povo. Os acontecimentos destes momentos foram tão fortes que podem ser comparados aos momentos em que a mão do Senhor estava repousando sobre o profeta. Foi algo tão impressionante que o ouvinte não tinha condições de coordenar suas ideias. É esta também a razão que torna difícil a compreensão tanto da figura como do modo de agir de Ezequiel. Por isso, as visões não são “viagens disfarçadas para Jerusalém, mas são experiências extáticas, que aconteceram ao profeta e lhe comunicam uma visão espiritual”.¹⁸¹

O que ficou evidente diante de todas essas formas de transmissão da palavra do Senhor é que existia uma ligação muito próxima entre a mensagem e os atos. Tudo aquilo que o profeta utilizava era com o firme propósito e com o objetivo de atingir o coração do povo, deixando o recado muito bem compreendido. Foi esse firme propósito que guiou o profeta e seus discípulos na transmissão da mensagem.

Toda ação simbólica tinha que ser muito bem dramatizada, pois esclareceria como o Senhor operava na história do povo. E era isso que causaria uma expectativa em todos que a ouviam. As ações poderiam levar esperança ou não, pois apresentavam a maneira como Deus agiria. Tendo isso em mente, vemos que a ênfase que o profeta deu nos seus atos ajudou na compreensão da mensagem e mostrou ao povo a realidade de tal visão.

Ezequiel deixou claro que quando usava estas várias figuras, estava sob a mão de lavé (1.3; 3.14; 8.1) e foi isto que lhe conferiu autoridade na proclamação. Assim, suas visões estão intimamente ligadas a arrebatamentos, e por detrás de tudo existe um recado que está intimamente relacionado à vida espiritual do povo. As visões do profeta foram únicas e, por meio delas, o profeta evidenciou tanto o

¹⁸⁰ AMSLER, 1992, p. 277.

¹⁸¹ SCHREINER, 2004, p. 276-285.

castigo como a restauração e a ajuda de Deus. Por isso, todas estas ações do profeta não eram simplesmente algum tipo de narração, feita de forma dramática; elas realmente aconteceram com o intuito de trazer uma proclamação.

1.3.3 Sua mensagem

Independentemente para quem, especificamente, se dirigia o livro, se para o povo da Babilônia ou para o povo que estava em Jerusalém, é fundamental considerar que a sua mensagem não foi compreendida apenas como um recado feito a partir da análise particular de Ezequiel, mas como o recado de Deus ao povo. Isso independentemente de quais foram as palavras; tanto as ameaças, censuras ou justificações, tinham origem divina.¹⁸² Assim, Ezequiel, como o profeta da desgraça ou da salvação, enfatizou que tudo o que acontecia vinha de Deus.

Von Rad complementa o pensamento afirmando que o profeta recorreu à história para mostrar ao povo que eles estavam corrompidos pelos pecados. As acusações que Ezequiel fez estavam baseadas na história de Israel. Ele perguntou o que se poderia esperar de um povo que possuía tal história e que há muito tempo havia esgotado a paciência de Deus. Assim, sob novas formas, Ezequiel revelou os pecados do povo, com muito mais insistência que seus predecessores. Ele procurou mostrar que o pecado reinava sobre o ser humano. Ele também tinha por finalidade mostrar não somente transgressões isoladas, ou falhas de uma geração, mas a incapacidade que o povo tinha de obedecer a Deus. A mensagem dele revelava sempre a mesma situação nos vários períodos da história de Israel; entretanto agora Deus iria pôr fim a tal situação. Assim, podemos afirmar que Ezequiel, em sua mensagem, denunciou o pecado que estava tendo influência sobre o povo, de maneira especial a desobediência. O julgamento de tudo foi expresso através da visão da retirada da **כבוד** (*k^ebod*) do templo (10.18; 11.22).¹⁸³ Por isso, de forma incansável, o profeta condenou o povo por sua infidelidade. Sua tarefa era mostrar a importância de ser leal e obedecer a Deus, bem como os resultados do pecado.¹⁸⁴

O problema principal, ou seja, o que está por detrás da história e que levou o povo à queda, foi a falta de santidade. Esta foi a razão da queda, pois o povo havia

¹⁸² SCHREINER, 2004, p. 281-284.

¹⁸³ RAD, 1986, p. 217-220.

¹⁸⁴ GARDNER, 2000, p. 209-210.

profanado o templo e adorado a outros deuses, e, desta forma, estavam impuros aos olhos do Senhor.¹⁸⁵ Quanto à questão de santidade do povo, o profeta também deixa transparecer em sua mensagem que a queda aconteceria devido às faltas que o povo cometia no trabalho das coisas sagradas, ou seja, profanação do santuário (5.11), cultos a outros deuses (8.7ss) e idolatria no coração (14.3ss). Todas as coisas fizeram de Israel um povo contaminado aos olhos do Senhor, por isso receberiam o castigo.¹⁸⁶

É importante considerar a santidade, na mensagem de Ezequiel, pois a consciência da santidade divina é um dos valores deste profeta. Vários conceitos como os da glória do Senhor, de santidade, de santificação do nome divino e de profanação do nome divino, possuem uma profundidade tal que os estudiosos modernos não são capazes de conhecer. Assim, é preciso considerar, ainda, que a santidade, mesmo sendo algo da essência de Deus, também é algo necessário ao ser humano, pois é ela que possibilita uma relação entre Deus e o seu povo.¹⁸⁷ Percebemos que a falta de santidade levou à infidelidade.

Sobre a mensagem de Ezequiel, vale salientar ainda que ela só acontecia após a manifestação da כְּבוֹד (k^ebod) do Senhor ao profeta.¹⁸⁸ Isso revelou que havia uma relação muito próxima entre a mensagem do profeta e a manifestação da כְּבוֹד (k^ebod) do Senhor. Percebe-se, por exemplo, que quando o profeta, em visão, contemplava a כְּבוֹד (k^ebod) do Senhor, confirmava-se o destino de Jerusalém. Em visão foi-lhe mostrado que a כְּבוֹד (k^ebod) de Deus deixou o templo e a cidade. Isso significava que o povo estaria entregue à destruição. O Senhor queria um novo templo e uma nova Jerusalém onde sua כְּבוֹד (k^ebod) pudesse habitar (10.1; 25.40-48).¹⁸⁹ Esta ligação existente entre a visão do profeta com a כְּבוֹד (k^ebod) do Senhor, com a sua presença, é que moldou toda sua mensagem. Também é certo que o “peso” da presença do Senhor levava Ezequiel a se pôr em atitude de adoração (1.28b), pois ele sentia tal presença. O profeta recebeu o recado, através

¹⁸⁵ HARRINGTON, Wilfrid J. *Chave para a Bíblia: a revelação, a promessa, a realização*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 291. (Coleção Biblioteca de Estudos Bíblicos).

¹⁸⁶ RAD, 1986, p. 215.

¹⁸⁷ BROWN, Raymond Edward. et al. *Comentario bíblico "San Jeronimo"*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971-1972. v. 5, p. 33-34.

¹⁸⁸ RAD, 1986, p. 214.

¹⁸⁹ SHREINER, 2004, p. 280.

da visão do templo em Jerusalém (8.2-4), de que o pecado estava sendo cometido dentro da casa e, por isso, a **כבוד** (*k^ebod*) do Senhor não mais poderia permanecer naquele local. Assim, a mensagem deixou claro que, no tempo do exílio, Deus mostraria ao povo que Ele era o verdadeiro templo (11.16-20).¹⁹⁰

Sicre, assim como vários dos autores citados, também fala da destruição definitiva de Jerusalém. Entretanto, ainda que Ezequiel a tenha anunciado por meio do tema “O dia do Senhor”, para Sicre o motivo da condenação não estava muito claro, pois se fala de maneira geral sobre a rebelião contra as leis do Senhor, abominações, ídolos, insolência e maldade. Por isso, este autor afirma que há dificuldade de se saber o que Ezequiel estava denunciando se a injustiça devido aos interesses econômicos, ou as mortes causadas pela política dos reis. O que é certo, para o autor, é que estas decisões fizeram com que a capital estivesse cheia de violência.¹⁹¹ Não há problemas em se pensar que em Jerusalém acontecia um aglomerado de situações irregulares, desaprovadas aos olhos do Senhor, que o levaram a abandonar o templo e a destruir o povo. O que realmente não deixa dúvida é que a destruição aconteceria e Deus abandonaria o templo e, de certa forma, o povo, pois se Deus estava saindo do templo, significava que ele também não estava aprovando as atitudes de seu povo e não poderia habitar entre eles.

A frase “*E tu reconhecerás que eu sou lavé*”, que aparece várias vezes no livro, mostrou que este era o propósito de Deus através do seu agir. Tudo aquilo que Deus fazia era com a intenção de que existisse o reconhecimento de que Ele era Deus (20.9,14,22). Desta maneira, pode-se crer que o Senhor atuou para mostrar, primeiramente, que ele era Deus, e não simplesmente por causa do povo. Em todos os momentos, Ezequiel mostrou que a ação de Deus aconteceu para que o Seu nome fosse “santificado” entre os outros povos, da mesma maneira que deveria ser entre o seu povo escolhido. Com a frase “*Então sabereis que eu sou o Senhor*” (6.13; 7.4,9; 11.10,12; 12.20; 13.9,14,23; 14.18,23; 15.7 e outros), a santidade de Deus estava sendo ressaltada e entrava em contraste com a pecaminosidade do povo. Vários autores como Schreiner, Kaiser e Von Rad¹⁹² também destacam que

¹⁹⁰ KAISER Jr., Walter C. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1984. p. 246-247.

¹⁹¹ SICRE, José Luís. *A justiça social nos profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 512-517. (Nova Coleção Bíblica).

¹⁹² RAD, 1986, p. 228.

tudo foi feito pelo Senhor para que seu nome fosse conhecido e não desonrado entre as nações (20.9,14,22)¹⁹³ também como uma maneira e com o objetivo d'Ele ser reconhecido e adorado por aqueles que até o presente não o conheciam ainda ou o conheciam mal.

Ezequiel incluiu nos seus relatos mensagens contra as nações estrangeiras: Tiro, Egito, Amom, Moabe, Edom e Filistia. O julgamento divino contra os inimigos de Israel fez parte do programa de vingança e restauração para o povo de Deus.¹⁹⁴ A partir do capítulo 33, o livro de Ezequiel introduziu o anúncio de salvação. O ministério do profeta foi ampliado de maneira que agora ele também seria uma sentinela que deveria alertar o povo do perigo. Desta forma, a responsabilidade do profeta era restringida pelos atos do ouvinte, ou seja, o próprio ouvinte assumiria a responsabilidade de seus atos.¹⁹⁵ Depois de considerações em 33.1-34.24, as palavras de Ezequiel em seguida manifestaram esperança. A visão dos ossos (em 37.1-14) prometeu um milagre de renovação e restauração para a terra natal. O ato do cetro real (em 37.15-23 e 34.23-24) prometeu um reino reunificado sob uma monarquia davídica restaurada. A mensagem de invasão e derrota de Gogue (38.8,11,14; 39.26), ainda que anunciasse a pior das cenas de invasão estrangeira, alegava que não havia necessidade de ansiedade, porque Deus se mostraria poderoso para defendê-los.¹⁹⁶

Os oráculos dos capítulos 40-48 serviram como expansão de 37.25-28, tendo como tema o templo, a terra, o rei e o povo. Nestes capítulos, a ênfase foi dada ao templo. A entrada da **כְּבוֹד** (*k^ebod*) novamente no templo foi indicação de que a nova morada do Senhor não mais seria profanada. Também foi sinal de que o Senhor estaria novamente entre o seu povo, entregando-lhes salvação.¹⁹⁷

Ezequiel falou da possibilidade do povo ser salvo dos inimigos. Na sua mensagem, a sorte do ser humano, em grande parte, dependia de sua decisão a favor ou contra lavé. Todas as vezes que Ezequiel falou da situação do novo Israel, admitiu que o povo viveria em sua terra natal, que Deus multiplicaria e abençoaria o povo, e que, apesar da importância das circunstâncias exteriores, era no coração do

¹⁹³ KAISER, 1984, p. 245.

¹⁹⁴ LASOR, 1999, p. 397.

¹⁹⁵ SCHMIDT, 2004, p. 244.

¹⁹⁶ LASOR, 1999, p. 397-398.

¹⁹⁷ SCHREINER, 2004, p. 292.

ser humano que Deus trabalharia. Conforme Ez 36.25, a salvação estava relacionada à purificação e ao perdão dos pecados. Em Ezequiel, a obra da salvação consistiu em Deus tirar o coração endurecido do povo e o substituir por um novo.¹⁹⁸ Von Rad diz que a função do profeta era muito complexa, pois, diferente de outros profetas, ele não tinha que simplesmente transmitir a palavra de Deus, mas também avisar do perigo, da mesma forma que um vigia quando está sobre os muros da cidade, porém aqui o perigo vinha de Deus.¹⁹⁹

Fazia parte do recado que o profeta tinha de transmitir “lamentações, suspiros e ais” (Ez 2.9-10), devido às transgressões do povo. Esta mensagem veio para mostrar ao povo que Deus era mais importante do que o templo. Também revelou que Deus restauraria o povo e no futuro os levaria de volta à terra. Quando isso acontecesse, o interior das pessoas teria sido transformado: eles teriam um novo espírito e um novo coração, voltado somente ao Senhor.

A mensagem do livro foi voltada tanto à nação como um todo, referindo-se à sua destruição, como ao indivíduo, de maneira mais particular. Isso porque ela tinha como objetivo uma mudança individual através do confronto entre o Senhor e o ser humano. Deus queria trabalhar no interior do ser humano. Além do povo de Israel, a mensagem também estava voltada a outras nações, pois o Senhor tinha interesse que estas lhe conhecessem (36.36). No decorrer da mensagem, a **כְּבוֹד** (*k^ebod*) do Senhor se mostrou como um ser que tinha vontade própria, pois não aceitou permanecer em locais contaminados; por isso saiu e retornou ao templo, segundo sua avaliação pessoal. Deve ser considerado que Deus mandou um duro recado ao seu povo, pois a retirada da **כְּבוֹד** (*k^ebod*) do templo era algo difícil para o povo aceitar, devido ao que esta representava para ele, ou seja, proteção, aceitação, etc.

Além disso, a partir de Ezequiel também existiu uma nova percepção: a presença do Senhor entre o grupo de deportados. Isso trouxe uma nova visão, a de que o Senhor não estaria limitado a um templo e suas paredes, mas poderia ser adorado em terras estrangeiras e, ainda, ser conhecido por estes estrangeiros. A palavra de restauração dada aos desterrados foi importante porque foi portadora de vida a estes, pois perceberam que não foram esquecidos e ainda faziam parte do

¹⁹⁸ RAD, 1986, p. 226-227.

¹⁹⁹ RAD, 1986, p. 221-222.

povo do Senhor, mesmo que tivessem que enfrentar um período de exílio.

1.4 Definições

Aqui faremos somente a conceituação breve dos termos: espaço, sagrado e profano. Além disso, apresentamos algumas ideias dos mesmos, a partir de suas ligações na perspectiva das Ciências da Religião. O destaque será a exposição dos conceitos, com maior enfoque em textos bíblicos, bem como no mundo religioso antigo, além de alguns pensadores e teólogos da área.

1.4.1 O conceito de espaço

No hebraico, encontramos o termo רָחַב (*rāhab*) que tem por tradução “ser largo, largura, amplitude” e, deste, temos o termo derivado מְרָחֵב (*merhāb*), que se traduz por “lugar amplo e espaçoso”. Ao que parece, é o termo que mais se aproxima de espaço, a partir do hebraico. Quanto à diferenciação das formas derivadas da raiz רָחַב (*rāhab*), há falta de clareza. Entretanto, a partir da raiz רָחַב (*rāhab*), há a descrição da largura da terra ou de um objeto. Essa é a raiz usada tanto para descrever o espaço da terra de Canaã (Gn 26.22), quanto aspectos do templo celestial na visão que Ezequiel teve (Ez 41.7). O substantivo רָחַב (*rōhab*), que é traduzido por “largura, expansão e extensão”, é frequente em Ezequiel: aparece trinta e sete vezes no livro (40-43; 45-46; 48). Ao todo, no Antigo Testamento ele aparece cerca de cem vezes. Ainda há o substantivo רְחֹב (*rehōb*), derivado de רָחַב (*rāhab*), que traz a ideia de “lugar aberto”. Este é usado em textos traduzindo a ideia de rua ou praça, como em Gênesis 19.2. Este termo traz a ideia de áreas públicas que foram usadas como locais de santuários idólatras na época da apostasia de Israel (Ez 16.24,31). Entretanto, este espaço não era o local aberto encontrado junto às portas das cidades onde se discorria sobre assuntos públicos.²⁰⁰

Como adjetivo, o termo רָחַב (*rāhab*) recebe a tradução de “largo, amplo, espaçoso” e aparece vinte e uma vezes no Antigo Testamento. Em Êxodo 3.8, ele é usado para descrever a Palestina como ampla e em Jó 11.9, para afirmar que o

²⁰⁰ WHITE, Willian. רָחַב (*rāhab*). In: HARRIS, R. Laird et al. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo e Luiz Alberto T. Sayão. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1415-1416.

conhecimento de Deus é largo.²⁰¹

O termo aparece em textos bíblicos diversas vezes com ideias que apresentam conotações ligadas tanto à espaço normal como àqueles considerados sagrados; por isso, para analisá-los, é fundamental ver o fundo histórico e o contexto no qual o mesmo está inserido.

1.4.2 O conceito de sagrado

Quando pensamos em sagrado a partir das Ciências da Religião, logo nos vêm à mente Rudolf Otto. Seu estudo contribui para a compreensão do fenômeno sagrado, de forma especial naquilo que diz respeito a elementos descritos como *Mysterium tremendum*. Muitos destes elementos são descritos a partir de aspectos e características ligadas ao sagrado como sendo algo irracional, pois para Otto não se pode pensar que algo racional esgotaria a essência do divino ou do sagrado. Ou, como citação que aparece na apresentação da obra, “Um Deus compreendido não é Deus”,²⁰² embora o sagrado se apresente com componentes ou como categoria composta do racional e irracional.²⁰³ Algo certamente difícil para ser exposto.

No primeiro capítulo do livro “O Sagrado”, vemos que aquilo que é considerado irracional é, na realidade, visto como sinal da superioridade da religião.²⁰⁴ Esse elemento não racional é caracterizado pelo “*a priori*” da religião. A tendência para racionalização é algo que tem persistido na história, não somente na Teologia como nas Ciências da Religião, e esta é a razão de muitas vezes “fechar-se os olhos para aquilo que é intrinsecamente peculiar à vivência religiosa, inclusive em suas primitivas manifestações”.²⁰⁵ Neste sentido, Otto encontra tais manifestações nas sociedades primitivas e salienta que a religião não é algo esgotável em questões racionais e que os sentimentos do irracional que aparecem em todas as religiões são mais acentuados na religião semítica e muito mais na bíblica, tanto no Antigo como no Novo Testamentos. Assim, o *numinoso* tornou-se

²⁰¹ WHITE, W. רָהַב (*rāhab*). In: HARRIS, 1998, p. 1416.

²⁰² OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal; EST; Petrópolis: Vozes, 2007. p. 13.

²⁰³ OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal; EST; Petrópolis: Vozes, 2007. p. 13.

²⁰⁴ OTTO, 2007, p. 33.

²⁰⁵ OTTO, 2007, p. 35.

cada vez mais pleno com valores racionais claros e profundos, como por exemplo o Deus irado e zeloso, embora em textos como dos e João ainda encontremos elementos do fascínio e mistério presentes.

Otto utiliza o termo *numinoso* (do latim, “deus”) para designar o elemento não racional da religião. Ele também faz uso de termos em outras línguas, como hebraico e grego, para expor as características do *numinoso*. Dá-se atenção àquilo que as pessoas experimentam, ou à experiência das pessoas com o sagrado. Ele enfatiza as diversas formas como este *numinoso* atinge as pessoas. Na sua visão, a manifestação do *numinoso* atinge a alma despertando para o sobrenatural. O *numinoso* também possui aspectos diferentes, tais como ligados aos sentimentos. Otto faz menção do termo usado por Schleiermacher para destacar esses aspectos diferentes. A partir deste autor, Otto mostra que diante do *numinoso* o sentimento que assola o ser humano é de “dependência”, embora não no sentido natural da palavra, ou seja, de insuficiência e impotência. Essa “dependência” diz respeito a aspectos de sentido qualitativamente diferentes diante de algo superior, que não pode nem mesmo ser referido em conceitos racionais, podendo ser indicada somente pela experiência do indivíduo.²⁰⁶ Neste sentido, entendemos que tal dependência pressupõe uma sensação de inacessibilidade tendo em vista que é o *numinoso* que desperta e evoca o sobrenatural, tocando a alma.

O *numinoso* também é o *mysterium tremendum*,²⁰⁷ visto como aquilo que causa a sensação arrepiante e pode levar à devoção, meditação ou êxtase, entre outras coisas. O conceito de mistério seria aquilo que designa algo não familiar. Otto também mostra que Schleiermacher, quando se referia ao “sentimento de dependência”, estava falando de certo “receio”, provindo da sensação de submergir diante desse arrepio.²⁰⁸ Este é outro aspecto que revela qualidades que se harmonizam.

O *mysterium tremendum* é aquela noção presente no meio religioso e vista como a misteriosa “*ira deorum*”, que diz respeito à ira que os deuses apresentam – mesmo os deuses da graça. Esta ira, quando ligada ao Antigo Testamento, não tem relação com qualidades morais, mas torna-se arbitrária quando concebida apenas

²⁰⁶ OTTO, 2007, p. 40-43.

²⁰⁷ O *tremendum* é caracterizado como algo positivo. Seria uma analogia para uma reação emocional semelhante ao tremor, embora diferente de temer.

²⁰⁸ OTTO, 2007, p. 44-49.

conforme os atributos racionais. Entretanto, esta ira não pode ser vista por este ângulo, devido à sua manifestação enigmática, pois ela seria o próprio *tremendum* que é concebido pelo âmbito natural da psique humana. Esta ira com seus aspectos irracionais, torna-se assustadora.²⁰⁹

Outros aspectos do *tremendum* são descritos por termos tais como o latim *majestas*, aspecto que revela a superioridade acima citada. Também é descrito por *energia do numinoso (orgē)*, característica que constitui o aspecto irracional da ideia de Deus, ou seja, contesta o Deus de especulação e definição racional. O termo *mysterium*, como substantivo traz a ideia do “*totalmente outro*”, mas difere do adjetivo *mysterium*. Como substantivo, confunde-se com aspectos do *tremendum*, pois leva a pessoa à estranheza diante de fenômenos não compreensíveis racionalmente. Isso ocorre porque o objeto misterioso é algo inapreensível para a natureza humana, diante daquilo cuja natureza e qualidades não podem ser expressas. É algo além da nossa realidade, que ao mesmo tempo desperta interesse, ainda que não possa ser analisado. Por isso, o *numinoso* tem o aspecto qualitativo que por um lado distancia, mas por outro atrai que pode ser descrito como “harmonia de contraste” e “aspecto fascinante”, com o elemento *tremendum*, já atestado pela história.²¹⁰

A experiência de deparar-se com o *numinoso* desencadeia sentimentos de “desvalorização de si próprio” a partir de reflexos involuntários, nos quais há o sentimento de profanação frente àquilo que está acima ou é superior. O que ocorre é um reconhecimento de algo mais elevado e valoroso que não pode ser explicado por valores racionais, lembrando que o racional é aquilo que pode ser formulado com clareza e compreendido por conceitos e o irracional é o misterioso que está além do pensar conceitual. A experiência com o *numinoso* não pode, de certa forma, nem mesmo ser transmitida por designações. Por isso, as expressões deste *numinoso* acontecem em diversos patamares, ou seja, desde expressões religiosas, tanto no meio da religião semítica como nas solenidades das igrejas, até na arte, na escuridão, no vazio, etc.²¹¹

²⁰⁹ OTTO, 2007, p. 49-50.

²¹⁰ OTTO, 2007, p. 52-69.

²¹¹ OTTO, 2007, p. 90-110.

Devemos considerar que, na história, quando falamos em igreja, ocorreram embates nos quais houve a racionalização e conceituação do *numinoso*, em períodos como o dos Pais da igreja, embora tal racionalização não tenha sido correspondida na prática. Com Lutero também há a compreensão do *numinoso* e sua diferença em relação ao racional, o que revela a ligação de Lutero com a mística, ainda que em Lutero o *numinoso* esteja presente no conceito de fé. Por isso, podemos dizer que na “mística ocidental nas áreas católicas e protestantes, os elementos irracionais mantêm-se vivos frente à racionalização da doutrina acadêmica”.²¹²

Diante do exposto acima, vemos que, sobre o sagrado, a frase de Otto pode resumir bem o assunto: “O sagrado, no sentido pleno da palavra, é para nós, portanto, uma categoria composta. Ela apresenta componentes racionais e irracionais”.²¹³ E estes elementos racionais e irracionais, de forma enfática no meio religioso, são intrínsecos e andam juntos. Nesta mesma perspectiva, é fundamental perceber que são os elementos irracionais no meio de ou em uma religião que a preservam de se tornar racionalista. Por outro lado, são os elementos racionais que a preservam de se tornar fanática e a tornam civilizada. O que torna uma religião superior e madura é exatamente a presença de ambos os elementos em harmonia.²¹⁴

Ainda com relação ao *numinoso*, é a partir das raízes hebraicas, latinas e gregas que ele pode ser qualificado, embora nem sempre estes termos possam traduzi-lo nos seus aspectos mais profundos.²¹⁵

No hebraico, também a raiz שָׁדָשׁ (*qādash*) é usada para referir-se ao sagrado. Este termo envolve a ideia de santidade e também serve para distinguir aquilo que é comum daquilo que é profano. A palavra pode ser vista e encontrada em vários dialetos acadianos, trazendo a ideia de “puro ou limpo”, ou ainda, conforme textos cananeus de Ugarite, pode indicar santidade em adoração pública. Por isso, esta raiz é usada para indicar representações do sagrado.²¹⁶ Olhando para o termo no texto bíblico hebraico, é interessante observar o tempo verbal no qual este aparece,

²¹² OTTO, 2007, p. 134-144.

²¹³ OTTO, 2007, p. 150.

²¹⁴ OTTO, 2007, p. 172-179.

²¹⁵ OTTO, 2007, p. 79.

²¹⁶ MCCOMINSKEY, T. E. שָׁדָשׁ (*qādash*). In: HARRIS, 1998, p. 1321.

pois isto revela diferença quanto à sua designação. O mesmo acontece quando este aparece como substantivo ou adjetivo. Essa consideração é relevante, pois, por exemplo, quando ele aparece como adjetivo não apenas faz distinção do santo e profano, mas também mostra oposição. O que fica em evidência é a ligação de “sagrado” com “santidade”, independente do termo aparecer como verbo, adjetivo ou substantivo, bem como a ligação deste com o âmbito divino.

A ideia de santidade já pode ser vista desde o período da era mosaica. Kaiser cita este período a partir de Gênesis 3 e 11, tanto com o nascimento de um filho semita como com o chamado de Abraão, do qual viria um povo e formaria uma nação separada. Dizer que esta nação seria separada para Deus significava o mesmo que ela ser “*santificada*”. A santidade do povo descendente de Abraão não era uma questão de opção. Pelo contrário, este povo, por ter sido chamado, deveria ser diferente de todas as outras nações, tendo inclusive que buscar tal santidade, porque seu próprio Deus era santo.²¹⁷

O povo de Israel também percebeu a santidade da presença do próprio lavé por meio de manifestações no mundo natural, de forma mais específica no período de Moisés.²¹⁸ Também muito interessante é a ligação de *santidade* com relação à *impureza* e *pureza*. Lembrando primeiramente que ser *puro* era estar em condições de encontrar-se com lavé e estar *impuro* era estar sem tais condições. Neste sentido, Kaiser vê *santidade* como “*inteireza*”, com relação à vida separada para lavé.²¹⁹ Já Fohrer, remetendo-se a *santidade* ou ao *santo de Israel*, lembra que tal percepção de *santidade* revela a inacessibilidade de lavé e sua “absoluta onipotência e o poder de sua vontade ética”.²²⁰ Neste sentido, as pessoas e os objetos são tidos como santos, devido à associação com lavé ou por lhe pertencerem. A convocação para fazer-se santo está relacionada tanto ao culto como à obediência de “mandamentos éticos”.²²¹ Em outras palavras, o Código de Santidade (conforme Lv 17-26), entre outras passagens, pedia ao povo que buscassem tanto a santidade e pureza cultual como a ética.

²¹⁷ KAISER, 1984, p. 116.

²¹⁸ KAISER, 1984, p. 114.

²¹⁹ KAISER, 1984, p. 121.

²²⁰ FOHRER, 1982, p. 206.

²²¹ FOHRER, 1982, p. 206.

Budd, quando se remete às leis de santidade e ao culto do Antigo Testamento, entende que estes temas causam problemas aos intérpretes. O autor cita W. Robertson Smith como um grande representante em assuntos que dizem respeito tanto à santidade como ao culto do Antigo Testamento e sua interpretação. Budd enfatiza o pensamento de Smith, no qual há ênfase para que o culto e a santidade não sejam compreendidos isoladamente ao mundo religioso mais amplo, fato sem dúvida de importante relevância e que merece respeito. Entretanto, devemos considerar que uma das ênfases dadas por Smith é que “as regras que governavam a conduta em santuários eram sobrevivências de primitivas ideias de santidade, de fato de *tabus*”. A partir de tal pensamento, não há a ênfase no relacionamento exclusivo com a divindade, nem mesmo com a noção de que as coisas santas deveriam ser separadas como propriedade de seu deus, mas a ênfase neste sentido está na periculosidade que tais coisas podem oferecer.²²² Por isso, esta concepção se apresenta em discordância com os pensamentos acima expostos e com os textos bíblicos, tanto no que diz respeito à pureza como ao relacionamento exclusivo com lavé. Entretanto, no processo histórico não devemos negar o progresso cultural das sociedades, ou seja, o progresso no processo das “sobrevivências” da religião.

Quando falamos de sagrado, ainda é importante considerar os autores Eliade e Rohden por serem nomes importantes no referido assunto. Com relação ao sagrado e o mundo moderno, Rohden faz uso do material de Eliade para mostrar que há, por parte dele, uma certa desconfiança em relação à arreligiosidade do ser humano moderno, o desaparecimento do sagrado e a sua autonomia. Para Eliade, conforme pesquisa de Rohden, o ser humano não perde de forma decisiva o sentido do sagrado em sua vida. Inclusive muitos que afirmam não ter religião comportam-se de forma religiosa. Rohden faz uso da seguinte afirmação de Eliade:

[[...]] minhas investigações como historiador e fenomenólogo da religião levaram-me a denominar o homem anterior à nossa era como homo religiosus. Estou convencido de que, não importa o que pense de si mesmo, o homem moderno, secularizado, ainda ocupa uma dimensão sagrada.²²³

Além disso, percebemos que Eliade faz uso da ideia “camuflagem” quando

²²² BUDD, Philip J. Santidade e culto. In: CLEMENTES, R. E. (Org.) *O mundo do antigo Israel: perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus. 1995. p. 267-268.

²²³ ROHDEN, Cleide Scartelli. *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno: à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p. 99.

trabalha a questão do moderno e o sagrado, algo compartilhado também por Rohden quando afirma que

A camuflagem, apresentada como o modo por excelência de manifestação do sagrado, ganha contorno especial no mundo moderno. A camuflagem passa a ser o novo estatuto do sagrado no mundo moderno dessacralizado, em outros termos, encontramos uma radicalização da camuflagem, desde que ela é uma estrutura já presente no fenômeno religioso. O sagrado se torna irreconhecível, isto é, se identifica com o profano.²²⁴

Neste sentido, os autores Rohden e Eliade acreditam que o sagrado se manifesta por meio da camuflagem. Rohden ainda traz a seguinte afirmação de Eliade:

Evidentemente, o sagrado se esconde sempre atrás das máscaras das realidades ou ações profanas. A experiência religiosa consiste justamente em rasgar o véu e arrancar a máscara. Mas nos nossos dias, esta dialética do sagrado está difícil de ser trabalhada.²²⁵

Rohden chega até mesmo a afirmar que no mundo moderno “o sagrado tornou-se irreconhecível”.²²⁶ Eliade também fala da irreconhecibilidade do sagrado no mundo moderno, tendo por base a secularização. A seguinte ideia de Eliade é trabalhada por Rohden:

[...] a ausência de Deus nos espaços do nosso mundo moderno não é mais do que uma ausência criada por nós. Isto é, dizemos que Deus está ausente porque não está nos lugares nos quais achávamos que deveria estar.²²⁷

A questão trabalhada por estes autores é a nova forma como o sagrado se apresenta ou se manifesta, ou seja, não mais como antigamente em determinados e específicos espaços. Agora, nesta nova etapa, o sagrado se manifesta nas coisas corriqueiras do cotidiano. Agora o divino está encoberto ou disfarçado na história, por isso há essa ligação tão próxima com o cotidiano. Assim, o grande mistério hoje está no cotidiano.

Para Eliade, a grande mudança da manifestação do sagrado tem acontecido de forma mais enfática a partir de Cristo. Ele afirma que a partir de Cristo a história foi transformada. Ou seja, desde Cristo há o aparecimento do cotidiano nas manifestações do sagrado. Rohden novamente entra em acordo com Eliade, ela credita e afirma que

²²⁴ ROHDEN, 1998, p. 99.

²²⁵ ROHDEN, 1998, p. 100.

²²⁶ ROHDEN, 1998, p. 100.

²²⁷ ROHDEN, 1998, p. 101.

O mistério da encarnação opera uma verdadeira identificação do sagrado e do profano, temos aqui uma radicalização da camuflagem do sagrado em profano. O divino se encontra perfeitamente integrado ao nosso mundo diário.²²⁸

Outro traço do sagrado, trabalhado tanto por Eliade como por Rohden, é a questão do sagrado como elemento da consciência. Rohden faz a seguinte afirmação:

Na modernidade o acontecimento histórico perde seu sentido trans-histórico. A história passa a ser valorizada em si mesma. O mundo é esvaziado do seu significado sagrado. O homem interpreta a si mesmo e a vida apenas de uma perspectiva histórica. O homem moderno esquece o sagrado e se volta para a história. Quanto mais histórica se torna a vida do homem moderno, mais radicalizada se torna a camuflagem do sagrado no profano. Mas o sagrado persiste na vida do homem moderno dessacralizado.²²⁹

Para Eliade, esse processo de dessacralização tem sido algo que atinge apenas o consciente do ser humano, pois o inconsciente continua religioso, considerando que, no íntimo de seu ser, o indivíduo guarda algo. Eliade consegue mostrar, através do passado e do mundo moderno, que o ser humano tem em seu comportamento profano uma significação do sagrado. No dia a dia do ser humano, muitas coisas que ele realiza possuem um valor religioso isso pode ser observado na arte, na poesia, nas construções, etc. Sendo assim, o problema no mundo moderno não seria a carência do sagrado, mas a sua camuflagem e como reconhecer o sagrado no dia a dia.

O que se pode afirmar, a partir destas exposições, é que o ser humano moderno tem desconhecido a atuação do sagrado e não tem sido fácil para ele viver religiosamente. Tudo passa a ser explicado de forma ou de acordo com a realidade casual. Sendo assim, no decorrer da história, o ser humano tem passado por um processo de dessacralização, pois ele não consegue ver o “sagrado camuflado em profano”.²³⁰ O ser humano tem se tornado indiferente e em muitos casos incapaz de identificar a atuação e a realidade sagrada. Entretanto, o sagrado continua envolvido na vida do indivíduo moderno.

Está evidente que a ideia do sagrado no mundo moderno é bem trabalhada pelos autores citados por meio do que eles chamam de camuflagem. Também está compreensível que a ideia do sagrado nunca esteve ausente da vida do ser humano

²²⁸ ROHDEN, 1998, p. 103.

²²⁹ ROHDEN, 1998, p. 106.

²³⁰ ROHDEN, 1998, p. 107.

moderno, mas está camuflada no profano. É importante considerar o que Eliade fala sobre o religioso e o histórico, ou seja, o religioso não pode ser compreendido fora de sua história, pois a manifestação do sagrado dá direção ao processo de historização do sagrado. Segundo ele, o profano revela o sagrado e o sagrado camufla-se no profano.

1.4.3 O conceito de profano

O termo bíblico hebraico utilizado para designar tal ideia é *חָלַל* (*hālal*), que pode ser traduzido por “*profanar, contaminar, poluir e não santificado*”. Como verbo, *hālal* é associado a questões de impureza. Tal raiz também é associada a atos de rebelião contra leis estabelecidas por Deus ou quebras de aliança. Assim, profanar está ligado à violação de algo que tem caráter santo.²³¹

Otto, referindo-se a “puro e impuro”, vê isto como algo já existente naturalmente, independente de como era sua aplicação em questões ou meios religiosos. Para ele era a ideia de impureza que trazia os sentimentos de repulsa ou nojo. Existe também o “impuro natural”, que seria aquele sentimento que traz a sensação de repulsão, como algo que foi estendido até o âmbito do *numinoso*. São coisas que no início da evolução histórico-religiosa pareciam estranhas e até não se pareciam com religião, mas que influíram sobre a mesma. Neste sentido, Otto definiu isso como “uma antessala da religião”.²³² O que também é interessante é lembrarmos que as coisas tornaram-se impuras, no sentido negativo, quando aconteceu ou foi formada uma noção mais elevada do próprio divino ou do sagrado. Nesta perspectiva, o sentimento do impuro é facilmente associado aos sentimentos naturais daquilo que causa repulsa.²³³

Kaiser, falando do puro e do impuro ligados às questões cerimoniais bíblicas e não voltadas à religião, como fez Otto, faz lembrar a teologia da impureza e da purificação, enfatizando que o *impuro* não era algo presente na mente do escritor bíblico como algo que era sujo ou proibido, pois a ligação dos textos cerimoniais é com o termo “pureza” e não “limpeza”. Neste sentido, a pureza teria relação com “estar qualificado para um encontro com lavé”, enquanto a impureza dizia respeito

²³¹ WISEMAN, Donald J. *חָלַל* (*hālal*). In: HARRIS, R. Laird. (Org.). 1998, p. 470-471.

²³² OTTO, 2007, p.155.

²³³ OTTO, 2007, p.154-161.

àquele que não tinha tais qualificações para estar diante de lavé. É claro que esta doutrina estava ligada a questões de santidade e muitas ações do cotidiano poderiam deixar uma pessoa impura; coisas que em algumas situações eram inevitáveis como, por exemplo, cuidar dos mortos ou dar à luz. Porém, tudo isso levava as pessoas a verem qualidades diferente em Deus, no que diz respeito ao homem.²³⁴

Champlin faz lembrar que a ideia de impureza, em alguns momentos, quando ligada tanto ao Antigo como ao Novo Testamento é literal e diz respeito a coisas ligadas à higiene; entretanto, geralmente devemos pensar em questões ou no sentido moral e cerimonial, envolvendo pessoas e animais. Alguns exemplos de termos hebraicos e gregos ligados à impureza e citados por Champlin são: *tame*, *tahor* e *barar akatharsía*.²³⁵

No texto bíblico, o uso do termo ligado à contaminação aparece já em Gn 49.4, no contexto de relações sexuais não aprovadas pela lei. Neste sentido, como diz Wiseman, a palavra também indica ações fora das ordens de Deus. O termo ainda aparece em textos como Is 43.28 e Ez 3.7, nos quais Deus age para que Seu nome não seja considerado não santo por outras nações, como também no texto de Nm 30.2, o qual está ligado à não violação de votos envolvendo o Seu nome. Nos textos bíblicos, o termo ainda pode aparecer como substantivo ou adjetivo. Como substantivo, descreve um local não sagrado ou coisas não santas, como diferenciação entre o “santo e comum e puro e impuro”, ou seja, uma ideia de contraste (Ez 22.26; 42.20; 44.23). Já como adjetivo, a ênfase está ligada à quebra de leis sexuais.²³⁶ É possível que o termo hebraico seja utilizado com o intuito de mostrar que determinadas coisas não estavam ligadas a outras consideradas sagradas.²³⁷

1.4.4 O espaço sagrado

Referindo-se tanto a *espaço* como a *sagrado* na contemporaneidade, o estudioso Eliade afirma que, para avaliar o espaço sagrado, é preciso considerar

²³⁴ KAISER, 1984, p. 120-121.

²³⁵ CHAMPLIN, 2001, v. 3, p. 823.

²³⁶ WISEMAN, Donald J. הָלָל (hālal). In: HARRIS, R. Laird (Org.). 1998, p. 470-472.

²³⁷ CHAMPLIN, 2001, v. 5, p. 423.

uma revelação que se torna o “ponto fixo”.²³⁸ O ser humano recebe a revelação do espaço sagrado de diferentes formas e, quando recebe essa revelação, a hierofania anula a homogeneidade desse espaço. Fica evidente que, para Eliade, cada povo tem sua experiência do espaço sagrado. Isso varia conforme cultura e época.

Em relação ao espaço dito como sagrado é preciso lembrar que, como diz Eliade, “o lugar nunca é escolhido pelo homem; ele é, simplesmente, descoberto por ele, ou, em outras palavras, o espaço sagrado revela-se sob uma ou outra forma”.²³⁹ Por isso, o lugar sempre será indicado por algum sinal que traga uma hierofania.²⁴⁰ Vaux também concorda com esta ideia quando diz que a escolha do espaço sagrado não cabe ao ser humano, mas é determinado por uma ação divina. E este espaço sagrado é o lugar no qual Deus pode ser encontrado (Jz 6.24-26; 2Sm 24.16-25).²⁴¹ Assim, todo espaço sagrado, nesta linha de pensamento, é construído e baseado em uma revelação que desvendou o mesmo, onde a impureza foi eliminada, tornando, assim, possível a união entre “céu e terra”.²⁴²

Ainda, para Eliade, “[...] a noção de espaço sagrado implica a repetição da hierofania primordial que consagrou este espaço, isolando-o do espaço profano à sua volta”.²⁴³ Ou seja, ele está mostrando que o espaço sagrado tem o seu valor se a hierofania que o consagrou permanecer no mesmo local.

Assim, a hierofania não tem apenas um único efeito de santificar uma determinada fração do espaço profano homogêneo – mas também de assegurar para o futuro a perseverança dessa sacralidade. Nesta área, a hierofania repete-se. O lugar transforma-se numa fonte inesgotável de força e de sacralidade que permite ao homem, quando ali adentrar, tomar parte nessa força e comungar dessa sacralidade [...]. Mas, por mais variados e diferentemente elaborados que sejam os espaços sagrados, todos eles oferecem um traço comum: há sempre uma área definida que torna possível a comunhão com tal sacralidade.²⁴⁴

²³⁸ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, [19--]. p. 29.

²³⁹ ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: MartinsFontes, 1993. p. 297.

²⁴⁰ Por “hierofania” entende-se uma revelação ou manifestação.

²⁴¹ VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Teológica, 2003. p. 315.

²⁴² ELIADE, 1993, p. 299.

²⁴³ ELIADE, 1993, p. 296.

²⁴⁴ ELIADE, 1993, p. 296.

A análise que Eliade faz da manifestação do sagrado em determinados locais é bem considerável. Ele afirma que, enquanto algumas hierofanias têm um destino local, outras têm “valores universais”.²⁴⁵ Enquanto algumas representam uma modalidade universal e são acessíveis a outras culturas, como o cristianismo, outras permanecem locais e inacessíveis a outras culturas.

Por isso, quando há manifestação hierofânica no mundo, essa hierofania torna-se um ponto de referência, e é por esta razão que a revelação de um espaço sagrado tem um valor concernente à experiência da existência do indivíduo religioso. Esta também é a razão pela qual, para o indivíduo religioso, nenhum mundo pode nascer de forma acidental e da “relatividade do espaço profano”.²⁴⁶

Eliade também enfatiza que os espaços se transformam e se tornam sagrados a partir do uso que neles acontece e dos rituais que são praticados. Isso diferencia determinados espaços de outros. Para ele, o espaço sagrado foca sua atenção tanto nas formas como em objetos e ações, e são todos estes símbolos que descrevem os componentes da realidade de determinadas comunidades religiosas e proveem meios de acesso entre o mundo humano e as realidades divinas.²⁴⁷

Quando nos remetemos ao povo israelita, vemos que o lugar sagrado estava ligado ao lugar de culto, mas não somente a este, pois o lugar chamado santo também era o espaço ao redor do templo e do altar. Pelo que vemos, no meio deste povo o espaço do culto sempre foi considerado um local sagrado. Este era um espaço com proibições, como a de aproximar-se em determinadas situações (Gn 28.17; Êx 3.5), como também de privilégios, devido às manifestações que ali ocorriam.

Eliade ainda afirma que

Para o homem religioso o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras (Êx 3.6). [...] há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência “forte”, significativo, e outros espaços, não-sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistências: amorfos.²⁴⁸

Conforme citação acima, para o indivíduo religioso não há homogeneidade no

²⁴⁵ ELIADE, 1993, p. 9.

²⁴⁶ ELIADE, 1993, p. 27-28.

²⁴⁷ ELIADE, Mircea. *The encyclopedia of religion*. New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1987. p. 526.

²⁴⁸ ELIADE, [19--], p. 27.

espaço devido às várias experiências particulares. É importante considerar que, quando se fala do espaço sagrado e profano, existem dificuldades que mostram uma característica comum com relação a eles, ou seja, a oposição entre o que seria o sagrado e o profano, tanto na teoria como na prática. Por isso, Eliade afirma:

De fato, se quisermos delimitar e definir o sagrado, ser-nos-á necessário dispor de uma quantidade conveniente de 'sacralidades', isto é, de fatos sagrados. Esta heterogeneidade dos 'fatos sagrados' começa por ser perturbante e acaba, pouco a pouco, por se tornar paralisante, pois se trata de ritos, de mitos, de formas divinas, de objetos sagrados e venerados, de símbolos de animais, de plantas, de lugares sagrados. E cada categoria possui sua própria morfologia.²⁴⁹

O que Eliade está afirmando é que cada um desses objetos ou categorias, inclusive o espaço, pode ter ligação com uma hierofania,²⁵⁰ na medida em que está representando uma experiência do sagrado, ou que revela algo do sagrado e até mesmo uma situação do ser humano em relação ao sagrado.

Para Eliade, o indivíduo religioso tem o anseio de caminhar em um mundo santificado. Sendo assim, "todo o mundo é, para o indivíduo religioso, um mundo sagrado".²⁵¹ A partir da história, percebemos que um território se tornava de alguém quando acontecia a consagração deste. E este foi um procedimento que os povos adotaram ao longo dos anos nas várias sociedades. Vários vencedores, ao tomarem posse, faziam uso do nome de Cristo ou de outra divindade para declarar a posse e consagrar o espaço conquistado.

Entretanto, é preciso estar atento para a radicalização da camuflagem, ou seja, acreditar somente na história, pois o sagrado em muitos momentos está camuflado no cotidiano e o ser humano não tem tomado consciência disso. Por isso, Rohden busca o sagrado nos espaços do mundo moderno que se diz dessacralizado.

Neste sentido, dizemos que o que faz diferença com relação ao espaço ser ou não considerado sagrado no decorrer da história do ser humano é a experiência de cada indivíduo com o sagrado e com aquilo que para ele tem valor religioso. O espaço sagrado é algo fundamental para o ser humano e para os grupos culturais e sociais, pois nestes acontece o progredir da vida em vários âmbitos,

²⁴⁹ ELIADE, [19--], p. 8.

²⁵⁰ Quanto à hierofania, Eliade entende que ela abrange todos os documentos que revelam algo do sagrado.

²⁵¹ ELIADE, [19--], p. 29-33.

indiferentemente de qual seja. Observamos que o sagrado ou a questão da sacralidade, embora de forma diferente, está presente nos vários espaços do mundo antigo e atual e é importante para as várias religiões. Não temos como deixar de concordar que o que faz e tem feito a diferença no decorrer da história é a experiência que cada indivíduo ou grupo tem com o sagrado e com aquilo que para ele tem valor religioso.

1.4.5 O espaço profano

Quando nos referimos a “Espaço Profano”, a partir de autores da Ciência da Religião, falamos e pensamos no mundo de forma geral e do jeito de viver no mesmo. Além disso, a questão está intimamente ligada com “o sagrado e o profano”.

Para o indivíduo não religioso, o espaço já é visto de forma diferente de como o vê o indivíduo religioso: ele é “homogêneo e neutro”. Entretanto, Eliade afirma que mesmo o indivíduo que escolhe a vida “profana” não consegue anular de forma completa o comportamento religioso, pois até mesmo a “existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo”.²⁵² O indivíduo não religioso também tem o seu “universo sagrado” que é manifesto e identificado nos seus espaços de vivência particular.

Enquanto Eliade fala do sagrado e do profano através da História das Religiões, Rohden estuda estes elementos com ênfase no mundo moderno, com sua “dessacralização” e “profanação”.²⁵³ O ponto principal de mudança, para Rohden, está no período do Iluminismo. Foi com a chegada do Iluminismo que o ser humano proclamou sua autonomia, declarou o fim da religião, a morte de Deus e o domínio do mundo. É a partir dessas mudanças que o mundo então foi dessacralizado e tornou-se um espaço igual, no qual o ser humano tem a liberdade de interferir e modificar. Sendo assim, o mundo deixou de ser uma morada sagrada e tornou-se profano.

Rohden também acredita que o fato de alguns indivíduos pensarem que o espaço profano não é ideal para que aconteça a manifestação do sagrado ocorre porque a experiência que eles possuem com o sagrado faz com que olhem para o profano com rejeição e desaprovação. Essa experiência profana do espaço traz luz

²⁵² ELIADE, [19--], p. 28-29.

²⁵³ ROHDEN, 1998, p. 93.

a um mundo fragmentado. É por esta razão que o sagrado se opõe de forma tão intensa ao profano. Entretanto, a manifestação do sagrado é movida por elementos que contêm o convívio do sagrado e do profano. Sendo assim, o profano é o meio que traz a manifestação do sagrado. Não é algo que impede a revelação do sagrado, mas é a partir dele que o sagrado se manifesta.²⁵⁴

Pensando em espaço sagrado e espaço profano, Eliade faz a seguinte afirmação: “Toda a cratofania²⁵⁵ e toda a hierofania, sem distinção alguma, transfiguram o lugar que lhes serviu de teatro: de espaço profano que era até então, tal lugar ascende à categoria de espaço sagrado”.²⁵⁶ Por isso, determinados espaços, conforme o pensamento tanto de Eliade como de Rohden, ao mesmo tempo em que atraem, também afastam: tm vantagens, mas são vistos, de certa forma, como perigosos. O que também concorda com o pensamento de Otto, citado acima, e mesmo com as histórias ligadas aos textos bíblicos.

1.4.6 Os espaços sagrados do povo hebreu

Neste item faremos breve exposição sobre os principais locais sagrados para o povo hebreu, apesar desta abordagem não estar baseada somente em textos bíblicos e, de forma especial, no livro de interesse, Ezequiel. Não há uma abordagem metódica do assunto em Ezequiel. Por isso a nossa ênfase será nos locais considerados sagrados para o povo de Israel. Somente mais à frente verificaremos o espaço sagrado no livro de Ezequiel.

É importante considerar que estes espaços, no decorrer da história, representavam a presença do Senhor, bem como sua habitação. Estes também eram locais escolhidos pelo próprio Senhor (1Rs 11.32); jamais o ser humano os escolhia.

1.4.6.1 O santuário – tenda ou habitação

Para iniciarmos a verificação destes espaços, destacamos que os santuários eram estabelecidos onde acontecia a manifestação divina, por isso poderia ser

²⁵⁴ ROHDEN, 1998, p. 69-70.

²⁵⁵ Eliade define cratofania como as manifestações da força que, por consequência, são temidas e veneradas (ELIADE, 1993, p. 21).

²⁵⁶ ELIADE, 1993, p. 295.

próximo a uma árvore, uma montanha, uma fonte de água, etc. Eles fizeram parte da história do povo de Israel desde o período dos patriarcas.

O termo hebraico que designa “tenda” no sentido de “habitação” é אֹהֶל (*’ōhel*). Este termo, em determinados textos, diz respeito à habitação de um povo nômade (Gn 31.33; Jz 4.17; 1Sm 17.54; Jr 37.10), bem como, em alguns textos, é utilizado para fazer a descrição de lar, ou até mesmo de um palácio (1Rs 8.66; 12.16; Is 16.5). Mas, quando falamos de tabernáculo com a designação ligada à morada do Senhor, esta tenda é apenas uma cortina de tecido de pele de animais, arrumada sobre uma estrutura de madeira (Êx 26.7).²⁵⁷ E, pensando em morada do Senhor, este termo, אֹהֶל (*’ōhel*), é o mais conhecido e o que melhor corresponde à sua morada. Ele é diferente de סֹכָה (*sukkâ*) que, apesar de também designar uma espécie de abrigo temporário (2Sm 11.11), na maioria das vezes faz referência à Festa dos Tabernáculos (Lv 23.34).²⁵⁸ Ainda com relação à designação deste santuário como tabernáculo, a mesma veio para a literatura cristã por influência da Vulgata.²⁵⁹

Conforme textos do Pentateuco e dos Livros Históricos, vemos que quando Israel saiu do Egito em direção à terra prometida, seu santuário era um tabernáculo móvel ou tenda da congregação. Este local era importante, pois ali todo povo se reunia para adorar a Deus. O tabernáculo acompanhou o povo durante as peregrinações pelo deserto e, mais tarde, foi substituído por santuários fixos, em vários locais. Isto aconteceu durante o período dos Juízes (Siquém – Js 8.3ss; 24.1ss e Siló – 1Sm 1.3). Os textos bíblicos mostram que, no decorrer da história, Deus se revelou nestes santuários (2Sm 7), e ali o povo lhe prestava culto (Êx 20.24-26).

Este santuário foi feito de acordo com as ordens do Senhor. Ele mesmo capacitou algumas pessoas para desenvolver tal trabalho. Todas as instruções vieram do Senhor, desde seu tamanho até o material a ser utilizado, bem como os móveis que o comporiam.²⁶⁰ Alguns textos, como o de Êx 25.8,21,22, revelam que o propósito de tal construção era a habitação de Deus e a comunhão com seus filhos,

²⁵⁷ LEWIS, Jack P. אֹהֶל (*’ōhel*). In: HARRIS, 1998, p. 22.

²⁵⁸ PATTERSON, R. D. סֹכָה (*sukkâ*). In: HARRIS, 1998, p. 1041.

²⁵⁹ VAUX, 2003, p. 332.

²⁶⁰ VAUX, 2003, p. 333.

a fim de que estes conhecessem Sua vontade. Este foi o primeiro santuário terrestre do povo de Israel a ser construído com um propósito bem específico, ou seja, a habitação do Senhor com a intenção de estar próximo de seu povo.

O santuário, mais especificamente o tabernáculo, é descrito por Champlin como sendo o lugar onde “Yahweh torna conhecida Sua presença, onde ele trata com seu povo e faz conhecido Seu desejo”.²⁶¹ Desta perspectiva, dizemos que esse tabernáculo, ou tenda, era o lugar de encontro do Senhor, primeiramente com Moisés, no início da história, e então com seu povo, nos momentos seguintes. Textos como os de Êx 29.42 e Nm 7 mostram que esse local tinha por objetivo a comunicação de Deus com seu povo e suas revelações a este.

Quando falamos em santuário, ainda que a ênfase esteja nos santuários do povo hebreu, é importante considerar que, em todas as religiões do Oriente antigo, o santuário era por definição o lugar da presença da divindade, ou, de outra forma, o lugar onde a terra se encontra com o céu. Por isso, os próprios nomes dos santuários de regiões como a Mesopotâmia dizem muito. Um exemplo seria os de Nipur e Larsa, que se chamam Duranki, o que significa “*vínculo entre o céu e a terra*”. Outro seria na Babilônia, o Etemenanki, que significa “*a casa de fundamento do céu e da terra*”. Em função disto, o templo é considerado como o centro do mundo.²⁶²

Também entre os árabes antigos, bem como entre os modernos, junto às tribos beduínas há uma pequena tenda, chamada *’utfā*, *merkab* ou *Abu-Dhur*. Esta sempre acompanha a tribo em suas mudanças e é utilizada como incentivo a guerreiros nos períodos de luta. A esta tenda é atribuído um poder sobrenatural e a este *’utfā* ou divindade, que ali se pensa residir, é oferecido um sacrifício. Tal objeto faz analogia tanto com a arca da aliança e sua função em meio ao povo de Israel, como também com a tenda ou santuário, que acompanhava o povo no deserto. Vaux faz ligação da *’utfā* moderna com uma instituição anterior ao Islã, a da *qubba*, que era uma pequena tenda sagrada, feita de couro vermelho, na qual eram transportados os ídolos de pedra da tribo. Esta, no acampamento, “ficava perto da tenda do *skeikh* e se ia até ela buscar oráculos”.²⁶³ Além disso, a *qubba* dos árabes

²⁶¹ CHAMPLIN, 2001. v. 6, p. 308.

²⁶² VERMEYLEN, Jacques. *El Dios de la promesa y el Dios de la alianza: el diálogo de las grandes intuiciones teológicas del Antiguo Testamento*. Santander: Sal Terrae, 1990.

²⁶³ VAUX, 2003, p. 334.

pré-islâmicos apresenta antecedentes semíticos. Em proximidade com a *’utfá*, Vaux relata que, no acampamento cartaginês, “havia uma tenda sagrada que era armada perto da do chefe”.²⁶⁴ Estas duas tendas, a *’utfá* e a tenda dos cartagineses, parecem similares à tenda do povo hebreu e fazem lembrar textos como os de Êx 26.14 e 33.7, os quais falam da tenda que era armada para se buscar ao Senhor.

Schmidt é um dos autores que falam da tenda, citando-a como espaço sagrado, tendo em vista que sua localização era separada do acampamento segundo alguns textos, como os Êx 33.7-11; Nm 11.16ss e Dt 31.14s. Para ele, a tenda aparece de forma evidente, no período do deserto. Ele concorda com os autores acima citados, afirmando que a tenda foi usada de forma semelhante por tribos nômades e que este era o local do encontro como o Senhor.²⁶⁵

Kaiser, quando comenta sobre o tabernáculo, fala também da presença do Senhor junto ao seu povo, o que entra em concordância com o pensamento dos autores já citados. Para ele, este foi um fato marcante na experiência que o povo teve, ou seja, Deus habitar no meio deles. O texto que mais se refere à tal experiência é Êx 29.43-46, pois nele, conforme Kaiser, há a indicação de que o povo viveria em proximidade com o Senhor, de forma que este Deus iria “pertencer a Israel”.²⁶⁶

1.4.6.2 A arca

Quando falamos de arca, partimos dos textos bíblicos, por considerá-los fundamentais, devido a ser o povo de Deus que possuía a mesma. Nas primeiras menções desta, vemos que Deus tirou o povo de Israel do Egito e pediu um lugar para habitar: “E me farão um santuário, para que eu possa habitar no meio deles. Segundo tudo o que eu te mostrar para modelo do tabernáculo e para modelo de todos os seus móveis, assim mesmo o fareis” (Êx 25.8-9). A arca foi a primeira coisa que Deus mandou fazer para ser colocada no santuário: “Também farão uma arca de madeira de acácia; de dois côvados e meio será o seu comprimento, de um côvado e meio, a largura, e de um côvado e meio, a altura” (Êx 25.10). No livro de Êxodo, há o relato da ordem para a construção através da passagem de 25.10-22.

²⁶⁴ VAUX, 2003, p. 335.

²⁶⁵ SCHMIDT, Werner H. *A fé no Antigo Testamento*. Tradução de Vilmar Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 193.

²⁶⁶ KAISER, 1984, p. 125.

Em Êxodo 37.1-9, temos a narração da construção dela por Bezaleel. Ela foi feita de acordo com as ordens divinas, dadas no monte Sinai (Êx 25.10ss; Dt 10.3). Bezaleel foi o artesão que Moisés encarregou dos trabalhos gerais na execução do santuário (Êx 25.8).

Durante a peregrinação, a arca ia três dias à frente do povo para procurar lugar de descanso (Nm 10.33-34). Quando Israel atacou seus inimigos sem a presença da arca, foi derrotado (Nm 14.44). Quando ela acompanhava o povo, eles eram vitoriosos (Js 3-4; 6). O pecado do povo podia afetar sua eficácia.²⁶⁷ Quando a arca foi apreendida pelos filisteus (1Sm 4-5), a conclusão foi Icabode – “Foi-se a glória do Senhor”. Por causa de pragas que assolaram os filisteus, a arca foi devolvida (1Sm 6).

No contexto do Êxodo, a arca ficava no tabernáculo, mais especificamente no local chamado Santo dos Santos. Este lugar, também chamado de santíssimo, diferenciava-se dos templos pagãos por não ter nenhuma figura que representasse Deus; continha apenas a arca do concerto, que era o objeto mais sagrado para Israel.²⁶⁸

A arca pode ser vista na tradição por diversos séculos. Estava presente no período do deserto (Nm 10.35); na conquista de Canaã (Js 3-6); na aliança entre as doze tribos (1Sm 1-6) e também na instalação do templo de Salomão. Para Von Rad, a arca pertence “a um grupo de tronos vazios da divindade, apresenta-se perante Israel como sendo o trono de Javé”, ou seja, o local onde o Senhor sempre está presente. Assim, quando ela se deslocava, era sinal de que o Senhor estava direcionando o povo. Von Rad classifica a existência de duas teologias sobre a arca, sendo uma a da aparição e a outra, a da presença.²⁶⁹

Em termos de tradição da arca, Schmidt comenta que já se supôs existirem diversas arcas, mas não há fontes para se provar tal hipótese. Entretanto, a arca remete ao período do deserto, algo que também ocorre com o santuário. O autor lembra que em determinados períodos sabe-se de santuários beduínos que também eram utilizados para consultas a oráculos; no entanto, estes não eram carregados por pessoas, mas por animais. Embora estes santuários não tenham tanta

²⁶⁷ KAISER, 1984, p. 162.

²⁶⁸ HOFF, Paul. *O Pentateuco*. Tradução de Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Vida, 2000. p. 144.

²⁶⁹ RAD, 1973, v. 1, p. 235-236.

correspondência com a arca, existem alguns semelhantes com ela, nos quais há aspectos comparáveis. Neste sentido, ficaria difícil saber se a arca pode ser considerada como um santuário ambulante. Embora textos mais recentes, como os de Js 8.30 e Jz 20.27ss, apresentem a arca em vários locais, como Siquém e Betel, tal suposição ainda permanece sem base histórica. O que mais exatamente podemos afirmar é que a mesma ficou em Siló (1Sm 3.3), onde pode ter servido de santuário particular para a tribo de Efraim ou Benjamim.²⁷⁰

Kaiser diz que a arca da Aliança de Deus era a expressão da proximidade entre Deus e seu povo. Isso se verifica em Êx 25.22. Para o autor, nada estava mais vinculado à presença e ao poder do Senhor do que a arca da Aliança, pois ele diz: “A arca da aliança de Deus com seu propiciatório, ou lugar de expiação, sombreada pelos dois querubins, era a mais íntima de todas as expressões da proximidade de Deus ao seu povo”.²⁷¹ Para ele, o fato de Deus ser transcendente e ter sua morada permanente no céu não contradiz a verdade de que Ele é imanente e habita na terra, pois o Senhor pode estar entronizado nos céus, mas também habitar na terra. Tal linha de pensamento está baseada em textos como Êx 25.8; 29.45; Lv 26.11 e Nm 16.11.²⁷² Já para Schmidt, a arca como local da morada do Senhor é descrita como sendo o “trono do Deus invisível”, sendo que a ideia do trono vazio não está ligada ao deserto, mas sim à terra de cultivo.

Quanto à arca e à tenda, podemos dizer que há ligação entre elas, conforme a tradição sacerdotal, no que diz respeito ao culto no deserto.²⁷³ Quando há esta associação da tenda com a arca, conforme os textos de Nm 1.50-53; 9.15; 17.22-23 e outros, a mesma é chamada de “tenda do testemunho”. Entretanto, conforme Von Rad, se considerarmos as tradições do Pentateuco na sua ordem de escrita, percebemos que a mais antiga falará de tenda (Êx 33.7.11) e da arca (Nm 10.33-36), sem relacioná-las. Já o Deuteronômio conhece a arca (Dt 10.1-5; 31.25-26), mas menciona a tenda em separado (Dt 31.14-15). Para Von Rad, o mais provável é que a tenda e a arca originalmente estivessem mais próximas, e, se tal aproximação não é evidente na tradição mais antiga, é devido à redação final do Pentateuco ter

²⁷⁰ SCHMIDT, 2004, p. 194-195.

²⁷¹ KAISER, 1984, p. 125-162.

²⁷² KAISER, 1984, p. 138.

²⁷³ VAUX, 2003, p. 340.

conservado apenas fragmentos dela, e omitido “o que parecia ser dito por uma tradição mais recente”.²⁷⁴

Diante disso, o ideal é não fazer separação entre a tenda e a arca, pois a tenda seria o local de abrigo que a arca necessitava. Ainda que, conforme Von Rad, em termos de função, a tenda e a arca fossem dois objetos de culto independentes e cada um deles estivesse no centro do culto de um determinado grupo. Ou seja, a arca tem uma tradição muito mais destacada do que a tenda, pois pode ser vista na tradição através de diversos séculos. Como já visto acima, ela já estava presente no período do deserto (Nm 10.35); na conquista de Canaã (Js 3-6); na aliança entre as doze tribos (1Sm 1-6) e na instalação do templo de Salomão. É por todos estes motivos que, para Von Rad, a arca se adaptou às condições de vários momentos históricos de forma muito mais flexível do que a tenda. Aos olhos de Von Rad, sua significação cultual também variava bastante, de maneira que através das épocas não se manteve a mesma concepção a respeito dela.²⁷⁵ Outros teólogos, como Kaiser, concordam com este pensamento, no que diz respeito a ela significar a presença do Senhor. Kaiser afirma que o ponto alto das narrativas da arca se acha em 2Sm 6 e no Sl 132, onde sua função e significado estão vinculados à tal presença do Senhor.²⁷⁶

1.4.6.3 O templo de Jerusalém

Para o povo semita, conforme Vaux, o espaço sagrado não era apenas onde acontecia o culto, mas também o espaço ao redor do templo. O autor mostra que, em várias cidades, isso era visto desta forma. Alguns exemplos seriam: na Babilônia, o zigurate do Etemenank; na Arábia, em Mareb, o santuário ao deus Ilumqah; na Fenícia e Síria, o santuário de Bel, entre outros.²⁷⁷ Champlin também faz menção a templos em várias culturas, como: o Egito, com seus templos monumentais ou estatais, os quais promoviam a religião do estado; templos de fronteiras nas culturas do oriente, os quais serviam para proteger a terra contra inimigos; templos funerários construídos no intuito de vencer o medo da morte por meio de rituais; templos na Mesopotâmia, considerados a casa onde os deuses viviam; templos gregos onde os sacerdotes faziam sacrifícios ao seu deus entre outras coisas; templos romanos

²⁷⁴ VAUX, 2003, p. 340.

²⁷⁵ RAD, 1973, p. 235-236.

²⁷⁶ KAISER, 1984, p. 163.

²⁷⁷ VAUX, 2003, p. 312-313.

utilizados para servir aos seus deuses; e vários outros locais, como China, Índia e Japão.²⁷⁸ Estes templos apresentavam uma cerca ao redor, mostrando que tanto o espaço sagrado como seus arredores eram de importância para os vários povos, em diversos períodos da história.

É fato que tanto o templo como o palácio do rei eram símbolos de poder, e que o templo sacralizava a figura do rei, a tal ponto que este rei mantinha controle sobre a figura do templo. Entretanto, quanto ao templo, destacamos que a ênfase será a linha religiosa e não a política, apesar de não desprezarmos a questão de que este templo era símbolo tanto da presença divina como do poder do rei. Como disse Rossi, “ao caminhar pelos espaços do sagrado e do político a realeza assume seu verdadeiro lugar: o centro do mundo”. Tudo gira ao seu redor e tudo fica na mais extrema dependência dele: “O país e todos os seus súditos gravitam ao seu redor e a ele devem a manutenção da ordem física, natural e sobrenatural”.²⁷⁹ Schmidt também comenta que Davi, com o traslado da arca para Jerusalém, transformou a cidade no centro cultural a lavé e isso se tornou mais forte com a construção do templo (1Rs 5-8). Foi assim que a cidade ficou sendo o lugar santo para todo o povo de Israel e aconteceu a unidade do povo, tanto com a sua ligação com o rei como em termos de centralidade de culto.²⁸⁰

Os templos sempre foram, na história dos povos, espaços especiais, pois representavam a morada dos deuses. Entre o povo hebreu, os templos surgiram mais tarde na história. No início, as celebrações aconteciam através de altares erigidos nos espaços em que aconteciam as manifestações do Senhor. O santuário permanente entre o povo hebreu só foi construído quando o povo se organizou como nação. Até este período, o povo fazia uso da tenda da congregação. E, na visão de Schwantes, o templo foi compreendido como substituto da tenda, conforme o texto de 2Sm 7.²⁸¹

Não há dúvidas de que, para muitos povos, o templo era o espaço sagrado no qual se celebrava o culto. Nos textos bíblicos também temos a mesma ideia. Apesar

²⁷⁸ CHAMPLIN, 2001, v. 6, p. 341-344.

²⁷⁹ ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *A banalização dos espaços sagrados e a manipulação do divino*. In: Shékiná: a habitação de Deus no meio do povo. Estudos bíblicos. Petrópolis: Vozes, 2009/1. nº 101, p. 47.

²⁸⁰ SCHMIDT, 2004, p. 218.

²⁸¹ SCHWANTES, Milton. *História de Israel: local e origens*. 3. ed. São Leopoldo: Oikos, 2008. v. 1. p. 134.

de Davi ser o homem que sonhou em construir o templo, a tarefa foi mesmo desenvolvida por seu filho Salomão. Davi auxiliou através de materiais para a construção (1Cr 21.9ss). Este templo construído por Salomão foi atacado diversas vezes e destruído por Nabucodonosor, em 587-586 a.C. (2Rs 25.8-17; Jr 52.12-23). Mais à frente na história, o povo que foi levado para o cativeiro quando Nabucodonosor atacou a cidade, foi reanimado pela visão de um novo templo, que o profeta Ezequiel teve (Ez 40ss, em cerca de 571 a.C.).

Vaux, em sua descrição do templo pós-exílico visto por Ezequiel, enfatizou a importância do “espírito desta visão”, ou seja, as ideias de pureza, santidade e espiritualidade que envolveram a pregação do profeta. Ele lembra que “as manchas que tinham contaminado o antigo santuário devem desaparecer, sobretudo conforme Ez 43.1-12 e 44.4-9. O templo é isolado do domínio profano”.²⁸² Além disso, o autor lembra que a grande diferença do templo visto por Ezequiel é também a Glória do Senhor que encheu o santuário (Ez 44.4). Quando falamos em período pós-exílico, alguns autores, como Schwantes, fazem lembrar que é possível que os autores sacerdotais tenham projetado o templo de Salomão conforme o de Moisés,²⁸³ tendo em vista, como também afirma Von Rad, que as dimensões do santuário no deserto correspondam praticamente à metade das dimensões do templo de Jerusalém.²⁸⁴

O povo hebreu sempre concebeu o templo como sendo a casa de Deus e o local da presença divina. No texto de 1Rs 8.13, Salomão diz que construíra para o Senhor “uma morada, uma residência onde ele habitaria para sempre”. Assim, em toda a história, o templo era visto como casa de Deus e local da Sua presença.

Vaux recorda que a razão do culto a ser celebrado era a fé que o povo tinha na presença do Senhor no templo. O próprio rei Ezequias, quando estava diante de uma decisão, na certeza de que o Senhor estava no templo, foi até lá (2Rs 19.14). Os Salmos expressam essa crença do povo (Sl 27.4; 42.5; 76.3; 84, etc). Os profetas também criam desta forma (Am 1.2) e, por esta razão, encorajaram o povo a reconstruir o templo (Ag 1.9; Zc 2.14; 8.3).²⁸⁵

Além disso, o templo também era importante porque ali o povo estaria em comunhão e comunicando-se com Deus, inclusive por meio das festividades. Isso

²⁸² VAUX, 2003, p. 361.

²⁸³ SCHWANTES, 2008, p. 137.

²⁸⁴ VAUX, 2003, p. 334.

²⁸⁵ VAUX, 2003, p. 365.

significava que o local era não só para a adoração a Deus, mas um local no qual o poder de Deus estaria sendo manifesto. Como diz Schmidt, com a construção do templo, o lugar da presença de Deus não seria mais somente a arca, mas também o templo, o monte e até mesmo a cidade de Jerusalém. Assim, com o templo, a presença do Senhor ficou atrelada a um local fixo e a ligação de lavé com Jerusalém ficou mais estreita. A tal ponto que, conforme os textos de Sl 87, Is 14.32 e outros, a cidade foi considerada como “fundação do Deus de Israel”.²⁸⁶ Ainda podemos dizer, conforme Champlin, que os principais destaques dos templos judeus e suas estruturas estavam relacionados com o propósito de ser locais de cultos a lavé, bem como a Sua revelação.²⁸⁷

1.4.6.4 Montanhas ou lugares altos

A Bíblia fala destes locais altos como sendo santuários. Estes eram estabelecidos ao ar livre, “à sombra de toda árvore verdejante”. O termo utilizado na Bíblia para designar tais santuários, tanto cananeus como israelitas, é *bamot*. Este termo também aparece na Bíblia como *bamah*, dando a ideia de altura, entre outras coisas. A palavra sugere algum relevo, montanha ou colina. Tais locais são mencionados desde a época da Cananeia antiga até o fim da época da monarquia.²⁸⁸ Schmidt lembra que até mesmo nos textos bíblicos a perícopé ligada ao Sinai fala de um Deus “que mora ou se revela junto à montanha” (Êx 3.1; 18.5).²⁸⁹ Porém, quando falamos em “montanha de Deus”, embora a tradição ligue a mesma ao Sinai, a sua localização não é bem definida.²⁹⁰

Schmidt comenta que cada povoado, referindo-se a grupos seguidores de lavé ou às tribos, deve ter tido seu local de adoração ou santuários, os quais deveriam ser abertos a costumes estranhos e até mesmo podem ter sido antigos locais de cultos cananeus. A maioria destes locais, conforme escavações, estava nos altos, e ali é possível que acontecessem peregrinações. Além disso, estes locais também poderiam ser locais de encontro onde havia comércio.²⁹¹

²⁸⁶ SCHMIDT, 2004, p. 320-321.

²⁸⁷ CHAMPLIN, 2001, p. 341.

²⁸⁸ VAUX, 2003, p. 322-325.

²⁸⁹ SCHMIDT, 2004, p. 78.

²⁹⁰ SCHMIDT, 2004, p. 109.

²⁹¹ SCHMIDT, 2004, p. 198.

A arqueologia tem comprovado a existência do *bamah*. Conforme Vaux, em Megido foi descoberta uma plataforma de pedras de 8 por 10 metros sobre uma elevação, na qual eram feitos sacrifícios; em Haifa, um pequeno santuário do século 18 e 17 a.C., sobre um monte de pedras; em Hazor, um santuário do século 13. Conforme Vaux, essas instalações seriam as *bamot*. Estes, inicialmente, não foram locais condenados pela religião israelita. O próprio Samuel fez uso de um deles em Gibeá (1Sm 9.12ss), tendo sido estes frequentados até o final da monarquia. Entretanto, eles foram locais que deram continuidade às tradições cananeias, por isso, mais tarde, estes foram condenados pelos profetas (Os 10.8; Am 7,9). Ali aconteciam, em alguns momentos, cultos sincretistas; tal fato levou à condenação destes espaços, pois se tornaram sinônimos de santuários pagãos.²⁹²

Entre outros locais considerados espaços sagrados para o povo israelita, Vaux destaca as colinas ou as montanhas. Estas eram consideradas como “espaço divino”. Muitos povos consideravam estes locais especiais, a tal ponto que “a mitologia babilônica situava o nascimento dos grandes deuses sobre a Montanha do Mundo”²⁹³ e em textos como a Epopeia de Gilgamesh e nos poemas de Ras Shamra, as montanhas são vistas como a habitação dos deuses e locais sagrados, pois no cume destas os deuses se reuniram.²⁹⁴ Bruce também fala da Síria-Palestina, onde as montanhas serviam de local para cultos pagãos, citando os textos de Ras Shamra e Zafom, o atual monte Cassius, o qual era considerado a morada de Baal.²⁹⁵

O Olimpo também é uma montanha vista como o local da morada dos deuses na Grécia.²⁹⁶ Até os reis de Tiro e da Babilônia, em Ezequiel 28.11-19, aparecem buscando tornar-se deuses, subindo até a montanha dos deuses. Bruce também comenta que na antiguidade os homens associavam o poder e a altura das montanhas aos deuses. Ele cita, por exemplo, que em povos da antiga Mesopotâmia, em Kammer Duku, os deuses fixavam o destino no dia do Ano Novo.²⁹⁷

²⁹² VAUX, 2003, p. 323-326.

²⁹³ VAUX, 2003, p. 317.

²⁹⁴ VAUX, 2003, p. 317.

²⁹⁵ BRUCE, Walke K. **הַר** (*har*). In: HARRIS, 1998, p. 369-370.

²⁹⁶ VAUX, 2003, p. 318.

²⁹⁷ BRUCE, Walke K. **הַר** (*har*). In: HARRIS, 1998, p. 369-370.

As montanhas têm alguns símbolos; entre eles se destaca que ali o Senhor se revelava ao seu povo, escolhendo o monte para ser adorado. Moisés e Elias oraram sobre uma montanha (Êx 17.9; 1Rs 18.42) e bênçãos e maldições foram invocadas sobre os montes Ebal e Gerezim (Dt 11.27), a adoração também acontecia sobre alguns montes, como o Sinai, por exemplo (Gn 22.2; Js 5.3; Êx 15.17).²⁹⁸

Textos bíblicos, como os de Is 14.13-15 e Ez 28.14-16, também ecoam tal pensamento sobre o local das montanhas. Alguns montes no meio do povo de Canaã, como o Líbano, o Tabor, o Carmelo e o Hermom, eram locais altos considerados sagrados. Entretanto, o grande destaque fica para o monte Sinai, chamado de montanha de Deus em Êx 3.1; 4.27; 18.5 e 24.13, e Sião, sua morada, conforme Sl 48.2-3 e outros textos. O próprio templo futuro, visto por Ezequiel (40.2), está sobre um monte. Foi o profeta Ezequiel que, no período do cerco de Jerusalém, anunciou a destruição dos lugares altos, conforme o capítulo 6.²⁹⁹ Também durante o período em que o povo de Judá retornou do exílio, continuou indo até as montanhas, fato condenado por Isaías (Is 65.7), o que mostra que a reforma de Josias, inspirada em Deuteronômio, não foi de todo aceita. Vemos assim que foram muitos os povos que fizeram menção e uso dos lugares altos como locais de adoração.

1.4.6.5 Poços de água

O termo mais usual, a partir do hebraico, para indicar uma fonte que jorra do chão é *ain* (*olho*). Já o vocábulo que indica um poço que precisa ser cavado é *beer*. Essa palavra ocorre em torno de trinta e seis vezes no Antigo Testamento, em textos como os de Gn 16.14; 21.19,15; Êx 2.15; Nm 20.17 e 2Sm 17.18. Os poços eram locais importantes na antiguidade, a ponto de serem gerados conflitos por causa deles. A valorização vinha por várias razões como, por exemplo, a dificuldade em cavá-los e seu valor econômico, além de serem estratégicos para os exércitos em momentos de invasões.³⁰⁰

Por serem importantes, muitas vezes os poços foram citados. O próprio profeta Ezequiel fez isso, para enfatizar a grandeza do período em que o Messias viria, quando então um rio de águas puras sairia de dentro do templo em direção ao

²⁹⁸ BRUCE, \aleph (har). In: HARRIS, 1998, p. 369-370.

²⁹⁹ BRUCE, Walke K. \aleph (har). In: HARRIS, 1998, p. 369-370.

³⁰⁰ CHAMPLIN, 2001, p. 308.

Mar Morto. Devemos considerar que, na região da Palestina, a questão da água era importante devido à terra seca e à pouca água que podia ser utilizada.³⁰¹

Na Palestina, em uma das nascentes do Jordão (Banias) na época greco-romana havia um santuário ao deus Pan. Assim também relatos bíblicos revelam a existência de locais de adoração próximos a fontes; estes seriam: Gn 14.7 (a fonte do julgamento); Gn 16.13-14 (o poço de Lahai-roi); 1Rs 1.33-40 (a fonte de Giom) e Gn 21.31 (os poços de Berseba).³⁰²

1.4.6.6 Árvores

Muitas árvores, no Oriente, eram vistas de um ponto de vista diferente, o religioso. Elas também aparecem ligadas a questões de fecundidade, de tal forma que, tanto nos textos do Pentateuco (Dt 12.2), como nos Históricos (1Rs 14.23; 2Rs 16.4) e nos Profetas (Jr 2.20; Ez 6.13), há condenação para aqueles que sacrificavam à sombra das árvores. Entretanto, as árvores não eram adoradas, mas os espaços de culto no qual estas estavam.³⁰³

Também podemos observar a menção especial aos carvalhos devido ao seu tamanho e a prática de magia que acontecia em seus arredores.³⁰⁴ O carvalho é recordado por Scott como um local de culto pagão (Os 4.13) e também a árvore em que Débora, a ama de Rebeca, foi sepultada (Gn 35.8).³⁰⁵ Outros autores, como Tenney, Packer e White, lembram que desde o período dos patriarcas já havia a designação de árvores sagradas, bem como poços, para lembrar o que Deus havia feito em ocasiões especiais de suas vidas.³⁰⁶

Assim, vemos muitas árvores que podem ser destacadas, conforme perspectiva descrita. Podemos citar a Palmeira de Débora, entre Ramá e Betel (Jz 4.5); o Carvalho de Siquém (Gn 35.4, Jz 9.6; 24.26) e o Carvalho de Manre (Gn 13.18; 18.4-8), entre outros.

³⁰¹ DANIEL-ROPS, H. *A vida diária nos tempos de Jesus*. Tradução de Neyd Siqueira. São Paulo: Vida Nova, 1997. p.19.

³⁰² DANIEL-ROPS, 1997, p. 316.

³⁰³ DANIEL-ROPS, 1997, p. 316-317.

³⁰⁴ YOUNGBLOOD, R. F. (Ed.). *Dicionário ilustrado da Bíblia*. Tradução de Lucília Marques Pereira da Silva; Sônia Freire Lula Almeida; Bruno G. Destefani; Hander Heim; Marisa de Siqueira Lopes e Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 2004. p. 272.

³⁰⁵ SCOTT, Jack B. אֵילָן ('allá). In: HARRIS, 1998, p.76.

³⁰⁶ PACKER, J. I.; TENNEY, M. C.; WHITE Jr., W. *Vida cotidiana nos tempos bíblicos*. Tradução de Luiz Aparecido Caruzo. São Paulo: Vida, 2001. p. 156.

1.4.6.7 Siquém

O termo para Siquém, nos textos hebraicos, é שִׁכֶם (*sh^ekem*). Siquém localiza-se no território de Efraim, entre os montes Ebal e Gerezim.³⁰⁷ Ela estava no centro de Israel, onde fica a moderna cidade de Nablus.³⁰⁸ Este foi o local onde Abraão fez sua parada em Canaã; ali havia um carvalho, que é conhecido como o Carvalho de Moré ou “Carvalho do instrutor ou do Adivinho”. Foi devido à aparição do Senhor a Abraão neste local que ali ele erigiu um altar. Este local também está ligado à vida de Jacó e seus filhos. Foi o local de acampamento de Jacó e também onde ele adquiriu terras e construiu um altar (Gn 33.18-20). Ali, Jacó enterrou os ídolos da família, indicando o abandono das práticas pagãs. Também ali, com Josué, foi selado o pacto entre as tribos (Js 24.25-28), sendo, por isso, um local do sinal da renovação da Aliança com o Senhor. É possível que tenha sido neste santuário que Roboão encontrou as tribos do norte quando foi reconhecido como rei (1Rs 12.1-19).³⁰⁹ Jeroboão também foi coroado rei neste local e ali estabeleceu sua primeira capital (1Rs 12.25). Esta cidade serviu, ao longo da história, como local de adoração, bem como foi a base para operações políticas sangrentas, sendo assim, em alguns momentos, “altar” e, em outros, “necrotério”.³¹⁰

É interessante lembrar que este local era tão destacado que foi a primeira capital do reino do norte, e foi reconhecido como povoação levítica e de refúgio.³¹¹ Para os samaritanos, Siquém também foi importante por ser um centro religioso. A história relatada em João 4 reflete a antiga divisão entre o reino do norte e o do sul, bem como a instituição de um sistema religioso separado.³¹²

1.4.6.8 Betel e Dã

O nome Betel, a partir do hebraico é בֵּית אֵל (*bét 'él*), que significa “Casa de Deus”. O termo indica tanto a cidade como o santuário. Sua localização seria mais ou menos a 15 km de Jerusalém. Este nome aparece inúmeras vezes nos textos

³⁰⁷ HAMILTON, Victor. שִׁכֶם (*sh^ekem*). In: HARRIS, 1998, p.1561

³⁰⁸ ANDRADE, Claudionor de. *Geografia bíblica*. Rio de Janeiro: CPAD, 1987. p. 108.

³⁰⁹ VAUX, 2003, p. 327-329.

³¹⁰ HAMILTON, שִׁכֶם (*sh^ekem*). In: HARRIS, 1998, p.1561.

³¹¹ MONEY, Netta Kemp de. *Geografia histórica do mundo bíblico*. Tradução de Etuvino Adieres. São Paulo: Vida, 2001. p. 140.

³¹² CHAMPLIN, 2001, p. 237.

bíblicos, perdendo apenas para Jerusalém. No período patriarcal a cidade era chamada “Luz” (Gn 28.19).³¹³

Na união das tradições javista e eloísta, a construção do altar em Betel é atribuída a Jacó, conforme texto de Gn 28.10-22. Ele reconheceu que este era o lugar da casa de Deus, ou seja, o *Bet-El*. Assim, Jacó levantou neste local uma *massebah*,³¹⁴ que lhe serviu como travesseiro. Ele fez um voto de ali estabelecer um santuário. Os javistas veem que ali o Senhor renovou com Jacó as promessas feitas a Abraão e, conforme a tradição eloísta, quando Jacó retornou da Mesopotâmia, ali ele levantou um altar (Gn 35.1-9). Este também foi o local onde a arca esteve por determinado tempo, para consulta. Jeroboão, após o cisma, instituiu ali o culto rival a Jerusalém.³¹⁵

Independentemente disto tudo, Betel é o local que marcou uma revelação do próprio Deus, sendo um centro de adoração importante (1Sm 10.3). No período de Jeroboão I, foi o principal santuário do norte e permaneceu importante, como um local central, até a época de Amós (Am 3.14; Os 4.15). Amós e Oseias ridicularizaram tal local, chamando-o de *bêt’awen* (casa da iniquidade). Josias capturou esta cidade e destruiu o altar, bem como profanou o local (2Rs 23.15-20). Além disso, Betel também estava associada a uma divindade, ou seja, *’ēl*, o nome genérico para Deus no antigo Oriente Médio.³¹⁶

O santuário de Dã tem ligação com a migração dos danitas, conforme os textos de Jz 17 e 18. Nem este santuário nem o de Betel foram santuários oficiais do reino de Israel, pois o povo continuava a frequentar os lugares altos de suas cidades. Isso ocorreu também com relação a Jerusalém. O livro de Reis traz esta informação pela repetição da frase “os lugares altos não desapareceram” e, além disso, os profetas chamaram a atenção do povo que continuava indo até Berseba, Gilgal e outros lugares para adorar (Am 5.5; Os.4.15; Ez 7.24).³¹⁷

Quando falamos em Dã, lembramos também de Betel, pois nos dois locais havia santuários instituídos por Jeroboão I. Nestes locais, lavé também era adorado e, em se tratando de questões históricas, neles havia tanta legitimidade quanto em

³¹³ GOLDBERG, Louis. בֵּית אֵל (*bêt ’ēl*). In: HARRIS, 1998, p.176.

³¹⁴ Por *Massebah* entende-se uma grande pedra.

³¹⁵ VAUX, 2003, p. 329.

³¹⁶ GOLDBERG, Louis. בֵּית אֵל (*bêt ’ēl*). In: HARRIS, 1998, p.176-177.

³¹⁷ VAUX, 2003, p. 374-375.

Jerusalém, pois ambos estavam ligados à tradição, a partir de textos como o de Gn 28.10. Ou seja, este local foi importante porque era um local de tradição, sendo citado desde o período dos patriarcas. No entanto, não devemos ignorar as razões políticas que estão por detrás destes, ou seja, de evitar que o povo fosse para Jerusalém e ali aceitassem a Davi.³¹⁸

Existe uma relação entre os santuários de Dã e Betel. Estes locais foram estrategicamente escolhidos por Jeroboão. Dã, porque estava mais ao norte, próximo do Jordão, servia assim de santuário para as tribos desta região setentrional, e Betel, por fazer divisa com a fronteira meridional, impedia que o povo fosse até Jerusalém para adorar.

1.4.6.9 Manre

O nome Manre (מַמְרֵ' – *mamrē'*)³¹⁹ aparece em Gn 13.18. Archer salienta que este foi o local onde Abraão se estabeleceu após separar-se de Ló. Conforme textos de Gn 14, neste período a área não era cidade, mas área particular de um amorreu que tinha o nome Manre. Assim, houve um acordo de uso de terras em troca de apoio militar.³²⁰ Vaux complementa mostrando que ali Abraão também levantou um altar, embora o local fosse de residência e não de culto (Gn 14.13; 18.1; 35.27). Ali o patriarca recebeu a visita de três seres misteriosos e também ocorreu o episódio da aliança (Gn 15). Nos primeiros séculos, aconteciam peregrinações à árvore (carvalho) de Abraão, além de ali serem realizados negócios e se cumprirem devoções, tanto de judeus como de pagãos. É possível que ali também ocorressem cultos sincretistas.³²¹ Destacamos que Vaux utiliza a grafia Mambré, ao invés de Manre, a partir da LXX.

Assim como os dois autores acima citados, Archer e Vaux, Schmidt também destaca a questão do santuário da árvore de Manre estar ligado à tradição abraâmica. Além disso, outros eventos importantes aconteceram na cidade de Hebrom, local da árvore de Manre, como o fato de Davi ser dado por rei sobre as tribos do reino do sul (2Sm 2.1-4).³²²

³¹⁸ SCHMIDT, 2004, p. 218.

³¹⁹ ARCHER Jr, Gleason. L. מַמְרֵ' (*manrē'*). In: HARRIS, 1998, p. 848.

³²⁰ ARCHER Jr, מַמְרֵ' (*manrē'*). In: HARRIS, 1998, p. 848.

³²¹ VAUX, 2003, p. 330.

³²² SCHMIDT, 2004, p. 199.

1.4.6.10 Berseba

Este é um local muito antigo e de muitas reminiscências bíblicas. Berseba era famosa por ser residência dos patriarcas, e teve Abraão como provável fundador.³²³ O nome hebraico **בְּאֵר שֶׁבַע** (*b^e`ēr sheba'*) e seu significado têm ligação com “Fonte do Juramento” ou “Fonte dos Sete” (Gn 21.22-31; 26.33). Este local marcava o extremo sul da Palestina e era um santuário.³²⁴ Ali o Senhor apareceu a Isaque e lhe confirmou a promessa feita a Abraão, por isso Isaque construiu um altar e invocou o nome do Senhor (Gn 26.23-25). Jacó também sacrificou ali (Gn 46.1-4). Mais adiante, Samuel estabeleceu ali seus filhos como juízes, supondo assim a existência de um santuário naquele local.³²⁵ No período do reino do norte, os israelitas faziam peregrinações até Berseba (Am 5.5; 8.14).³²⁶

O grande destaque desta cidade vem desde o período dos patriarcas. Ela chegou a ser até mesmo o local de um dos templos do povo israelita na antiguidade. Ali havia sete poços e nos seus arredores várias ruínas.³²⁷

1.4.6.11 Gilgal

Parece que existem vários locais chamados de Gilgal. Conforme Dt 11.30, Gilgal estaria defronte dos montes Ebal e Gerezim. A Gilgal de Elias e Eliseu estaria próxima de Betel, conforme 2Rs 2.1 e 4.38. Também pode ser uma das cidades limítrofes de Judá, conforme Js 15.17. Este foi o primeiro lugar em que Josué acampou após atravessar o Jordão, estando então a leste de Jericó.³²⁸ Com relação a Josué, a grande ênfase fica em função de esta cidade ter se constituído como quartel-general dos israelitas durante o período da conquista.³²⁹ Quando o povo instalou-se em Canaã, o santuário de Gilgal destacou-se.³³⁰

Como já comentado, o santuário de Gilgal, embora seja difícil de ser localizado, podendo estar nos arredores de Jericó (Js 4.19), foi importante logo após a conquista. Neste período, Samuel ia ali para julgar, bem como em Betel e Mispá

³²³ MONEY, 2001, p. 133.

³²⁴ LEWIS, Jack P. **בְּאֵר שֶׁבַע** (*be`ēr sheba'*). In: HARRIS, 1998, p.144.

³²⁵ VAUX, 2003, p. 331.

³²⁶ SCHMIDT, 2004, p. 199.

³²⁷ CHAMPLIN, 2001, p. 509.

³²⁸ KALLAND, Earl S. **גִּלְגָּל** (*gilgāl*). In: HARRIS, 1998, p.271.

³²⁹ MONEY, 2001, p. 138.

³³⁰ KALLAND, **גִּלְגָּל** (*gilgāl*). In: HARRIS, 1998, p. 271.

(1Sm 7.16). Mais a frente, este é o local onde Saul foi proclamado rei, bem como rejeitado como rei (1Sm 11.15; 15.12-33). Ali também Davi foi recebido no retorno da Transjordânia (2Sm 19.16-41).³³¹ Gilgal, como outros lugares, também foi condenada pelos profetas Oseias e Amós (Os 4.15; Am 4.4; 5.5), devido à adoração pecaminosa que ali acontecia.³³² Schmidt faz lembrar que este local foi muito visitado no reino do norte, embora houvesse sido condenado pelos profetas.³³³ A diferença entre os santuários é que alguns tiveram a fundação atribuída aos patriarcas e outros não.

1.4.6.12 Siló

É possível que Siló estivesse situada em Efraim, a quase 50 km de Jerusalém. Também foi um local onde Josué fez seu quartel general (Js 18.1) e também armou o Tabernáculo. Além de ser base de operações militares, antes de qualquer coisa, foi um centro religioso. Por isso, é possível que ali tenham acontecido práticas de culto da fertilidade, pois em 1Sm 1.22 há indicação de prostituição religiosa no templo de Siló, no qual os filhos de Eli e as mulheres se envolveram. O profeta Jeremias ameaçou Jerusalém, dizendo que Deus faria com Jerusalém o que havia feito a Siló (Jr 7). Talvez Siló foi citada devido à possibilidade de ali ser um local onde houvesse um templo que abrigou a arca da aliança.³³⁴

Seguro é que Siló se tornou o santuário central das tribos, conforme Josué (18.1; 21.2; 22.9). Todo ano era celebrada ali uma festa de peregrinação e ali também Samuel e seu pai sacrificavam ao Senhor (Jz 21.19-20; 1Sm 1.3). Este foi o local em que o Senhor foi chamado de *Sabot* (1Sm 1.3) apesar de não sabermos o real significado da palavra, sabemos que o termo inclui a ideia de poder.³³⁵

1.4.6.13 Mispá e Benjamim

O nome Mispá significa “torre de vigia” e denota vários locais diferentes, com destaque para um lugar próximo de Jerusalém no qual os israelitas reuniam-se na época de Samuel e dos juízes.³³⁶ Já Benjamim significa “filho da mão direita” e foi na

³³¹ VAUX, 2003, p. 342.

³³² KALLAND, גִּלְגָּל (*gilgāl*). In: HARRIS, 1998, p. 271.

³³³ SCHMIDT, 2004, p. 199.

³³⁴ HAMILTON, Victor P. שִׁילוֹ (*shilōh*). In: HARRIS, 1998, p. 1551.

³³⁵ VAUX, 2003, p. 342.

³³⁶ ALEXANDER, Pat e David. (Ed.). *Manual bíblico SBB*. Tradução de Lailah de Noronha. Barueri: SBB, 2008. p. 801.

cidade de Benjamim que teve destaque o ministério de Samuel.³³⁷ Muitos sacrifícios foram feitos ali (1Sm 7.5-12); além deste ter sido o local em que Samuel também julgou seu povo. Este foi o local onde Saul, pela primeira vez, foi designado rei, conforme a tradição (1Sm 10.17-24).

Conforme os textos de Juízes 20 e 21, os israelitas reuniram-se em Mispá quando aconteceu um crime e assim fizeram ali um juramento. Quanto a este santuário, há a possibilidade deste ser diferente do de Mispá da época da Monarquia. Para alguns, Mispá da época dos Juízes pode ser associada com um lugar chamado Gibeá. No período dos Macabeus este local foi utilizado para orações, jejuns e consultas à lei.³³⁸ Schmidt ainda recorda que, depois que os babilônios destruíram Jerusalém, Mispá tornou-se um centro.³³⁹

1.4.6.14 Gibeá

O nome Gibeá, em hebraico, significa “colina”. Em função de Israel ser uma região montanhosa, várias localidades foram denominadas por este nome. Foi nas colinas de Gibeá que Eleazar, o sacerdote, foi sepultado (Js 24.33). Gibeá também era uma cidade de Benjamim, identificada como Gibeá de Saul (1Sm 11.4; 13.5), em razão de Saul ter nascido ali (1Sm 10.26). Depois Gibeá tornou-se a residência de Saul (1Sm 13.15). Ali os israelitas enforcaram os descendentes de Saul (2Sm 21.6) e foi o local palco de vários crimes (Jz 19-21).³⁴⁰

Este local teve um santuário ligado aos descendentes de Saul (2Sm 21.1-14). Ali deve ter sido aplicada a cláusula do pacto do povo de Israel com os gibeonitas, conforme texto de Josué 9.23-27.³⁴¹

1.4.6.15 Ofra

Este local em hebraico significa “corço”. Há uma cidade no território de Benjamim que se chamava Ofra (Js 18.13). Entretanto, o local não foi identificado com precisão. Outras sugestões podem ser a 13 km de Bete-Seã; a oeste de

³³⁷ MARTENS, Elmer A. בִּינְיָמִין (*binyāmîn*). In: HARRIS, 1998, p.190.

³³⁸ VAUX, 2003, p. 343-344.

³³⁹ SCHMIDT, 2004, p. 199.

³⁴⁰ CHAMPLIN, 2001, p. 900.

³⁴¹ VAUX, 2003, p. 344.

Gerizim; ou a 20 km de Siquém. Mas nenhuma destas possibilidades têm satisfeito os eruditos.³⁴²

Conforme os textos de Juízes 6.11-24 e 6.25-32, foi neste santuário que Gideão recebeu a missão de salvar Israel da opressão midianita. Ali Gideão levantou um altar que foi chamado de *lavé Shalom*, que significa *lavé Paz*. Também, conforme o texto de Jz 6, dali, em sonho, o Senhor ordenou que Gideão demolisse o altar de Baal, bem como que cortasse a estátua de *Aserá* e utilizasse sua madeira para oferta de um sacrifício ao Senhor.³⁴³

1.4.7 Síntese

A ligação entre a realidade “espaço” com o sagrado e o profano está presente na vida do ser humano. Entretanto, em alguns momentos existe um pouco de dificuldade na relação sagrado e profano no que diz respeito ao espaço. Esta dificuldade surge devido ao pensamento de que o sagrado é algo que se opõe ao profano. Porém, o profano não é algo que impede a revelação do sagrado, mas este pode ajudar a conhecer a realidade daquilo que é visto como sagrado, bem como do próprio sagrado.

Entendemos que o espaço é algo a ser considerado a partir da realidade ou visão do sagrado e do profano, bem como que é preciso considerar o espaço relacionando o mesmo a determinados eventos e ações, sejam estes em nível individual ou não. Ou seja, o espaço é altamente influente naquilo que se refere às ações humanas. Por isso, afirmamos que a ação e o espaço estão intimamente ligados. O espaço é algo importante quando ligado às ações, de tal forma que pode até mesmo redefinir o significado dos objetos do mesmo, tendo em vista que o espaço tem relação com os homens e objetos que o cercam.³⁴⁴ Neste sentido, o espaço traz significações às relações do ser humano, sendo importante para ele tanto na perspectiva do sagrado como do profano.

Vemos que no espaço há construção de valores que se transformam permanentemente, podendo então o próprio espaço ser visto como sagrado ou profano. A realidade e os significados dos lugares mudam com o tempo,

³⁴² CHAMPLIN, 2001, p. 586.

³⁴³ VAUX, 2003, p. 345.

³⁴⁴ SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo. Razão e emoção*. 2. ed. São Paulo: HUCITEC, 1997. p. 78.

transformam-se e, por isso, a cada momento mudam-se os valores e as funções dos objetos, nos quais a vida acontece. Nesta perspectiva Oliva faz a seguinte afirmação: “A transição de uma forma de existência (profana) para outra (sagrada) é vivenciada pela mediação dos ritos de passagens, que implicam na ruptura com um velho estilo de vida, ingresso em um estado liminar e posterior iniciação em um novo modo de existência”.³⁴⁵ E é assim que o mundo é visto, como um espaço significativo no qual se encontravam “traços de seres e forças sobrenaturais”, sendo que ao mesmo tempo em que a sacralidade se revela, também se esconde.³⁴⁶

Quanto aos santuários, vemos que o ser humano, no decorrer da história tem buscado por meio da adoração, de cultos, de sacramentos e outros modos, um contato com Deus ou com o divino. A história tem mostrado isso através da religião e seus procedimentos, muitas vezes vistos como místicos³⁴⁷ ou estranhos. Muitos destes procedimentos são realizados com a intenção de identificar-se com Deus e de ter um encontro de paz com o mesmo. E todo esse processo (ou procedimentos) envolve algo místico ou uma vivência destes elementos místicos, que não podem ser expressos através de meros conceitos, mas apenas sentidos por meio da experiência. Tal experiência, de grupo ou individual, tem elementos fascinantes envolvendo aspectos que muitas vezes não são compreendidos pela racionalidade humana. São estes elementos, às vezes tão estranhos e incompreendidos, que preenchem o mais íntimo do ser humano. São elementos considerados irracionais, que não podem nem mesmo ser captados racionalmente em sua inteireza. Assim, como diz Otto: “Cabe à proclamação cristã, a dogmática cristã cultivar o elemento racional na ideia cristã de Deus sempre sobre a base de seus aspectos irracionais, para assim lhe garantir sua profundidade”.³⁴⁸

O mais importante é considerar o impacto de tal ato na vida destas pessoas. Ainda, com relação ao povo hebreu, vemos a importância de determinados espaços considerados sagrados no decorrer de toda sua história. Em todos os momentos, a questão da sacralidade dos mesmos os envolveu. Estes espaços revelam como o povo se sentia em relação a Deus, pois estes foram levantados e separados em

³⁴⁵ OLIVA, Alfredo dos Santos. Sagrado. In: BORTOLLETO Filho, Fernando (Org.). *Dicionário brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 899.

³⁴⁶ ROHDEN, 1998, p. 75-77.

³⁴⁷ Por místico aceitamos a ideia de Otto “como característica essencial da mística eu diria que ela é a religião com preponderância unilateral dos seus elementos irracionais” (OTTO, 2007, p. 123).

³⁴⁸ OTTO, 2007, p. 147.

função de respostas àquilo que Deus havia feito ao povo.

Schmidt salienta que, em relação ao povo de Israel, mais especificamente ao reino do norte no período em que eles estavam sendo dominados por determinados impérios, como a Assíria, por exemplo, o povo deve ter reconhecido e aderido aos seus deuses e às adorações em determinados locais. Esta pode ser a razão dos profetas Amós, Jeremias e Sofonias, entre outros, falarem do povo como adoradores de astros. Isso revela que, se não de forma oficial, ao menos em nível popular aconteceu a adoração em outros locais. Além dos profetas, que tentaram mudar a situação do sincretismo, Josias foi alguém que também tentou fazer uma reforma, elevando o santuário central de Jerusalém a único lugar de culto, conforme textos de 2 Reis. Josias não teve sucesso, pois outros profetas, como Ezequiel (Ez 8; Jr 44, Is 65), destacaram que tal sincretismo continuou a existir junto ao povo.³⁴⁹ Observamos assim, que o povo de Israel teve influências dos cananeus e aceitou alguns de seus costumes culturais. Prova disso é a adoração, que acontecia em Betel e Dã, a determinadas imagens de touros construídas na época de Jeroboão I, conforme 1Rs 12.18.

Estes locais do povo de Israel, acima citados, eram específicos para adoração e neles a expectativa era que Deus ou alguma outra divindade estivesse presente. Todos estes lugares revelaram que Deus sempre manifestou sua presença junto ao seu povo a partir destes, independente da ligação ou da similaridade destes com nações vizinhas. Tais espaços eram aceitos como local da morada de Deus. Foram nestes espaços que o povo manteve seu contato com o divino. Estes também mostraram um Deus que está próximo e comunicando-se com o seu povo, para mostrar seus desígnios. A construção de tais espaços revelou um Deus que reivindicava estar junto dos seus. Além disso, mostrou um espaço de celebrações e reflexões, símbolo da presença do Senhor.

Destes espaços lembramos, como bem informa Schmidt, que eles existiram em diversas épocas de forma simultânea, razão esta que deve ter feito com que ocorressem disputas entre eles.³⁵⁰ E todos estes santuários nos levam a perceber que a adoração exclusiva a lavé não aconteceu em todo tempo em meio do povo de Israel; apesar de ser esta que diferenciava Israel das nações vizinhas. E, na questão

³⁴⁹ SCHMIDT, 2004, p. 219.

³⁵⁰ SCHMIDT, 2004, p. 199.

da adoração e seus locais de adoração, há o reflexo da estrutura da sociedade na qual o povo vivia. Percebemos que, em toda a história, desde o período patriarcal até o da monarquia ou pós-monarquia, o tabernáculo ou a arca tiveram destaque especial. Estes eram o sinal da presença de Deus junto ao seu povo. Esta presença é descrita por Kaiser por meio do termo “tabernacular”, fato este que Kaiser considera como sendo a experiência individual mais importante desta nação.³⁵¹ Sobre a ideia de permanência na terra, alguns textos como os de Êx 25.8; 29.45 e Nm 16.3, servem de base, embora outros textos como os de 1Rs 8.30; 39 e 49, também falem da morada de lavé no céu. Estes textos também revelam a importância do espaço divino, ou de seu lugar, tanto na esfera terrena, como em outros âmbitos.

³⁵¹ KAISER, 1984, p. 124.

2 ANÁLISE DOS CAPÍTULOS 8 A 11 DE EZEQUIEL ³⁵²

A partir deste capítulo, seguiremos a proposta de pesquisa a partir da linha semiótica, buscando interpretar o sentido do espaço sagrado e profano ligado ao texto, de forma mais específica, em determinados trechos do livro de Ezequiel. É importante destacar, dentro desta proposta, Algirdas Julien Greimas, que foi o precursor da teoria semiótica e quem a desenvolveu. O projeto semiótico de Greimas visa à construção de uma teoria semântica que transcende a observação da palavra sob o ponto de vista estrutural e puramente linguístico.

Aqui daremos ênfase a alguns aspectos da semiótica, tais como o plano de expressão (nível discursivo), e a estrutura fundamental, considerada o nível mais abstrato. O nível fundamental está ligado ao plano narrativo com seus programas narrativos. A pesquisa estará direcionada ao uso e às peculiaridades do próprio texto estudado, valorizando a produção do sentido do mesmo.

Faremos uso de um procedimento de estrutura crescente e de progressividade na análise, começando pelo mais simples e indo em direção a questões mais complexas. A análise simples inicia-se com a segmentação do texto, visto ser esta uma necessidade técnica. Também é importante fazer a análise das formas de organização dos segmentos destes textos, pois isto também auxilia na compreensão.

Seguiremos, no final, com a análise do plano de conteúdo do texto com a ênfase no nível narrativo. Nesta parte, buscaremos observar os percursos dos sujeitos, o objeto de valor, a performance, a competência e a sanção final. Ao final, ainda será observado o quadrado semiótico que o texto apresenta.

2.1 Análise do plano de expressão

Esta parte da pesquisa é o processo inicial, necessário para a familiarização com o texto a ser estudado. Aqui enfatizamos as formas de expressão do texto, pois,

³⁵² Para observar questões críticas dos textos dos capítulos 8 a 11, podemos consultar o comentário de Zimmerli, Walter. *Ezechiel* BK XII/1-2, Neukirchenvluyn, 1969. A presente pesquisa não tem o foco nas questões de crítica porque o trabalho não tem por ênfase evidenciar as tensões e incoerências no que diz respeito à redação. A busca não será pela reconstrução o texto tal qual saiu da mão do autor ou do último redator, trabalho significativo e feito pela Crítica textual. Entretanto, em alguns momentos significativos, apontamentos serão dados a esta questão.

para compreender os sentidos do texto, é necessário avaliar sua textualidade³⁵³ ou discursividade.³⁵⁴

É a manifestação do conteúdo, através de um plano, que faz surgir o texto.³⁵⁵ Quando falamos em textualidade é importante destacar que esta é a função da relação do texto com ele mesmo e com a sua exterioridade, pois, como diz Lagazzi-Rodrigues, “é pensando a relação do texto com sua exterioridade que podemos pensar não a função do texto, mas seu funcionamento”.³⁵⁶ Lagazzi-Rodrigues também enfatiza que quando uma palavra tem significado é porque, na realidade, há um discurso que a está sustentando, e por detrás dela há uma realidade significativa. Neste sentido, o trabalho ou análise não ocorre da história para o texto, mas parte do texto com suas marcas, enfatizando assim a historicidade presente no texto; ou seja, é a busca por como tal matéria textual está produzindo sentido. Embora exista ligação entre a história e a historicidade do texto, o conjunto dos sentidos presentes provém primeiramente da sua textualidade.

Num discurso, além da questão semântica, devemos considerar a organização da narrativa que “costura o discurso, a argumentatividade, que lhe dá direção, e a coesão textual, que emenda as frases”.³⁵⁷ Essas questões serão vistas em níveis diferentes do texto e da descrição do discurso. A coerência narrativa será considerada nas estruturas narrativas e a coerência argumentativa no nível em questão, ou seja, das estruturas discursivas.

Tendo em mente a análise da questão do *espaço divino*, nos referidos capítulos, esta subdivisão da pesquisa dará atenção ao sentido da semântica³⁵⁸ e à

³⁵³ Greimas fala da textualização como parte do conjunto de procedimentos “chamados a se organizarem numa sintaxe textual – que visam à constituição de um contínuo discursivo”. GREIMAS; COURTÉS, 1983, p. 504.

³⁵⁴ INDURSKY, Freda. *O texto nos estudos da linguagem: especificidades e limites*. In: ORLANDI, Eni P.; LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy (Orgs.). *Discurso e textualidade*. Campinas: Pontes, 2006. p. 22.

³⁵⁵ FIORIN, 2005, p. 31.

³⁵⁶ INDURSKY, Freda. *O texto nos estudos da linguagem: especificidades e limites*. In: ORLANDI, Eni P.; LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy (Orgs.). *Discurso e textualidade*. Campinas: Pontes, 2006. p. 22.

³⁵⁷ BARROS, 2003, p. 77.

³⁵⁸ Em Greimas vemos a semântica como um dos componentes da teoria da linguagem ou gramatical. Entretanto, quando falamos de semântica na semiótica, ela deve satisfazer três condições. Primeiramente a gerativa, a qual é concebida “sob forma de investimentos de conteúdo progressivos”, disposta em patamares de investimentos abstratos, concretos e figurativos; segundo, a sintagmática, que trabalha as unidades lexicais e da apreensão dos discursos e, terceiro, a geral, postulando o sentido e reconhecendo que ele pode ser manifesto por diferentes semióticas. Greimas concebe os componentes sintático e semântico articuláveis em níveis de profundidade. Assim, o percurso gerativo do discurso comportará o nível narrativo, da semântica fundamental, que é dotada de representação lógica abstrata e da semântica narrativa, cuja

interdiscursividade com destaque apenas àquelas marcas do discurso que forem relevantes para discussão do conceito pesquisado. Neste sentido, o destaque aqui será de como acontece a estruturação ou constituição do espaço, conforme os locais e os sujeitos inseridos no discurso.

2.1.1 Delimitação ou segmentação³⁵⁹

Aqui, daremos ênfase a algumas marcas linguísticas encontradas nos capítulos 8 a 11 do livro de Ezequiel. São estas que indicam os limites do texto. Isso ocorre a partir de mudanças significativas ligadas tanto a pessoas, como a tempo, espaço e vocabulário.

Os capítulos 8 a 11 formam um bloco no que se refere à segmentação por estarem ligados a partir de marcas, tais como o espaço dos acontecimentos. Nestes capítulos selecionados, o profeta estava descrevendo as visões que teve do templo de Jerusalém. Ele relatou as coisas que ali se sucederam, as quais foram descritas como “práticas repugnantes”³⁶⁰ aos olhos do Senhor. Já o capítulo 12 não faz parte deste grupo de textos selecionados porque apresenta o profeta em outro contexto, que não está ligado à visão que ele teve do templo de Jerusalém. No capítulo 12 há o início de um novo grupo de textos com novos assuntos que no capítulo 11 não estão sendo tratados.

Além disso, muitos personagens que apareceram nos textos dos capítulos 8 a 11, a partir do capítulo 12 não mais são citados, tais como: uma figura que parecia um homem (8.2);³⁶¹ os ídolos que provocavam ciúmes³⁶² e as imagens repugnantes (8.3,5; 11.18,21); a Glória do Deus de Israel (8.4, 9.3; 10.4,18; 11.22,23); autoridades da nação de Israel, tais como Jazanias (8.11; 11.1); mulheres que

representação semântica resulta da instância da enunciação, tendo em vista a produção do discurso. (GREIMAS; COURTÉS, 1983, p. 433-434).

³⁵⁹ Para mais informações sobre a questão da segmentação, recomendamos o material de: ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Manual de exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007. p. 37. Neste há a orientação de que a segmentação é um procedimento igual ao da delimitação, entretanto restrito ao texto e visa à subdivisão do mesmo.

³⁶⁰ Este é o termo utilizado pela Bíblia NVI.

³⁶¹ Os textos bíblicos que aqui estão sendo citados são da tradução de João Ferreira de Almeida, versão Contemporânea. Quando for utilizada outra versão, a mesma será indicada.

³⁶² Baxter fala da *imagem que provoca ciúmes* como um ídolo que estava nos recintos da casa do Senhor (BAXTER, Sidlow. *Examinai as Escrituras: Ezequiel a Malaquias*. Tradução de Neyd Siqueira. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 38). Mesquita apresenta a ideia de que esta imagem poderia ser uma asherah, ou poste sagrado, semelhante àquele que Manassés colocou no templo e depois o removeu (2Cr 33.7,15). MESQUITA, Antônio Neves de. *Estudo no livro de Ezequiel*. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1980. p. 44.

choravam por Tamuz³⁶³ (8.14); vinte e cinco homens que estavam com as costas viradas para o oriente prostrados em direção ao sol (8.16); os guardas da cidade (9.1); o homem vestido de linho (9.2,3,11; 10.2,6); pessoas que suspiravam e gemiam devido às práticas repugnantes (9.4); velhos, rapazes, moças, mulheres e crianças (9.6); querubins (9.3; 10.1,2,3,4,5,6,8,9,11,12,14,15,16,18,20; 11.22) e Pelatias (11.10,13).

Algumas frases ou expressões marcaram o texto e ajudaram a mostrar a segmentação do mesmo. Uma destas expressões encontrada nestes capítulos selecionados, é a seguinte: “pois verás práticas ainda mais repugnantes do que esta” ou, conforme a Nova Versão Internacional, “você verá práticas ainda piores que estas”. Esta marca pode ser vista em vários versículos, mais especificamente nos momentos em que eram apresentadas as várias práticas ou ações cometidas pelo povo. Entretanto, na apresentação da última abominação, no versículo 16 do capítulo 8, a frase “pois verás práticas ainda mais repugnantes do que esta” não mais aparece. Portanto, há a ênfase de algo crescente, por meio da expressão “coisas piores”.

Ainda outra marca pode ser identificada nestes capítulos, evidenciada pelo texto por meio da conjunção “então”. Esta expressão apareceu várias vezes em todo o texto. Ela fez parte da performance desenvolvida pelo sujeito destinador, que em alguns momentos mudou a expressão para uma conjunção conclusiva, identificada como “pelo que”. Tais expressões não são mais encontradas a partir do capítulo 12. Assim, termina o estudo neste grupo de textos, no que diz respeito à sua delimitação.

Quanto a estes textos dos capítulos 8 a 11, Baxter comenta que Ezequiel viu “*um inferno de idolatrias*”, o que significa que nas diferentes partes do templo ele viu adoração geral de imagens por parte do povo, a adoração secreta de animais por parte dos anciãos, a corrupção sexual de mulheres e a apostasia dos sacerdotes. Isso mostrou todas as classes envolvidas com a idolatria e a infidelidade. Assim, a corrupção religiosa foi o que provocou a decadência generalizada e encheu a terra

³⁶³ Tamuz, conforme Mesquita, era uma divindade babilônica, deus da vegetação campesina, que morreu devido a uma grande seca. Tal morte era lamentada anualmente e sua ressurreição suposta celebrada na primavera (MESQUITA, 1980, p. 45). Baxter complementa que esta festa consistia no choro das mulheres pela morte, seguido por um período de júbilo, acompanhado de abominações fálicas (BAXTER, Sidlow. 1995, p. 38).

de violência. Neste sentido, para o autor, o objetivo desta visão foi mostrar o *juízo iminente* e a culpa de Judá. Assim, a visão mostrou o *motivo* do juízo, sendo que este vem de Deus e a *causa* do juízo, ou seja, o *pecado*.³⁶⁴

2.1.2 Estruturação³⁶⁵

É fundamental considerar os vários tipos de estruturações que podem ser utilizadas em textos. Cada texto possui características próprias. Aqui verificaremos a estrutura a partir dos espaços nos capítulos do texto bíblico, segundo o papel dos sujeitos e outras possibilidades, conforme determinadas expressões do próprio texto. Ou seja, a estruturação visa compreender as “formas de encadeamento”³⁶⁶ encontradas no texto.

A ênfase nesta estruturação é a organização a partir do que o texto mostra em termos de espaços e sujeitos. Todas essas formas diferentes da estruturação deste discurso devem ser consideradas porque, como afirma Cássio Murilo da Silva, “[...] nossa capacidade de compreensão pode ser iludida, não só pela questão de ideias pré-formadas que temos a respeito do texto em questão, mas também por nossa falta de hábito de avaliar cada um dos elementos que o compõem, [...] deixando de dar a devida importância às palavras e às frases”.³⁶⁷ Toda esta forma de estrutura escolhida tem a intenção de compreender a configuração do discurso, na produção de sentido do texto.

2.1.2.1 A estrutura do texto dividida de acordo com os espaços dos capítulos 8 a 11 de Ezequiel – Organização textual e sequenciação

Na estrutura do texto temos vários espaços específicos. Eles podem ser divididos das formas abaixo citadas, segundo os capítulos:

2.1.2.1.1 Capítulo oito

Primeira parte (8.1-2): descrição do espaço na Babilônia.

Segunda parte (8.3-6): descrição da entrada de Jerusalém até a entrada da

³⁶⁴ BAXTER, 1995, p. 39.

³⁶⁵ Para maiores informações sobre a questão da estruturação, recomendamos o material de: ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Manual de exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007. p. 37. Neste há a orientação de que a estruturação diz respeito à identificação dos tipos de arranjos pelo qual o texto é dividido, e é o passo que segue à delimitação.

³⁶⁶ ZABATIERO, 2007, p. 37.

³⁶⁷ SILVA, 2000, p. 84.

porta do pátio de dentro, para o caminho do norte. A partir desta parte temos o monólogo de Deus, que foi dividido em vários espaços. Essa seria, então, a segunda parte referente ao capítulo oito, mas também a primeira parte do monólogo. Nesta parte houve a descrição da primeira prática repugnante cometida pelo povo.

Terceira parte (8.7-13): descrição da visão tida na porta do átrio. Nesta parte houve a descrição da segunda prática repugnante cometida pelo povo.

Quarta parte (8.14-15): descrição da visão tida na entrada da porta da casa do Senhor, no lado norte. Nesta parte houve a descrição da terceira prática repugnante cometida pelo povo.

Quinta parte (8.16-18): descrição da visão tida no átrio interior da casa do Senhor, à entrada do templo, entre o pórtico e o altar. Nesta parte houve a descrição da quarta prática repugnante cometida pelo povo. Aqui houve a revelação do julgamento, expressa pelo termo “aqui”.

Todos estes espaços que o profeta viu foram diferenciados. A mudança de espaço ocorreu sempre por meio da expressão “levou-me” (8.3,7,14,16) com ela é apresentado um novo espaço. Os espaços também foram diferenciados pela expressão já citada: “[...] você os verá cometer práticas ainda mais repugnantes” nos versículos 6, 13 e 15. É interessante que quando foi apresentada a última abominação, no versículo 16, a frase presente anteriormente não foi repetida, mas a conclusão veio com o julgamento (versículos 17 e 18). Estas frases também deram uma ideia de algo crescente, por meio da expressão “práticas piores”. Os termos utilizados para “coisas piores”, a partir do original hebraico, foram תועבות גדולות (*to'evot gedolot*), os quais dizem respeito à abominações grandiosas. Apesar destes espaços serem diferenciados por atitudes cometidas nos vários ambientes, eles estão interligados, pois as práticas repugnantes aconteceram tanto no espaço da cidade como no templo de Jerusalém.

Vale salientar, também, outra marca da estrutura do texto, ou seja, a conjunção “então” ou, como em algumas versões, “E Ele me disse; Ele então [...]”. Essa marca ou expressão apareceu nove vezes no texto hebraico original, nos versículos 5, 6, 8, 9, 12, 13, 15, 16 e 17 do capítulo 8. Ela fez parte da performance desenvolvida pelo sujeito destinador, que mudou a expressão para uma conjunção, também conclusiva, no versículo 18 do mesmo capítulo. A expressão deste

versículo, “por isso”, foi proposital para que se fizesse uma diferenciação, ou seja, a conjunção mostrou uma ação que viria a seguir. É uma marca final em que a performance do sujeito destinador aconteceu. O interessante é que logo a seguir, em 9.1, encontramos novamente a conjunção “então”. Através desses percursos, observamos que houve uma mudança de enunciado, ou seja, o enunciado da visão transformou-se em um enunciado de ação, por parte do Senhor ou do sujeito destinador.

Lembramos que a ênfase deste capítulo foi a profanação do templo por meio de ídolos. Ezequiel viu todas as idolatrias presentes ali, nos diferentes espaços do templo, envolvendo várias classes.³⁶⁸ Quanto a isto, Taylor afirma que “estas formas de idolatrias não eram bonitas”, tendo em vista que o versículo 17 do capítulo oito relata: “eis-los a chegar o ramo ao seu nariz”, pois dizer que algo “fede nas narinas de Deus” não é nada interessante.³⁶⁹

2.1.2.1.2 *Capítulo nove*

Primeira parte (9.1-3): descrição da chegada dos intendentess ou daqueles que destruiriam a cidade de Jerusalém.

Segunda parte (9.4-7): descrição da ordem de destruição da cidade e da matança daqueles que cometiam práticas repugnantes.

Terceira parte (9.8-10): descrição do clamor do profeta e da resposta do Senhor.

Quarta parte (9.11): descrição da conclusão da tarefa dos intendentess.

É importante observar que este capítulo está ligado ao anterior, pois é a conclusão da ação expressa nele. É aqui que ocorre a execução do castigo que foi anunciado anteriormente por meio da visão e acontece a matança por meio de executores angelicais.³⁷⁰

Como citado acima, este capítulo inicia com a conjunção “então” ou “e disse”. A mesma ainda aparece nos versículos 4 (para indicar que aqueles que não cometiam abominações seriam marcados para não morrer), no 7 (indicando o início da matança) e no 9 (como início da resposta ao clamor que fez o profeta). O termo

³⁶⁸ BAXTER, 1995, p. 39.

³⁶⁹ TAYLOR, Jonh B. *Ezequiel: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1984. p. 93.

³⁷⁰ TAYLOR, 1984, p. 93.

que é traduzido por “então”, no hebraico aparece como “e disse”, mas ambas as traduções não prejudicam a compreensão da mensagem. Este capítulo apresentou o que podemos chamar de enunciado da ação, por parte dos intendentess. A ação foi tanto de extermínio dos que cometiam abominações, quanto de marcar os que não cometiam abominações para que estes não fossem exterminados. Tal ação foi confirmada no texto por meio da expressão “fiz como me mandaste”.

2.1.2.1.3 Capítulo dez

Primeira parte (10.1-2): descrição da visão do homem vestido de linho recebendo a ordem para que retirasse brasas de entre os querubins para espalhar na cidade.

Segunda parte (10.3-8): descrição do homem vestido de linho recebendo as brasas dos querubins na casa, e da Glória do Senhor indo para a entrada da casa e enchendo o átrio.

Terceira parte (10.9-17): descrição das rodas junto aos querubins, também dentro do espaço da casa.

Quarta parte (10.18-22): descrição da retirada da Glória do espaço da casa e descrição dos seres viventes.

Neste espaço destacamos a ação da Glória. Somente quando o homem vestido de linho chegou dentro da casa aconteceu a manifestação da Glória enchendo o átrio. Dá a entender que foi como se a Glória o estivesse recebendo para que ele cumprisse a tarefa para a qual foi designado (a matança). O que também chama atenção é que a Glória somente retirou-se deste espaço quando o homem vestido de linho recebeu as brasas.

Neste capítulo houve a retirada da Glória do templo para o lado oriental e, no capítulo seguinte, percebemos que foi dali que o Senhor veio falar do que acontecia na cidade. Assim, ocorre a ligação dos textos.

Wiersbe enfatiza que o fato da Glória de Deus ter partido da entrada do templo e parar sobre o trono que estava do lado direito da casa, foi como se o Senhor estivesse “chamando sua Glória de volta para o trono”.³⁷¹ E, ao mesmo

³⁷¹ WIERSBE, Warren W. *Comentário bíblico expositivo: Antigo Testamento, proféticos*. Tradução de Susana E. Klassen. São Paulo: Geográfica, 2006. v. 4, p. 223.

tempo, o trono elevou-se no lugar em que Ezequiel veria os líderes judeus adorando o sol e onde o Senhor julgaria. Assim, Ezequiel estava aprendendo que o importante na vida da nação era magnificar a glória de Deus, e a presença de Deus no santuário era um privilégio para o povo de Deus e uma grande responsabilidade.³⁷²

A ação aqui aconteceu tanto por parte do homem vestido de linho que foi buscar as brasas, quanto dos querubins que as entregaram. A cena que o profeta viu, sem dúvida, foi impressionante, pois após ele afirmar que o homem vestido de linho recebeu as brasas e informar que a Glória partiu, ele continua fazendo a descrição das rodas e dos seres viventes, como algo que o deixou estarecido.

2.1.2.1.4 Capítulo onze

Primeira parte (11.1-13): descrição da visão a partir da porta oriental da casa do Senhor com a profecia contra a cidade.

Segunda parte (11.14-21): descrição da segunda profecia do profeta aos seus irmãos.

Terceira parte (11.22-23): descrição da visão dos querubins e da Glória do Senhor.

Quarta parte (11.24-25): descrição do término da visão e fala aos da Caldeia.

Quanto à referência ao espaço, este capítulo enfatizou a visão ocorrida na porta oriental da casa do Senhor, a qual diz respeito às profecias para a cidade e para o povo que havia sido levado ao cativeiro, e ainda o retorno ao espaço da Caldeia. A expressão “Assim diz o Senhor” revela isso. Por causa que a descrição neste espaço era a visão do profeta sobre o recado do Senhor ao povo, dividimos o mesmo pela visão direcionada a determinados personagens.

A fala do profeta aos da Caldeia fechou o grupo de estudos dos textos dos capítulos 8 a 11. Aqui o sujeito destinatário (profeta) cumpriu sua missão vinda da parte do Senhor, e fechou o assunto deste bloco de textos. A fala do profeta revelou que logo seria dado início a um novo assunto.

Para Wiersbe, tanto os líderes civis e religiosos de Judá quanto os governantes de Jerusalém, não tinham interesse em cumprir a vontade de Deus.

³⁷² WIERSBE, Warren W. *Comentário bíblico expositivo: Antigo Testamento, proféticos*. Tradução de Susana E. Klassen. São Paulo: Geográfica, 2006. v. 4, p. 223-224.

Deve ser considerado que, nos últimos anos de Judá, a nação foi governada por homens fracos que promoveram a idolatria. Quando Ezequiel contou aos anciãos o que Deus lhe mostrou, alguns creram e outros não, mas quatro anos depois Ezequiel recebeu a mensagem de que o cerco a Jerusalém havia começado.³⁷³

2.1.2.2 A estrutura dividida de acordo com o papel dos sujeitos nos espaços dos capítulos 8 a 11 de Ezequiel

Fazer a identificação do papel dos sujeitos é relevante para melhor compreender a posição destes nos espaços do texto, pois a posição de cada um define a função de um sujeito em relação ao outro. É preciso considerar que toda ação realizada por alguém afeta aqueles que estão ao seu redor. Todas as pessoas que aparecem no texto são caracterizadas através de suas ações ou qualificações, ato este conhecido como “enunciação”. Sendo assim, é significativo que estas pessoas sejam analisadas a partir dos efeitos produzidos pelo próprio texto, ou seja, pelo ato de enunciar revelado no mesmo. Esta análise não estará ligada à questão contextual de autoria e época de escrita. A ênfase será dada ao sentido das pessoas apresentadas pelo próprio texto, e não por seus referentes históricos, pois assim como determinados lugares são mais significativos para cada indivíduo independentemente um do outro, assim determinados espaços são mais significativos para as pessoas, conforme seu contexto. Desta forma, a análise sêmio-discursiva considera cada pessoa no seu espaço e através de suas ações ou enunciações. Portanto, são descritas as pessoas textuais e discursivas, e não o que se diria do ponto de vista particular como “reais”. Esta análise é fundamental para a interpretação do texto.

É importante considerar que esta parte diz respeito à análise de sintaxe narrativa e, como diz Barros, “para entender a organização narrativa de um texto, é preciso, portanto, descrever o espetáculo, determinar os participantes e o papel que representam”.³⁷⁴ Neste sentido, a semiótica propõe concepções complementares de narrativa, ou seja, a narrativa como mudança de estados que ocorre “pelo fazer transformador do sujeito que age no e sobre o mundo em busca dos valores investidos nos objetos; narrativa como sucessão de estabelecimentos e de rupturas de contratos entre um destinador e um destinatário, de que decorrem a comunicação

³⁷³ WIERSBE, 2006, 224-226.

³⁷⁴ BARROS, 2003, p.16.

e os conflitos entre sujeitos e a circulação de objetos”.³⁷⁵ Por isso, aqui apresentaremos a função dos principais sujeitos em relação ao espaço descrito nos capítulos 8 a 11. Estes sujeitos serão citados juntamente com os respectivos versículos que os descrevem.

2.1.2.2.1 O profeta³⁷⁶

Ezequiel faz uma descrição personificada do Senhor (lavé), embora a sua aparição em forma de fogo e trovoadas, e também envolvido em uma nuvem, não se refira a tal descrição.³⁷⁷ Este sujeito teve a visão da יהוה' כבוד (*k^ebod Yhwh*), com foco na imagem que está assentada sobre o carro, a qual seria o próprio Senhor.³⁷⁸ Ele teve a visão da כבוד (*k^ebod*) Glória do Senhor, que é um dos temas chave da profecia, bem como a presença de Deus, que sai de sua habitação e vem à casa do exilado na Babilônia, mostrando que a terra estrangeira também é eleita.³⁷⁹

O profeta foi identificado através dos seguintes termos e referências: Eu (8.1; 9.8; 10.22; 11.13) e Filho do homem (8.5,6,8,12,15,17; 11.2,4,15). Para a expressão “homem”, o texto original usou o termo אָדָם (*‘ādām*), que não tem uma etimologia que possa ser explicada com certeza, mas está relacionado com o fato do homem ter sido feito à imagem de Deus. Assim, a palavra é usada para referir-se ao ser humano de forma genérica como imagem de Deus.³⁸⁰

Ao profeta coube exercer a tarefa ou desenvolver a ação de levar o recado de julgamento ao povo. No desenrolar da história, este sujeito realizou a sua tarefa começando com ações simbólicas. O último capítulo deste bloco termina com a afirmação do profeta: “e contei aos exilados tudo o que o Senhor tinha me mostrado” (Ez 11.25). Ele foi o enunciador que proclamou a mensagem ao povo cativo no exílio.

Além de levar o recado de julgamento, ele foi apresentado como alguém que

³⁷⁵ BARROS, 2003, p.16.

³⁷⁶ Ele é tido como o profeta que viveu em um dos períodos mais difíceis da história judaica, o exílio babilônico, o que pode indicar a razão de seu nome, ou seja, fortaleza ou El é forte. É provável que tenha falado aos exilados em Tel-Abibe. Estes foram levados de Jerusalém em 597 a.C., e moravam próximos ao rio Quebar (GARDNER, 2000, p. 209).

³⁷⁷ STEIN, B. Der Begriff k^eböd Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis. Philadelphia: Westminster, 1978. p. 274.

³⁷⁸ STEIN, 1978, p. 269.

³⁷⁹ SCHÖKEL; DIAZ, 1991, p. 707.

³⁸⁰ COPPES, Leonard J. אָדָם (*‘ādām*). In: HARRIS, 1998, p. 13.

recebeu os anciãos de Judá em sua casa. O texto apresentou estes anciãos assentados à sua frente, o que pode estar caracterizando Ezequiel como um sujeito de autoridade, um líder ou alguém que estava transmitindo um recado àqueles que ali vieram. Este ainda é o sujeito que recebeu o toque da “mão do Senhor” sobre si e, tomado por esta mão, por seus cabelos (8.3) foi levado entre “a terra e o céu” até chegar a Jerusalém, onde teve visões de Deus (8.3). Ele foi conduzido a alguns lugares, tais como: 1) a entrada da porta do pátio de dentro, onde estava a imagem que provoca ciúme (8.3); 2) a porta do átrio (8.7); 3) a entrada da porta da casa do Senhor (8.14) e 4) ao átrio interior da casa do Senhor (8.16).

Este sujeito viu várias coisas, como: 1) a imagem que provoca ciúme (8.3); 2) a Glória do Deus de Israel (8.4) e 3) as práticas repugnantes cometidas pela casa de Israel dentro do santuário (8.6,10,11,14,16), ou seja, répteis, animais abomináveis e ídolos pintados na parede, homens em pé diante das pinturas com incensário, mulheres que choravam por Tamuz, homens de costas para o templo, com os rostos voltados para o oriente e prostrados diante do sol.

Ele também ficou sabendo que o povo da casa de Israel seria tratado com furor e sem piedade, além de que não seria ouvido quando gritasse (8.18). A este “filho do homem” coube saber o que a “casa de Judá” cometia (8.17). Ele ainda teve a visão da destruição da cidade de Jerusalém. Viu os homens que, com armas na mão, destruíram a cidade, matando jovens, moças, meninos, mulheres e velhos que cometiam práticas repugnantes em Jerusalém. A ele também coube ter a visão da Glória de Deus afastando-se do espaço do templo.

Este sujeito não teve influência nos acontecimentos que ocorreram nos vários espaços apresentados para ele. A sua função em relação ao espaço era apenas de conhecer os acontecimentos e fatos ocorridos tanto no templo como em toda a cidade de Jerusalém, e relatá-los aos exilados.

2.1.2.2.2 Deus

O Senhor (lavé) aparece como um homem, portanto um completo indivíduo da visível criação. Da vivência de Ezequiel com a יהוה' כבוד (k^ebod Yhwh), podemos concluir que o Senhor (lavé) é o ser pessoal da יהוה' כבוד (k^ebod Yhwh), pois apareceu ao profeta em uma figura de homem ardente, brilhante, entronado

sobre o carro dos querubins, distribuindo brilho para todos os lados.³⁸¹

Este personagem foi quem deu a tarefa ao profeta de levar a mensagem de julgamento ao povo. Ele foi referido nos capítulos 8 a 11 do livro de várias formas ou conforme os seguintes nomes nos versículos citados: o Espírito (8.3; 11.1,24), Deus (8.3; 11.20), Ele (8.5,6,7,8,13,14,15,16; 9.7,11; 10.6), Senhor (8.12,14,16; 9.3,9; 10.2,4,18,19; 11.1,2,5,10,12,14,15, 23,25), Deus de Israel (8.4; 9.3; 10.19,20; 11.22), Deus Todo-Poderoso (10.5), Espírito do Senhor (11.5), Senhor Deus (8.1;11.7,8,13, 16,17,21; 9.8; 11.7,8,13,16,17,21), Eu (8.18; 9.5; 11.17,19,20,21), Espírito de Deus (11.24) e Espírito de vida (10.17).

Este foi o sujeito que transmitiu ou revelou a mensagem daquilo que acontecia em Jerusalém ao profeta, para que este o revelasse aos seus contemporâneos. Ele colocou Ezequiel entre o “céu e a terra” e o levou a Jerusalém para que tivesse as visões. Uma de suas principais ações foi prover as visões de Jerusalém ao enunciador que estava na Babilônia (Ezequiel). Este era o sujeito que estava em Jerusalém, no local em que Ezequiel foi levado pelo Espírito. Este tinha a aparência de algo que o profeta já tinha visto antes no vale (descrição encontrada no capítulo 1). Era Ele quem estava apresentando a Ezequiel os fatos que faziam referência a Jerusalém e ao templo. Foi ele quem deu as ordens para Ezequiel mostrando o que ele deveria fazer, como, por exemplo, levantar os olhos e olhar para o norte (8.5), cavar na parede (8.8) e entrar (8.9). Também foi Ele quem levou Ezequiel à entrada da porta da casa do Senhor (8.14) e ao átrio interior da casa do Senhor (8.16). Foi Ele que ficou irado com as práticas que eram feitas no santuário e com a violência que enchia a terra (8.17). Constantemente, ele perguntava a Ezequiel, após apresentar uma situação, se Ezequiel via o que acontecia (8.6,9,12,15,17). Os anciãos da casa de Israel não acreditavam que este era o Deus que estivesse vendo o que eles faziam, porque pensavam que Ele havia abandonado a terra. E este é o ser que estava no controle da situação, pois era Ele que iria tratar com furor e sem piedade aqueles que cometiam práticas repugnantes. Este foi aquele que durante todo o texto conduziu o profeta para ver tudo o que acontecia em Jerusalém e no santuário.

Ele também deu as ordens para que a cidade fosse destruída e foi a Ele que o profeta clamou por misericórdia (9.8). Ele conheceu a maldade da casa de Israel e

³⁸¹ STEIN, 1978, p. 274.

de Judá (9.9) e, por isso não pouparia nem teria compaixão dos malvados. Ele deu ordens para que um homem vestido de linho pegasse fogo de debaixo dos querubins e espalhasse pela cidade (10.2,6). Ele prometeu a destruição do povo pela espada (11.7-9) e o julgamento de Israel (11.11). Ele queria que seus estatutos fossem cumpridos (11.12) e prometeu espalhar o povo entre as várias nações e terras (11.16), bem como ajuntá-los novamente (11.17), mudando seus corações para que cumprissem os Seus estatutos (11.20).

Ele é apresentado como o dono do espaço no qual aconteciam práticas repugnantes. É devido ao fato de Ele não ter sido adorado ali e também de ali haver acontecido outras adorações que o espaço foi considerado contaminado necessitando ser purificado. Sem dúvida este é o personagem que está no comando de várias ações realizadas em todos os capítulos descritos. Podemos dizer que tudo o que aconteceu foi pela sua ordem.

Este é o personagem que se manifesta como um Deus de majestade, superior a elementos descritos no livro tais como o fogo, a tormenta, o estrondo. Tudo isso são símbolos do poder do Senhor, o qual aparece no trono acima das nuvens.

2.1.2.2.3 Os anciãos de Judá, as autoridades ou a nação de Judá

É interessante que este sujeito é citado no início e no final do capítulo oito (8.1,17) no início do texto eles aparecem como “anciãos de Judá” e no final o texto, como “casa de Judá”. No decorrer do capítulo 8, este sujeito, anciãos de Judá, sumiu da história e quem entrou em cena foi a “casa de Israel”. Entretanto, no final do capítulo é novamente citada a “casa de Judá”, junto com aqueles que “cometem práticas repugnantes aqui”.³⁸² Ou seja, eles estavam sendo relacionados juntos com “casa de Israel” de Jerusalém. Há uma ligação próxima entre ambos. Assim, ao mesmo tempo em que o texto descreveu os “anciãos de Judá” como aqueles que estavam com Ezequiel na sua casa na Babilônia, no final eles também foram identificados junto com aqueles que cometiam práticas repugnantes, por verdadeiramente serem a casa de Judá. O texto dá ênfase para eles, identificando-os como sujeitos que também cometiam práticas repugnantes, embora não estivessem em Jerusalém. Quando o texto faz referência às abominações usa a

³⁸² A NVI não traz o termo “aqui”, mas no texto original ele está presente.

expressão “aqui”, e o faz tanto com relação à “casa de Israel” (8.6) quanto à “casa de Judá” (8.17), indistintamente.

Os sujeitos da “casa de Judá” foram lembrados nos capítulos seguintes como os da “casa de Israel”, especialmente no capítulo 11. Neste, o profeta falou daqueles que seriam lançados para longe de sua terra natal, entre várias nações; entretanto, parte do povo, como os anciãos, já estava nesta situação (11.16). A estes houve a promessa de que seriam novamente ajuntados do meio dos povos e voltariam à terra natal. Estes seriam então aqueles que tirariam do espaço sagrado as práticas repugnantes (11.18). A eles também foi feita a promessa de que receberiam um coração modificado, um novo espírito que seria obediente aos estatutos do Senhor (11.19-20). Ao final do capítulo onze, eles entram em cena novamente como sendo os do “exílio” (11.24,25).

As ações deste sujeito revelaram, por um lado, um grupo envolvido com coisas abomináveis, por serem parte do povo de Israel, e, por outro, um grupo que serviria de instrumento no futuro para que a vontade do Senhor fosse cumprida no espaço do templo e da cidade de Jerusalém. Eles são identificados como o grupo que representa a esperança de mudança.

2.1.2.2.4 *A casa de Israel*³⁸³

Este sujeito aparece nos textos de 8.6,10,11,12; 9.4,6,9; 11.1,5,15. No capítulo oito, vimos que a casa de Israel cometia “grandes abominações”³⁸⁴ com o objetivo de afastar a “Glória do Deus de Israel” do santuário (8.6). Eles possuíam e adoravam no templo várias formas de répteis, animais e ídolos pintados na parede (8.10). Entre eles estavam 70 anciãos, em pé diante das pinturas que tinham nas mãos um incensário (8.11). Eles também afirmavam que o Senhor havia abandonado a terra (8.12; 9.9).

Dentro deste grupo da “casa de Israel”, foram identificados alguns personagens específicos, além dos setenta anciãos, tais como: Jazanias; algumas mulheres e outros que serão citados a seguir.

³⁸³ Sicre, citando Smith, comenta que “Casa de Israel” refere-se ao Reino do Norte (SICRE, 1996, p. 300).

³⁸⁴ A NVI não usa o termo “abominações”. Para tal, ela utiliza “práticas repugnantes”, mas em alguns momentos ele será utilizado, na pesquisa, para melhor explicar algumas palavras que acompanham no original o termo תועבות גדלות (*to'evot gedolot*).

No capítulo nove, a casa de Israel recebeu a sentença de morte. Neste capítulo, alguns deles foram identificados como as pessoas da cidade de Jerusalém (9.4) que não se conformavam com as abominações. A estes não estava reservada a matança. Entretanto, outros foram identificados como velhos, rapazes, moças, mulheres e crianças (9.6) que seriam exterminados. Estes homens, considerados abomináveis, encontravam-se inclusive no santuário.

A maldade deles foi descrita como sendo “grandíssima” (9.9), a ponto de encher a terra e a cidade de sangue e perversidade. O termo original usado para “grandíssimo” foi **גָּדוֹל מְאֹד מְאֹד** (*gādôl m^e’ōd m^e’ōd*), já citado e comentado anteriormente, que indicava a plenitude da maldade. Outros termos usados neste versículo e que chamam a atenção são o verbo “encher”, cujo original é o verbo **מָלָא** (*ml’*) no grau nifal, juntamente com o substantivo “terra”, cujo original é **אֶרֶץ** (*’erts*). Juntos eles mostram a extensão que alcançou a perversidade da casa de Israel, ou seja, a terra sofreu a ação e “foi enchida” por maldade.

O profeta afirmou que até mesmo as coisas da “mente” do povo da casa de Israel eram de conhecimento do Espírito (11.5). O termo que aparece no texto original para afirmar que o Senhor “conhece” os atos do povo é **יָדָעַ** (*yāda’*). Este conhecimento, expresso pelo termo *yāda’*, é algo que designa até mesmo aquilo que vem antes do próprio nascimento do ser humano, mostrando assim quão amplo é o mesmo. Em relação ao termo usado para “mente”, o original apresenta a expressão **רוּחַ** (*rûah*), que foi traduzida por “espírito”. Interessante que, embora na maioria das vezes quando *rûah* aparece geralmente esteja ligado ao gênero feminino, neste caso apareceu com um sufixo na segunda pessoa do masculino plural. Este substantivo *rûah*, neste contexto, descreve uma disposição de atitude mental para fazer algo de forma consciente. Enfim, o texto original mostra que o Senhor conhecia a violação ou a quebra da lei religiosa que a casa de Israel cometia de forma consciente. Isso também fica evidente pela utilização do termo **מָעַל** (*mā’al*), usado com frequência no livro pelo profeta, que indica esta falta. Ele ainda tem o sentido de “conhecer de forma íntima ou profunda”.

A palavra do profeta que seguiu aos da casa de Israel e Judá foi muito dura. A eles foi dito que seriam entregues à espada (11.8) e na mão de estrangeiros (11.9).

Toda essa situação tinha o propósito de que eles soubessem quem era o Senhor (11.10,12). Ao final eles receberam a promessa de que, apesar de terem sido levados para longe entre outras nações e terras (11.16), seriam novamente juntados e receberiam a terra de Israel (11.17). Deles também foi dito que tirariam as coisas abomináveis de Israel, receberiam um novo coração e cumpririam os estatutos do Senhor (11.18-20). Assim o profeta os descreveu, chamando-os de povo de Deus (11.20). É impressionante que, apesar de tudo o que aconteceu, este povo, ao final de tudo, ainda foi lembrado pelo Senhor como “meu povo”, no texto de 11.20. Sem dúvida, uma expressão amorosa para com eles.

Alguns dos personagens da casa de Israel, no decorrer do texto, receberam nomes específicos e também foram identificadas as suas ações, tais como:

a) Setenta homens dos anciãos ou autoridades de Israel (8.11,12).³⁸⁵ Eles estavam em pé diante das pinturas que havia no santuário e tinham nas mãos um incensário (8.11). Eles ainda afirmavam que o Senhor havia abandonado a terra (8.12). Estes homens são identificados por “eles e estes” em 8.12,13. Estes são os anciãos da casa de Israel que cometiam práticas repugnantes.

b) Jazarias, filho de Safã (8.11).³⁸⁶ Este era um dos anciãos da casa de Israel que, como os outros, estava em pé diante das pinturas que havia nas paredes do santuário e tinha um incensário na mão. Em 11.1 aparece Jazarias, filho de Azur, citado com Pelatias,³⁸⁷ filho de Benaia. Tanto Jazarias, filho de Safã, como Jazarias, filho de Azur, eram líderes. O filho de Safã foi o único ancião citado pelo nome porque deveria ser o mais importante, e o filho de Azur era um dos líderes do povo.³⁸⁸ Ambos são tidos como chefes do povo, que maquinavam a iniquidade e davam conselhos maus na cidade. Em 11.13, há a descrição de que Pelatias morreu.

c) Mulheres (8.14). Elas também estavam em Jerusalém e ficavam à entrada da porta da casa do Senhor, do lado norte, e ali assentadas choravam por Tamuz.

³⁸⁵ Estes homens não faziam parte de uma assembleia, tal como o Sinédrio, mas eram parte dos líderes de Israel. Entretanto, o tamanho indica que era a maioria que adorava divindades estrangeiras (TAYLOR, 1984, p. 91).

³⁸⁶ Era um homem do qual a família se destacava na vida pública em Jerusalém, e Safã, provavelmente, era o secretário de estado de Josias (2Rs 22.3). (TAYLOR, 1984, p. 91).

³⁸⁷ Depois de que Ezequiel pregou a Pelatias, este morreu; desta forma, o Senhor mostrou aos adoradores do sol que suas intenções poderiam acabar em tragédia (WIERSBE, 2006, p. 225).

³⁸⁸ GARDNER, Paul D. *Jazarias*. In: GARDNER, Paul D. 2000, p. 290.

Elas também faziam parte do povo de Israel.

d) Vinte e cinco homens (8.16; 11.1). Estes homens estavam à entrada do templo do Senhor, entre o pórtico e o altar. Ficavam de costas para o templo, com o rosto virado para o Oriente, prostrados diante do sol.

Muitos foram os líderes do povo descritos de forma específica. O que eles faziam como líderes revelou um pouco daquilo que ensinavam aos seus liderados. Percebemos que estes estavam envolvidos em vários espaços do templo e da cidade.

2.1.2.2.5 *Os intendentess, destruidores ou guardas da cidade*³⁸⁹

Estes apareceram em 9.1,2,8,11 e 10.2,7. Entre eles havia um homem vestido de linho que tinha um tinteiro de escrivão (9.2). Foi este homem com o tinteiro que passou pelo meio da cidade, marcando com um sinal as pessoas que não receberiam a condenação (9.3,4,11). Aos outros homens, que acompanhavam aquele homem vestido de linho, coube cumprir a matança (9.5,6). O homem vestido de linho também recebeu a missão de tirar brasas de entre os querubins e espalhar pela cidade (10.2,7). Dura foi a missão que este sujeito recebeu para cumprir, mas a mesma foi levada até o fim, conforme descrição do texto.

2.1.2.2.6 *Síntese*

Tanto a estrutura de divisão por espaços como a estrutura de divisão por personagens revelaram quem estava no controle da situação. Apesar de muitas ações serem realizadas por líderes, mulheres, moços, velhos e outros, tanto a ação inicial como a final, no bloco descrito, foram realizadas pelo Senhor o que mostrou que tal personagem possuía a autoridade máxima. A organização do texto também revelou isso. A ênfase na palavra do Senhor, quanto àquilo que poderia ser realizado no espaço do templo de Jerusalém e da cidade, e que por fim aconteceu, também caracterizou este discurso do enunciador como algo verdadeiro.

Conforme Peruzzolo, é importante destacarmos os lugares dos sujeitos do discurso, os quais seriam tanto o narrador como o locutor e o observador, por serem as figuras discursivas ou “mecanismos constituídos entre os lugares dos sujeitos do

³⁸⁹ Para Taylor, estes foram os homens convocados pelo Senhor, os quais também agiam como guias de Ezequiel e devem ser entendidos como anjos, ainda que sejam descritos como homens. (TAYLOR, 1984, p. 93).

discurso”.³⁹⁰ O que foi exposto no ponto acima chamamos de mecanismos ou estratégias discursivas que foram utilizadas. Estas ajudaram a construir a relação entre o sujeito e sua fala. Com estes recursos ou a forma de exposição, foi construído um efeito de proximidade entre vários personagens com o local em destaque, bem como com o profeta. Também, através desta forma de exposição, ficou evidente o efeito de testemunha do profeta e o de autoridade do Senhor. Quando falamos na forma de exposição, referimo-nos que a mesma não aconteceu em tempo passado, nem em terceira pessoa; ela não ocorreu de forma alegórica. Toda construção aconteceu dando a impressão de que o sujeito profeta estava próximo daquilo que está sendo proposto como valor: os espaços do templo e da cidade. Assim, o texto foi construído com discurso em primeira pessoa, e esta forma de apresentação, com subjetividade, é o que traz credibilidade ao fato vivenciado. Tudo isso faz parte da estratégia discursiva, na qual está sendo produzido um efeito de sentido.

Dentro do que chamamos de efeito de sentido, o enunciador (profeta) em alguns momentos concedeu a palavra a outros personagens. Essa concessão interna aconteceu para produzir o efeito de “sentido de referente”. Não que a palavra fosse passada a outro, mas ele diz que “o Senhor disse [...]” ou que “os anciãos da casa de Israel disseram”. Tudo isso são construções de efeito que o texto apresenta, para mostrar o distanciamento do sujeito da enunciação (Senhor). Neste sentido, em alguns momentos o profeta tornou-se apenas o porta-voz da enunciação, na qual não tinha responsabilidade com relação àquilo que estava sendo dito.

Outra construção que verificamos no texto é o que chamamos de contrato de veridicção.³⁹¹ Este contrato estabelece a relação entre enunciador e enunciatário e forma-se com investimentos temáticos e figurativos. O traçar da dimensão dos temas e dos investimentos figurativos é o meio pelo qual o enunciador teceu sua lógica de persuasão, que estava baseada em questões de valores e experiências de vida. Ou seja, as divisões acima citadas revelaram alguns aspectos da realidade vivida pelo povo no espaço do templo de Jerusalém e na cidade, os quais foram descritos como

³⁹⁰ PERUZZOLO, Adair Caetano. *Elementos de semiótica da comunicação*: quando aprender é fazer. Bauru: EDUSP, 2004. p. 162.

³⁹¹ A coerência da verdade depende de mecanismos epistêmicos da cadeia de comunicação, tanto nas instâncias do enunciador como do enunciatário, ou seja, depende assim da coordenação desses mecanismos. Este equilíbrio é denominado de contrato de veridicção (GREIMAS; COURTÉS, 1983, p. 530).

práticas repugnantes. As divisões também revelaram que a ênfase estava na voz do Senhor, apesar da divisão acima mostrar um grande número de personagens e existir uma polifonia³⁹² no discurso. Essa polifônia ocorreu com o intuito de fazer a identificação de valores, considerando as relações vigentes na sociedade.

O grande número de espaços diferentes foi descrito com a intenção de revelar que tudo estava contaminado e condenado pelo Senhor. Por outro lado, foram descritos para mostrar quem estava no controle da situação e quais seriam os espaços que receberiam intervenções.

Com relação aos sujeitos, ou as designações de pessoas, ainda destacamos que o enunciado estava ancorando sua fala em elementos (embreantes³⁹³) que o marcaram, que chamamos de *embreantes de pessoas*. Estes embreantes foram identificados na enunciação de forma invariável, inclusive por nome próprio. Assim, ajudaram a compreender que o texto do bloco foi organizado em torno da situação enunciada, referente àquele espaço.

2.1.2.3 Outras formas de estruturação do espaço

Os espaços também podem ser caracterizados de outras formas, por meio de expressões que o próprio texto, neste bloco, apresenta. Estes termos estão baseados naquilo que aparece no texto original hebraico e não nas versões bíblicas. Estas formas serão citadas na sequência.

2.1.2.3.1 *Ali*

O espaço identificado como “ali” em 8.1 referia-se à casa do profeta na Babilônia. O profeta encontrava-se assentado ali em sua casa, junto com os anciãos de Judá. Este era o local onde os anciãos de Judá vinham, provavelmente, para ouvir o profeta. Foi neste local que o profeta sentiu a “mão do Senhor” cair sobre ele. Já o “ali” descrito em 8.4, era o espaço em que se encontrava a Glória do Deus de

³⁹² A polifonia, conforme Peruzzolo acontece não somente a partir de marcas do discurso, mas principalmente a partir das relações intertextuais, na qual o destinador é localizado e construído a partir do conjunto de outros discursos já existentes, e constituído em outros campos sociais (PERUZZOLO, 2004, p. 201).

³⁹³ A embreagem serve de suporte para o enunciado. É o efeito de retorno à enunciação produzido pela oposição entre certos termos das categorias pessoa, espaço ou tempo. Através de embreagem ou debreagem, por exemplo, é instalado no discurso um sujeito distinto ou distante em relação à instância da enunciação. Assim a embreagem se decompõe em actancial, temporal ou espacial, procedimentos que podem ser analisados separadamente (GREIMAS; COURTÉS, 1983, p. 159-160).

Israel, ou seja, em Jerusalém, à entrada da porta do pátio de dentro. Este “ali” não tem ligação com o espaço também descrito por “ali” em 8.1. Já o “ali” de 8.14 é o espaço da entrada da porta da casa do Senhor, local onde as mulheres estavam assentadas chorando por Tamuz.

Apesar de todos os espaços descritos acima serem traduzido como “*ali*”, eles são espaços diferentes, nos quais ocorriam fatos diferentes e todos, no texto original, provêm do termo **אִלִּי** (*shām*).

O termo “ali” nos versículos citados tem uma força que traz a indicação espacial e não tanto de uma determinada época, embora que em 8.1 também tenha uma ênfase no período em que o profeta estava na sua casa, quando a mão do Senhor veio sobre ele. Em 8.4, a ênfase também está no local, embora agora seja o local no qual estava a Glória e não o profeta. Em 8.14 se enfatiza o local no qual as mulheres choravam pelo deus Tamuz. Todos estes locais caracterizaram grupos ou indivíduos diferentes, que agiam de forma diferente um do outro.

2.1.2.3.2 *Entre o céu e a terra*

Nos capítulos 8 a 11 do texto de Ezequiel, temos a ideia do espaço existente “entre o céu e a terra” (Ez 8.3b). Foi neste local que o profeta teve algumas visões. Esse espaço, no qual aconteciam tais visões, pode ser definido pelos termos encontrados no hebraico, tais como **רָחֵב** (*rāhab*), que tem por tradução “ser largo, largura, amplitude”, ou pelo termo derivado **מֵרְחֵב** (*merhāb*), que se traduz por “lugar amplo e espaçoso”. Apesar da raiz **רָחֵב** (*rāhab*) descrever a largura da terra e de objetos, talvez seja a palavra mais adequada para a descrição dos aspectos espaciais de que Ezequiel falava. Esse termo pode ser utilizado tanto para descrever locais fechados nos quais aconteciam a idolatria, bem como áreas abertas e públicas.

O que se percebeu é que o espaço descrito por Ezequiel nesses capítulos não era um espaço vazio, pois, apesar de não ser fácil descrevê-lo, ficou evidente que o profeta viu pessoas ali, e até mesmo citou-as pelos nomes. Sendo assim, o profeta estava falando de um espaço habitável, no qual aconteciam determinadas coisas.

“Entre o céu e a terra” (8.3) foi o espaço no qual Jerusalém foi apresentada para o profeta, pois foi o local ao qual o profeta foi levado pelo Espírito. Estando neste espaço, ele viu Jerusalém e, nesta cidade, viu a porta do pátio de dentro onde estava colocada a imagem do ciúme. A palavra “visões”, apresentada neste versículo merece atenção. No texto original é a palavra מַרְאֵה (mar’â) e foi utilizada de uma forma muito especial, ou seja, esta forma foi empregada “quase exclusivamente para designar as visões como um veículo da revelação divina aos profetas”.³⁹⁴ Isso evidenciou que Deus estava revelando ao profeta algo que acontecia em meio ao seu povo e não em algum espaço desconhecido.

2.1.2.3.3 Jerusalém

Jerusalém é o local em que, como o texto do versículo 8.3 informa, aconteciam as várias coisas que o profeta viu. As visões de Deus referiam-se à Jerusalém. Para esta cidade também houve a indicação de “meio da cidade” e “meio de Jerusalém”. Este espaço, quando identificado em 9.4,5, seria aquele no qual haveria a matança efetuada por homens, devido às práticas repugnantes do povo. Em 9.4,5, os termos que apareceram no texto original para a expressão “entre a cidade e entre Jerusalém” são: בְּתוֹךְ הָעִיר בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלַיִם (bētōk ha’îr bētōk yêrûshālam). Em relação ao termo בְּתוֹךְ (bētōk), que se traduz por “no meio”, o mesmo provém da desconhecida raiz תָּוַק (tāwek); por isso, é difícil precisar o que significa este “meio”. Ainda neste versículo percebemos que antes de “Jerusalém” ser identificada pelo nome próprio Jerusalém ela foi identificada pelo substantivo עִיר (’îr) juntamente com um artigo definido הַ (hā), ou seja, a cidade estava sendo especificada de forma bem clara no texto. Vemos que houve uma ênfase a partir do artigo definido. “Jerusalém” e a “cidade”, com os termos acima citados, também aparecem em 9.7,8; 10.2 e 11.15,23.

Em 11.3,11, a cidade foi identificada, no texto original, pelo pronome na terceira pessoa, ou seja, “ela” הִיא (hî). Em 11.6, voltou-se a usar o termo “cidade” e no verso 7 foi usado novamente o pronome pessoal já citado. Em 11.9 apareceu uma junção do termo בְּתוֹךְ (bētōk) ligado a um sufixo na terceira pessoa, “ela”. Em

³⁹⁴ CULVER, Robert D. מַרְאֵה (mar’â). In: HARRIS, 1998, p. 1386.

11.15, a cidade foi identificada como “esta terra”, através dos termos hebraicos **הָאָרֶץ** (*hā`erets*), e em 11.23 apareceu a junção dos termos **תּוֹךְ** (*tōk*) e **הָעִיר** (*hā`îr*) que significa “meio da cidade”.

Outros termos que qualificaram a cidade estavam diretamente ligados à mesma. Podemos observar, em 9.9, que a cidade foi identificada como “terra” que estava cheia de sangue e cidade que estava cheia de perversidade. Em alguns textos, como os do capítulo 10, ficou evidente que foi em função disso que este espaço também recebeu brasas acesas, espalhadas pelo homem que estava vestido de linho.

É importante considerar o pensamento de Schultz, que afirma que nenhuma “das palavras que atualmente emprega-se para o termo utilizado **עִיר** (*’îr*) transmite adequadamente o sentido ou a imagem mental despertada por essa palavra”.³⁹⁵ Entretanto, o autor citado lembra também que, quando o termo aparece, devemos pensar em algo que possua algum tipo de fortificação, pois a importância das cidades de Israel estava ligada às suas fortificações. Porém, o fato mais importante a ser lembrado, conforme Schultz, é que “muitas vezes a palavra cidade na verdade significa habitante”.³⁹⁶ Este é o caso dos capítulos aqui estudados, pois alguns dos versículos inclusive a personificaram, dizendo que a cidade foi ferida ou era perversa, como 9.7,9, ou que a cidade seria enchida de brasas (10.2), ao invés de falar dos habitantes (10.2). Entretanto, alguns versículos trouxeram a ênfase de cidade no seu sentido literal, como, por exemplo, em 11.3,23.

Vemos esta cidade identificada de forma específica, inclusive pelo uso de um artigo definido, por ser um espaço especial para o sujeito enunciador dos fatos futuros.

2.1.2.3.4 À entrada da porta do pátio de dentro

“À entrada da porta do pátio de dentro” é o espaço descrito em 8.3. Era o local específico de Jerusalém, no qual o profeta viu a imagem que provocava ciúme. A partir deste espaço, todos os detalhes ligados a coisas repugnantes foram descritos. Champlin vê que aqui o profeta tinha sido colocado na entrada do templo

³⁹⁵ SCHULTZ, Carl. **עִיר** (*’îyr*). In: HARRIS, 1998, p. 1111.

³⁹⁶ SCHULTZ, **עִיר** (*’îyr*). In: HARRIS, 1998, p. 1111.

que dava acesso à corte interior.³⁹⁷

2.1.2.3.5 Vale

O termo vale, em 8.4, refere-se ao local em que o profeta teve seu chamado, em Ezequiel 3.22-23. Este é o espaço em que a Glória do Deus de Israel se manifestou ao profeta, e por isso era tão importante. A palavra “vale” no texto original é **בִּקְעָה** (*biq'â*) e tem a ideia de fenda. Este termo é diferente de “lugar baixo”.³⁹⁸

2.1.2.3.6 O caminho do norte; todo lado norte; à entrada³⁹⁹

Este espaço foi identificado em 8.5 e era o local em que estava a imagem que provocava ciúme. Ele já foi citado também em 8.3. É o primeiro local que o profeta viu, seguindo a ordem de Deus. Neste versículo, vale destacar o termo **בַּבַּיְתָה** (*bābi'â*), que provém da raiz **בָּאָה** (*bi'â*), o qual foi usado apenas uma vez para descrever esta entrada dentro do templo.⁴⁰⁰ A visão do profeta foi algo difícil, que posteriormente intensificou-se.

Champlin comenta que o ídolo estava posicionado no portão que apontava para o norte e isto pode estar identificando à adoração à Baal, que era chamado de *Senhor do Norte*. Ele recorda que o julgamento sobre Judá também viria do norte.⁴⁰¹ Esta era a mais importante e “honrosa” das portas, por estar do lado norte do templo, e por ser ela a que o rei usaria quando fosse adorar. Conforme Lv. 1.11 ali acontecia a imolação de vítimas de sacrifícios, e, por isso, também era chamada “porta do altar”.⁴⁰²

2.1.2.3.7 Aqui

Este advérbio é encontrado várias vezes no texto e será especificado a seguir. É importante considerar que este termo “aqui”, indicado em 8.6, referia-se ao

³⁹⁷ CHAMPLIN, 2001, v. 5, p. 3218.

³⁹⁸ OSWALT, John N. **בִּקְעָה** (*biq'â*). In: HARRIS, 1998, p. 207.

³⁹⁹ Esta era uma das três portas que davam acesso do átrio externo do templo para o átrio interior. As outras duas olhavam para o leste e para o sul. A entrada da porta ficaria no lado do átrio exterior e o profeta foi colocado ao lado desta porta a poucos metros de onde a imagem dos ciúmes tinha sido erigida (TAYLOR, 1984, p. 90).

⁴⁰⁰ MARTENS, **בָּאָה** (*bi'â*). In: HARRIS, 1998, p. 157.

⁴⁰¹ CHAMPLIN, 2001, v. 5, p. 3219.

⁴⁰² TAYLOR, 1984, p. 91.

local em que o profeta estava vendo a imagem que provocava ciúme, o lado norte do templo, à porta do altar, em Jerusalém. Este “aqui” estava especificando o santuário e as abominações que a casa de Israel fazia neste local. Já o termo “aqui”, em 8.9, refere-se à porta do átrio. Neste local, o profeta viu “terríveis abominações”; este local seria o templo de Jerusalém. O advérbio que aparece no texto original para identificá-lo é פֹּה (*pōh*) e significa “neste local”. Neste espaço havia vários tipos de figuras de animais abomináveis e de ídolos da casa de Israel pintados na parede, e também anciãos, que ficavam em pé, diante das figuras, e ofereciam incenso.

O “aqui”, de 8.17, também é um espaço do templo no qual aconteciam várias práticas repugnantes. Foram as ações que aconteciam neste local que trouxeram a ira de Deus. Entretanto, por estar se referindo à “casa de Judá” e não à casa de Israel, a quem o texto vinha descrevendo, também pode ser que este local venha a ser a Babilônia, ou esteja identificando juntamente com o povo de Israel o povo da Babilônia. Entretanto, a maior ênfase do advérbio destacado tem ligação com o espaço do templo de Jerusalém e as coisas que ali eram feitas pelo povo. Champlin enfatiza a questão como algo importante para a compreensão do que acontecia na cidade, tendo em vista que a sociedade *lá de fora era perversa*, mas a de *lá de dentro* era ainda pior. Várias atrocidades eram cometidas por um imenso número de pessoas.⁴⁰³

2.1.2.3.8 Terra

O termo que aparece no texto original para identificação de “terra” é אֶרֶץ (*hā`erets*), conforme citação já feita acima, e tem alguns significados. A expressão “terra”, em 8.12, refere-se ao local onde o povo acreditava que Deus poderia habitar. Porém, o povo achava que o Senhor não estava mais na terra e acreditava que não mais habitava em Jerusalém. Neste sentido, “matadores se desculparam dizendo que lavé os havia abandonado, portanto, qualquer ato bestial era permitido”.⁴⁰⁴ Assim, acreditavam que se lavé não os observava nenhum castigo os atingiria.⁴⁰⁵ O termo “terra” que aparece em 8.17 identifica o local no qual a casa de Judá cometia abominações. Já o termo “terra” em 9.9 identifica o local onde tanto a casa de Judá quanto a de Israel cometiam injustiças.

⁴⁰³ CHAMPLIN, 2001, v. 5, p. 3220.

⁴⁰⁴ CHAMPLIN, 2001, v. 5, p. 3219.

⁴⁰⁵ CHAMPLIN, 2001, v. 5, p. 3219.

Entretanto, “terra” também aparece de forma diferente trazendo uma indicação em sentido mais geral e não apenas como cidade ou templo, nas seguintes passagens: 10.16,19 e 11.16,17.

2.1.2.3.9 À entrada da porta da casa do Senhor

O espaço de 8.14 também se refere ao templo de Jerusalém e é o local onde as mulheres choravam por Tamuz. Devemos lembrar que algumas traduções usam o termo “entrada”, mas no original aparece o termo פֶּתַח (*pētah*), que também pode significar “abertura ou porta”. Assim a ideia pode ser de uma abertura, bem como de uma entrada ou porta. Em alguns casos, *pētah* também foi traduzido por porta, mas, neste caso, o termo *pētah* já vem seguido, no original, por שַׁעַר (*sha´ar*), que significa porta. Assim, *pētah* é na realidade a entrada e *sha´ar* refere-se ao conjunto todo e à área de circulação dos dois lados. *Sha´ar* era o meio de acesso controlado a uma cidade murada. As cidades possuíam um número variado delas, mas sempre havia a principal externa e uma interna.⁴⁰⁶ Neste caso, *sha´ar* está designando a entrada do templo.

A porta era um local importante para o povo, pois ali muitas questões ligadas à sua vida eram decididas. E o mais irônico é que justamente em uma porta, embora não fosse a porta de entrada da cidade, local de decisões, havia a adoração a um ídolo.

Neste circuito, o profeta teve várias surpresas desagradáveis, pois via Jerusalém como realmente era e entendia o porquê do julgamento da mesma. As abominações se intensificavam e o profeta se estarrecia durante tal percurso.⁴⁰⁷

2.1.2.3.10 Átrio interior, à entrada do templo do Senhor, entre o pórtico e o altar

Os termos “átrio interior, à entrada do templo do Senhor, entre o pórtico e o altar” referem-se ao texto de 8.16. Ali o profeta viu vinte e cinco homens que estavam de costas para o templo, com os rostos virados para o Oriente, prostrados diante do sol. Em 10.3,4, o átrio interior era o espaço que foi ocupado totalmente por uma nuvem. Era uma das partes importantes do santuário.

⁴⁰⁶ AUSTEL, Hermann J. שַׁעַר (*sha´ar*). In: HARRIS, 1998, p. 1599.

⁴⁰⁷ CHAMPLIN, 2001, v. 5, p. 3220.

Este é o local no qual se deveria adorar, chorar e clamar a Deus para que Ele poupasse o povo. Entretanto, ali os sacerdotes deliberadamente viravam as costas para o Senhor. Era devido a sua direção do leste para o oeste que o templo era usado para o culto ao sol. Estes homens que estavam ali, ainda que não em grande quantidade, eram pessoas de destaque e abusaram publicamente do espaço do templo para tal prática, que negava o “propósito santo para o qual foi dedicado”.⁴⁰⁸

O termo utilizado para átrio interior é **הֵצֵן** (*hātser*), que tem conotação diferente de “entrada”, e é diferente do termo acima citado **פֶּתַח** (*pētah*) e de **הֵצֵן** (*hītsôn*), que traduz a ideia de exterior. O termo que aparece no original para traduzir “exterior” aparece 17 vezes no livro de Ezequiel, especialmente nos capítulos 40 a 46, com a ideia de “pátio externo”.⁴⁰⁹

Novamente vemos um espaço de grande importância, pois era ocupado pela nuvem e uma forma de representação da presença divina, e agora este espaço estava sendo utilizado de forma indevida por vários indivíduos.

2.1.2.3.11 Da direção da porta alta, que olha para o norte

A especificação “da direção da porta alta, que olha para o norte” encontra-se em 9.2. Este era o espaço do qual vieram os seis homens⁴¹⁰ para destruir a cidade de Jerusalém, e também o homem vestido de linho. Para porta, o termo usado no original foi **שַׁעַר** (*sha´ar*), que já foi comentado acima. Para norte, o termo foi **צְפוֹנָה** (*tsapôna*), da raiz **צָפוֹן** (*tsapôn*), também já citado no início da pesquisa.

É interessante que, por ser a porta um local de destaque, também é dela que surgiram personagens de destaque, os quais cumpririam com a justiça no espaço do templo e da cidade.

2.1.2.3.12 A entrada da casa e a casa

Em várias partes dos capítulos encontramos os termos “entrada da casa e a casa”. Este era o espaço em que ficava a Glória do Deus de Israel. Foi deste espaço que o Senhor chamou o homem que estava vestido de linho e deu a ordem para que

⁴⁰⁸ TAYLOR, 1984, p. 92.

⁴⁰⁹ WEBER, Carl Philip. **הֵצֵן** (*hītsôn*). In: HARRIS, 1998, p. 443.

⁴¹⁰ Para Taylor, estes homens que foram convocados pelo Senhor devem ser entendidos como anjos (TAYLOR, 1984, p. 93).

passasse na cidade, marcando com um sinal as pessoas que não seriam mortas. Este espaço aparece em 9.3 e 10.4,18. Este foi identificado em algumas passagens como sendo o santuário.

Em 9.3 encontramos no texto original, o termo מִפְתָּן (*miptān*) para “entrada da casa”. Os significados deste termo seria mais especificamente “limiar, soleira” e é diferente do termo שַׁעַר (*sha’ar*), citado anteriormente.

Encontramos ainda בַּיִת (*bayît*) para casa. Esta palavra era usada com a ideia específica de habitação, tanto de casas comuns como construções distintas, a exemplo do texto. É bem interessante observar onde ou qual era o espaço da casa em que a Glória do Senhor ficava, ou seja, na entrada, local que permitia saber quem e tudo o que ali adentrava. No capítulo 10, os mesmos termos se repetem no texto original.

2.1.2.3.13 Santuário

Este espaço também foi identificado por “casa” (9.7). É a mesma casa citada em 9.3. Taylor lembra que os primeiros a serem mortos foram os anciãos que estavam diante da casa, possivelmente os vinte e cinco sacerdotes adoradores do sol, de 8.16. Dali começaria a matança; seria a partir dos homens mais velhos que estavam diante da casa. Segundo Taylor, “a chacina deles importava na profanação do lugar santo (7), mas este era um preço pequeno a pagar pela vindicação do nome de Deus”.⁴¹¹

Lembramos que santuário é a descrição que aparece no texto original em 9.6. Ali encontramos מִקְדָּשׁ (*mikdash*) ao invés de בַּיִת (*bayît*), ou seja, “casa” como nos versículos 3 e 7 do capítulo 9.

2.1.2.3.14 Átrio exterior

Átrio exterior era a parte de fora do espaço no qual se podia ouvir o barulho das asas dos querubins. Este espaço foi identificado em 10.5. Ambos os termos utilizados no texto original, חֲצֵר (*hātser*) e חִיצוֹן (*hītsôn*), já foram citados acima.

⁴¹¹ TAYLOR, 1984, p. 95.

2.1.2.3.15 Presença (entre os/dos) querubins

Quem saiu dentre os querubins foi o homem vestido de linho. Ele saiu da presença dos querubins⁴¹² com fogo na sua mão para espalhar pela cidade de Jerusalém.⁴¹³ Este espaço é identificado em 10.7. A partícula que apareceu neste texto foi **בַּיִן** (*bayin* - entre) e ela veio associada com a preposição **מִן** (*min* – de). Assim, esta é uma partícula com preposição que expressa a ideia de “espaço entre” os querubins. Ou seja, o homem que foi escolhido para tal tarefa estava num espaço muito especial, entre seres também especiais.

2.1.2.3.16 Rio Quebar

O rio Quebar foi o local no qual o profeta teve uma visão de querubins. Possivelmente ficava na Babilônia. Quebar era “um canal do rio Eufrates que partia na altura da Babilônia e voltava a juntar-se a ele perto de Warka (96 km ao sul)”.⁴¹⁴ Ali estavam os judeus cativos, junto com Ezequiel. No texto, **קֶבֶר** (*kebar*) foi citado em 10.15,20,22.

2.1.2.3.17 À entrada da porta oriental

“À entrada da porta oriental” era outro espaço do templo. É o local no qual os querubins pararam antes de subir, ou sair da terra. A descrição está em 10.19 e 11.1. Os termos que aparecem aqui são os já citados e comentados **שַׁעַר** (*sha'ar*), para “entrada”, e **פֶּתַח** (*pētah*), para “porta”.

Esta era a principal entrada do sol, pois ficava alinhada com o sol nos dias dos equinócios. Também chamada de *portão do Senhor* ou *portão da retidão*. Estas portas não veriam mais a presença do Senhor. Através deste portão, o rei e a arca da aliança entravam nos dias de procissão e celebração do Ano Novo.⁴¹⁵

⁴¹² Querubim era quem estava mais próximo do homem quando este se aproximou do carro. Taylor comenta que era possível que até mesmo o mensageiro angelical tinha que estar distante do trono de Deus (TAYLOR, 1984, p. 98).

⁴¹³ Para Mesquita, quanto à palavra *Querubim*, não se sabe bem o seu significado, mas a função é bem conhecida, ou seja, servir ao Senhor (MESQUITA, 1980, p. 48).

⁴¹⁴ OSWALT, **קֶבֶר** (*k^ebar*). In: HARRIS, 1998, p. 700.

⁴¹⁵ CHAMPLIN, 2001, v. 5, p. 3223.

2.1.2.3.18 À entrada da porta

“À entrada da porta” era a porta oriental, à qual o profeta foi levado pelo Espírito e viu vinte e cinco homens, que eram os chefes do povo. Estes maquinavam iniquidade e davam conselhos ímpios. Esta passagem está identificada em 11.1.⁴¹⁶ É interessante que, no original, o texto fala que o profeta foi levado para a “porta da casa do Senhor”, pois os termos que aparecem são שַׁעַר בַּיַּת יְהוָה (*sha´ar bayit YHWH*). Ou seja, há o direcionamento para que seja compreendido de quem era tal casa, ou espaço. Neste versículo, houve ainda a junção dos termos שַׁעַר (*sha´ar*) para “porta” e פֶּתַח (*pētah*) para “entrada”, indicando, assim, a entrada da porta. Ambos já foram citados anteriormente.

Entradas por si só já eram locais especiais, mas esta entrada para a qual o profeta foi levado era mais especial ainda, por ser a oriental, local em que os querubins estavam e pelo qual a Glória também passou. Ali, ao invés de ser um local para se maquinar o mal, deveria ter sido o local de planejar o bem.

2.1.2.3.19 Confins de Israel

A palavra “confins” está ligada a todo Israel. No original, foi usado o termo גְּבוּל (*g^ebûl*) para fazer tal descrição. Seu significado principal é “fronteira” ou “limites” e, neste contexto, o substantivo está sendo usado para indicar os limites do território geográfico do povo de Israel. Por esta razão, este espaço estava indicando todo lugar em que o povo estava. Por tal razão, não pode ser delimitado facilmente. Entretanto, a ideia era que todo o povo de Israel seria julgado, e ninguém ficaria esquecido. O termo encontra-se em 11.10,11.

2.1.2.3.20 Caldeia

Este foi o espaço no qual se encontrava o profeta quando teve a visão. Em visão, ele saiu da Caldeia e viu o que acontecia em Jerusalém. O versículo que fala deste espaço encontra-se em 11.24.

⁴¹⁶ Esta porta estava do lado oriental do templo, fora do lugar sagrado. Entretanto, era um lugar tradicional usado em assembleias públicas (TAYLOR, 1984, p. 99).

2.1.2.3.21 Síntese

Todos os espaços acima citados fizeram uma diferenciação tanto do papel dos personagens, quanto dos espaços nos quais estes personagens se encontravam. Independente de quais foram as ações descritas pelos personagens, elas estão ligadas aos fatos ocorridos no espaço do templo de Jerusalém e na cidade e seus arredores.

Este espaço foi a ênfase do bloco ou o local de destaque do início ao fim. Tudo girou em torno dele, as consequências das ações ali cometidas refletiram-se nos arredores, inclusive afetaram os habitantes do exílio.

O texto apresentou cada ação, neste espaço, de forma bem específica, a tal ponto que o espaço foi amplamente descrito por vários ângulos. Por isso, podemos dizer que a intenção era mostrar que tudo o que aconteceu ali está sendo observado pelo Senhor para o devido julgamento. Tudo levou à indicação de que as ações desenvolvidas ali não condiziam com a importância do mesmo.

Wiersbe, fazendo menção a este bloco, destaca que enquanto muitas nações gentias tinham seus templos, sacerdotes, leis religiosas e sacrifícios, somente a nação de Israel tinha a Glória do Deus de Israel habitando entre seu povo. Mas, infelizmente, os pecados fizeram tal presença partir. Sem a presença de Deus, o povo tornava-se apenas um povo cumpridor de rituais; todavia, o povo de Deus deveria ser identificado por tal presença, não apenas por ritos.⁴¹⁷

Por meio da descrição dos espaços acima mencionados, a profanação do templo evidenciou-se.⁴¹⁸ Vários foram os destaques, tais como o de um ídolo nos recintos de Deus, algo que se tornava provocativo, tendo em vista que o Senhor estava ali; também a adoração secreta por parte de líderes, bem como a adoração por parte do povo. A infidelidade e a corrupção destacaram-se como atitudes generalizadas em tal espaço, assim o quadro do juízo foi exposto.

Novamente aqui, com relação aos espaços ou às designações destes, destacamos que o enunciado estava ancorando sua fala em elementos espaciais (embreantes espaciais), que o marcaram. Estes embreantes foram identificados na enunciação de forma invariável, inclusive por nome e indicações próprias, como

⁴¹⁷ WIERSBE, 2006, v. 4, p. 219.

⁴¹⁸ BAXTER, 1995, p. 38.

também foi o caso dos embreantes de pessoas, acima citados. Eles foram constituídos pelos locais acima citados, e serviram para designar o espaço que estava contaminado e o local do qual se referiam os enunciadores. Tais embreantes indicaram um espaço próximo dos enunciadores e também ajudaram a compreender que o texto do bloco foi organizado em torno da situação enunciada, referente àquele espaço. Vemos assim que o texto deste bloco possui enunciados embreados, pois estão ligados à situação de enunciação.

2.1.3 Sinopse do espaço e as ações no espaço em Ezequiel nos capítulos 8 a 11

2.1.3.1 Um local com especificações

Apesar de ser difícil definir “espaço”, nestes capítulos do livro, devido ao fato de ser apresentado como o espaço existente entre “o céu e a terra” (8.3b),⁴¹⁹ este espaço foi bem descrito e caracterizado, inclusive por suas regiões e lados. Observamos expressões como “[...] a entrada da porta norte do pátio de dentro [...]” (8.3d). Porta, neste versículo, aparece como פֶּתַח (*pētah*). Este termo é usado em textos bíblicos para designar abertura ou entrada de tenda (Gn 18.1,2), casa (Gn 19.11) ou caverna (1Rs 19.13). Em Oseias 2.15, o termo aparece de forma figurada para esperança e, somente em Miqueias 7.5, ele designa boca.⁴²⁰

Este termo também apareceu no livro de Ezequiel em 8.5a, 8.7a, 8.8b e 8.14a. No texto, em 8.5, ainda encontramos o termo “norte” que é designado pelo substantivo צַפֹּנָה (*tsapôna*), da raiz צָפוֹן (*tsapôn*). É interessante que na mitologia cananeia, o norte era considerado o lugar da assembleia dos deuses. Os deuses reuniam-se no monte *tsapân* e ali Baal reinava supremo. Partindo desta perspectiva, a razão do salmo 48.2,3 colocar o monte Sião de forma figurada no extremo norte é para mostrar que Deus é o único governante do universo.⁴²¹ Entretanto, aqui quem estava no norte era o ídolo que provocava ciúmes e, por isso, o Senhor veio a se afastar. Para o termo “caminho”, encontrado no versículo 8.5a, o texto no original traz o substantivo דֶּרֶךְ (*derek*), que num primeiro momento refere-se a “caminho

⁴¹⁹ Para Mesquita, o profeta foi carregado de forma milagrosa por Deus, através dos desertos entre a Babilônia e Jerusalém (MESQUITA, 1980, p. 44). Taylor fala desta experiência como um arrebatamento em êxtase (TAYLOR, 1984, p. 90).

⁴²⁰ HAMILTON, Victor P. פֶּתַח (*petah*). In: HARRIS, 1998, p. 1251.

⁴²¹ HARTLEY, John E. צָפוֹן (*tsapôn*). In: HARRIS, 1998, p. 1301.

gasto em função de se ter andado por ele”. Entretanto, em outros momentos o termo indica uma estrada importante, como a estrada real. A palavra também era usada de forma metafórica, especialmente quando se referia à ações e comportamentos dos seres humanos, como no caso do caminho dos justos ou ímpios (SI 1.6).⁴²² Aqui este caminho estava gasto por ações inadequadas que ocorriam, atitudes de reis ou líderes, as quais não eram íntegras.

Também na segunda parte de 8.5, os termos utilizados para caminho e norte foram os mesmos já citados, e para porta o termo foi שַׁעַר (*sha'ar*), com a ideia de escancarar. Este termo já é diferente de *pētah*, citado acima. Enquanto *pētah* tem a ideia de “entrada”, por derivar de um verbo que tem o sentido de “abrir”, *sha'ar* refere-se ao conjunto todo e à área adjacente de circulação dos dois lados. O *sha'ar* era o meio de acesso controlado para uma cidade murada.⁴²³ Este termo também foi usado em 9.2a e 11.1a. O termo usado para entrada em 8.5b foi בֵּיָאָה (*bi'á*), o qual apareceu apenas neste bloco de Ezequiel e está ligado a uma entrada “dentro do templo onde a repugnante imagem dos ciúmes foi erigida”.⁴²⁴ Em 8.16a, o termo que apareceu para entrada também foi פֶּתַח (*pētah*).

Todos estes textos, citados acima, mostram os locais aos quais o profeta, no papel de enunciador, foi levado; entretanto, referiram-se às ações cometidas por aqueles que mais a frente foram descritos como sendo os enunciatários (o povo). Assim, num primeiro momento, neste local, o profeta estava no papel de enunciatário, visto estar recebendo o recado de Deus sobre aquele determinado espaço e, somente depois, passou a ser o enunciador diante do povo. É bom lembrarmos que ali, naquele espaço que ele estava visualizando, ele não tinha poder para agir.

Em 9.3a, o termo usado para entrada foi מִפְתָּן (*mīptān*), que tem por tradução “limiar ou soleira”⁴²⁵ e provém da raiz פִּתַּן (*ptn*). Esse é o termo que também aparece em 10.4^a e 10.18a, como segue: “Então se levantou a Glória do Senhor de sobre o querubim e foi para a entrada da casa” (10.4a), “Então saiu a Glória do

⁴²² WOLF, 1978, p. 327.

⁴²³ AUSTEL, Hermann J. שַׁעַר (*sha'ar*). In: HARRIS, 1998, p. 1301.

⁴²⁴ MARTENS, בֵּיָאָה (*bi'á*). In: HARRIS, 1998, p. 157.

⁴²⁵ HAMILTON, מִפְתָּן (*mīptān*). In: HARRIS, 1998, p. 1252.

Senhor da entrada da casa [...] (10.18a). Em 10.19b, aparece o conjunto dos termos פֶּתַח (*pētah*) e שַׁעַר (*sha'ar*), “[...] pararam à entrada da porta oriental da casa do Senhor [...]” (10.19b). É interessante observar que as raízes destes termos, nos versículos acima citados, são diferentes. Nos versículos de 10.4 e 10.18, a raiz vem da mesma palavra de 9.3 e tem a ideia de “limiar ou soleira”, enquanto em 10.19 o termo *pētah* pode designar, entre outras coisas, “abertura” ou “entrada” tanto de uma tenda como de uma casa, uma cidade, caverna, etc. A diferença existente nestes textos citados e os anteriores é que este era o espaço ocupado pela Glória do Senhor, na função de enunciador, espaço no qual o profeta estava na função de enunciatário.

Além destes termos, é preciso considerar que os termos usados no original hebraico para definir “entre o céu e a terra” são אֶרֶץ (*‘erets*) e שָׁמַיִם (*shāmayim*). Olhando no texto original, observamos que o termo usado para designar “terra” (*‘erets*), apesar de ser um termo muito usado no Antigo Testamento, aparecendo aproximadamente 2400 vezes, possui alguns sentidos que são mais comuns ou importantes. Os sentidos mais importantes dizem respeito à terra no sentido cosmológico ou com a ideia de uma designação territorial específica.⁴²⁶

Observando outras passagens em que o termo “terra” (8.3b) foi usado na Bíblia, como, por exemplo, em Gn 1.9-13, podemos dizer que o mesmo traz a designação de algo que pertence e está no controle do Senhor. Além disso, a ideia de designar para alguém um território particular, que é comum quando usado o termo “terra” (*‘erets*), é forte e presente aqui.

O termo usado pelo profeta para designar “céu”, שָׁמַיִם (*shāmayim*), faz parte de duas categorias. Ele é usado para designar o céu físico, bem como o céu como a morada de Deus. Sendo assim, juntando os dois termos (céus e terra) nestes capítulos do livro de Ezequiel, podemos dizer que este “entre o céu e a terra” é um espaço que abrange tudo aquilo que está acima da terra, bem como apenas uma parte da terra.⁴²⁷ Por isso, “céu” tem, em si, uma forte ênfase na morada do Senhor. Juntando os dois termos, tendo em mente o texto de 8.3b, dizemos que o profeta foi levado entre a morada do Senhor, seja esta o céu ou o templo, e a morada do povo,

⁴²⁶ HAMILTON, אֶרֶץ (*‘erets*). In: HARRIS, 1998, p. 124-125.

⁴²⁷ AUSTEL, שָׁמַיִם (*shāmayim*). In: HARRIS, 1998, p. 1581.

a terra ou Jerusalém. A junção dos dois termos tem em si, sem dúvida, uma grande força para a comunicação de uma mensagem. Novamente, neste sentido, tal espaço pertenceria ao enunciador.

Isso mostrou que este não era apenas um espaço fictício, mas real para aquele que descrevia. Os fatos que ocorreram naquele espaço o deixaram apavorado, e em alguns momentos ele clamou ao Senhor por piedade. Entretanto, vale lembrar que o espaço “entre o céu e a terra” só foi descrito em parte pelo profeta no papel de enunciador ao enunciatário, neste caso o povo, pois o enunciador somente viu parte do espaço entre “os céus e terra”, ou seja, o templo e seus arredores. Também é bom considerar que שָׁמַיִם (*shāmayim*), a esfera descrita como céu, não estava contaminada com ações repugnantes; apenas o espaço terreno, ocupado pelos enunciatários, estava contaminado.

Ficou claro ainda, que este espaço pertenceu a alguém, um ser específico, pois o espaço da visão foi descrito como sendo seu, através de alguns versículos tais como: “[...] meu santuário” (8.6b), “[...] me levou para a entrada da porta norte da casa do Senhor” (8.14a), “[...] começai pelo meu santuário” (9.6c) e “[...] me levou para a porta do templo do Senhor que dá para o oriente” (11.1a). O termo encontrado no original e que condiz com esta afirmação é, em 8.6 e 9.6, מִקְדָּשִׁי (*miqdāshi*), que significa “lugar santo” e tem por raiz קָדַשׁ (*qādash*), que traz a conotação de algo que pertence a uma esfera do que é sagrado. Enquanto a raiz faz a distinção entre aquilo que é sagrado e que é profano, o substantivo *miqdāshi* denota aquilo que foi “dedicado ao domínio do sagrado”⁴²⁸ e especifica uma determinada área que foi dedicada à adoração do Senhor. Os versículos 8.14 e 11.1 mostram ainda, através do termo original בַּיַּת־יְהוָה (*bayît YHWH*), casa de lavé, a quem pertencia tal local, ou seja, ao enunciador principal, Deus.

Tudo isso leva à observação e conclusão de que tal espaço citado no livro é, num primeiro momento, limitado a certa extensão e é pertencente a alguém, neste caso, ao Senhor. Não é um espaço que está sob o domínio do profeta ou do povo. Por esta razão, o povo não poderia fazer ali o que achava melhor ou sua vontade particular. Este não era um espaço que pertencia ao profeta; ele apenas o

⁴²⁸ MCCOMISKEY, Thomas E. קָדַשׁ (*qādash*). In: HARRIS, 1998, p. 1320-1325.

visualizou, mas tal espaço pertencia ao enunciador, o próprio Senhor.

Tal espaço foi claramente descrito, mostrando sua importância tanto naquilo que se referiu à vida religiosa, tendo suas entradas designadas para a realização de cerimônias com seu Deus, como naquilo que dizia respeito à vida social do povo, para com seu próximo.

2.1.3.2 Um local de manifestações e intenções

No espaço visualizado em Ezequiel 8 a 11, tanto no santuário como na cidade, podemos ver algumas atitudes do povo que levaram a uma ação de Deus. Ficou evidente que a destruição por parte de Deus, deu-se devido às próprias atitudes de seu povo, classificadas como abomináveis e iníquas. As pessoas que cometiam essas ações eram líderes do povo (11.2). Além disso, o texto, a partir do verbo no original em 11.2, **הַחֲשִׁבִים** (*hahoshebyim*), que vem da raiz **חשב** (*hāshab*) e foi traduzido por “maquinar” ou “planejar”, em 11.2, mostrou que estas pessoas tinham a mente voltada para a atividade de pensar, com ênfase em “criar novas ideias” perversas.⁴²⁹ Estas novas ideias eram realmente sofrimento. Isso pode ser verificado através do substantivo que acompanha o verbo **חשב** (*hāshab*): que é **אָוֶן** (*‘āwen*). A ideia deste termo é, entre algumas possibilidades, a de “sofrimento, maldade, iniquidade, idolatria”.⁴³⁰ Em alguns contextos, em Provérbios, o termo pode designar “homens peritos em magia ou rituais idólatras”.⁴³¹ Os termos, sem dúvida, mostram que eles tinham a mente voltada a criar coisas más em tais locais.

Além de estes locais serem especificados por regiões, ainda houve a descrição da cidade como um local de abominações e maldades por parte do povo e dos líderes: “[...] percorra a cidade de Jerusalém e ponha um sinal na testa daqueles que suspiram e gemem por causa de todas as práticas repugnantes que são feitas nela” (9.4). Neste versículo, “práticas repugnantes” foram descritas por **תועבה** (*tô‘ēbâ*), que também pode descrever práticas repugnantes tanto de “natureza física, ritual ou ética e tais causam repulsa em Deus”.⁴³² Foi evidenciado, através deste termo, que o que estava acontecendo era inclusive esteticamente repugnante aos

⁴²⁹ WODD, Leon J. **חשב** (*hāshab*). In: HARRIS, 1998, p. 544.

⁴³⁰ LIVINGSTON, G. Herbert. **אָוֶן** (*‘awen*). In: HARRIS, 1998, p. 36.

⁴³¹ LIVINGSTON, **אָוֶן** (*‘awen*). In: HARRIS, 1998, p. 37.

⁴³² YOUNGBLOOD, Ronald F. **תועבה** (*tô‘ebâ*). In: HARRIS, 1998, p. 1653.

olhos do Senhor. “Então o Espírito me ergueu e me levou à porta do templo do Senhor que dá para o oriente. Ali à entrada da porta, havia vinte e cinco homens [...] O Senhor me disse: [...] estes são os homens que estão tramando o mal e dando maus conselhos nesta cidade” (11.1,2), “[...] pois vocês não agiram segundo os meus decretos nem obedeceram às minhas leis, mas se conformaram aos padrões das nações ao seu redor” (11.12). Tais ações e intenções causaram a ira do Senhor.

Foi por essas razões que a ira do Senhor (9.8) foi derramada, não somente no santuário, mas em toda a cidade: “Ah! Soberano Senhor! Vais destruir todo o remanescente de Israel, lançando a tua ira sobre Jerusalém?” (9.8b). A ideia do sentimento de Deus aqui foi expressa através de um termo provindo da raiz הָמָא (*hēmâ*), que significa “calor, indignação, ira, raiva, veneno, desprazer intenso”.⁴³³ Os termos derivados desta raiz vão em direção de algo quente ou de calor como de fogo. Entretanto, esse calor, descrito por *hēmâ*, é algo que vem lá do íntimo do ser, algo do coração ou da mente. Essa era a reação que Deus estava tendo diante da situação apresentada, ou da infidelidade do povo. Desta forma, podemos dizer que a *hēmâ* do Senhor foi provocada pela associação de atitudes do seu povo, ligadas a práticas repugnantes de idolatria. Os versículos 9.6 e 9.7 atestaram isso, pois afirmam: “Matai velhos, rapazes, moças, mulheres e crianças, até exterminá-los [...] [...] começai pelo meu santuário” (9.6), “[...] contaminai a casa, e enchei os átrios de mortos [...] [...] e puseram-se a ferir a cidade” (9.7).

O versículo 9.9a também mostrou as intenções do povo: “a iniquidade da nação de Israel é enorme; a terra está cheia de sangue derramado e a cidade está cheia de injustiça [...]”. No original aparece o termo $\text{גָּדוֹל מְעֹד מְעֹד}$ (*gādōl mē’ōd mē’ōd*), que indica o grau máximo de intensidade; ou seja, realmente havia “plenitude” na questão de maldade. Estes termos foram seguidos, neste versículo, pelo verbo מָלָא (*ml’*), que tem por tradução a ideia de “estar cheio” no grau nifal, que indica que a cidade “foi enchida” de algo. Isso revelou que as maldades, iniquidades ou culpa (עֲוֹן - *’awon*) do povo estavam por todo lugar.

Por outro lado, temos a manifestação do Senhor, que também “encheu” as

⁴³³ VAN GRONINGEN, G. הָמָא (*hēmâ*). In: HARRIS, 1998, p. 611-612.

mãos do homem vestido de linho, só que de brasas para incendiar a cidade. O termo que aparece no original também é o verbo מלא (ml'), só que aqui o verbo aparece no grau piel, indicando algo muito intenso. O versículo 2 do capítulo 10 afirma: “[...] *Enche as tuas mãos de brasas ardentes apanhadas de entre os querubins, e espalha-as sobre a cidade [...]*”. Isso é uma indicação da real intenção de julgamento, pois “brasas”, termo descrito no hebraico por גַּהֲלֵת (gahélet), é usado como indicação de juízo divino. Além disso, o termo “brasas” está associado a fogo (אֵשׁ - `esh), que, no Antigo Testamento, em muitos casos, simboliza julgamento. E ainda, os termos brasas e fogo são seguidos de uma exclamação do profeta: אָהָהּ (`ahah), conforme o texto de 11.13b (“[...] *Ah! Soberano Senhor! Destruirias totalmente o remanescente de Israel?*”), o que evidenciou a certeza da intenção do Senhor.

Está evidente que ali aconteciam algumas ações de idolatria que desagradavam ao Senhor, causa da destruição do povo, conforme os versos: “[...] *você vê o que eles estão fazendo?*” (8.6a), “*As grandes abominações que a casa de Israel faz aqui, a fim de afastar-me do meu santuário? [...] ou [...] as práticas repugnantes da nação de Israel, coisas que me levarão para longe do meu santuário?*” (8.6b). Ezequiel 8.6b fez uso de expressões já comentadas acima, tais como גְּדֹלוֹת (g^edolôt), que significa “grandes”, e תועבות (tó`ebôt), que significa “abominável”. O termo abominável também apareceu em 8.9b: “[...] *as terríveis abominações que eles fazem aqui ou práticas repugnantes*”. Neste versículo, abominação vem junto com o adjetivo הָרָעוֹת (hāra`ot), que provém da raiz רָע (ra´) que significa “mau, mal, ruim”,⁴³⁴ e tem conotação de algo repulsivo, além de revelar falhas morais que acarretam danos à própria pessoa ou a outros. Versículos como 8.6,9,17 também têm a expressão “aqui”, que no original é especificada pelo advérbio פֹּה (pōh), que significa mais especificamente “neste lugar”.⁴³⁵ Todas estas ações aconteceram em um lugar que o profeta viu e conhecia.

Em 8.11b, vemos a seguinte afirmação: “setenta autoridades da nação de Israel, [...] estavam em pé diante das pinturas. Cada um tinha na mão seu incensário

⁴³⁴ LIVINGSTON, רָע (ra´). In: HARRIS, 1998, p. 1441-1443.

⁴³⁵ HAMILTON, פֹּה (pōh). In: HARRIS, 1998, p. 1205.

[...]”; em 8.12: “[...] você viu o que as autoridades de Israel estão fazendo nas trevas, cada um no santuário de sua própria imagem esculpida?”; em 8.14b: “Lá eu vi mulheres sentadas chorando por Tamuz”; em 8.16b: “[...] cerca de vinte e cinco homens. Com as costas para o templo do Senhor e os rostos voltados para o Oriente, estavam se prostrando na direção do sol” e, em 8.17: “Será que essas práticas repugnantes são corriqueiras para a nação de Judá?”. Todos estes versículos revelaram a intenção e as ações do povo, bem como a intenção do Senhor diante do ocorrido.

Assim, este espaço descrito em Ezequiel foi o local no qual aconteceram manifestações por parte de um vingador e foi o espaço em que aconteceu a morte de vários ídólatras, conforme afirmado nos seguintes textos: *“Tragam aqui os guardas da cidade, cada um com uma arma na mão”* (9.1b) e, *“[...] vi seis homens [...], cada um com uma arma mortal na mão. Com eles estava um homem vestido de linho [...]”* (9.2).

Todas estas expressões, acima citadas, ressaltam que aqui o profeta foi apenas um enunciador dos fatos ocorridos em lugares que foram de extrema importância para o período histórico do qual ele falava. Este local era importante de forma especial para o aspecto religioso da época, mas também para o político. De forma significativa, este era o espaço no qual ocorria oficialmente o encontro do povo com o seu Deus, porém ações que ali estavam sendo realizadas, por algumas pessoas, estavam impedindo que tal encontro se tornasse algo real.

Nestas passagens, há a menção de quem deveria estar naquele local, bem como a quem pertencia o santuário. Sendo assim, este era o espaço no qual o Senhor queria operar a Sua vontade. Este não era um espaço infinito, mas um espaço limitado territorialmente, pois o texto revelou algumas dimensões a partir de marcas encontradas como: do lado norte, entrada, porta, parede, caminho, átrio, interior, casa, templo, diante do sol, cidade, Jerusalém, santuário, enchei os átrios, ferir cidade, restante de Israel, espalhe sobre a cidade, átrio interior, entrada da casa, encheu-se a casa, o átrio se encheu, saiu, se elevaram ao alto, saiu da entrada da casa, pararam à entrada da porta oriental, a glória estava no alto, à porta oriental, esta cidade, nesta cidade, enchestes as suas ruas, farei sair do meio dela, no meio dela, em redor de vós, os habitantes de Jerusalém, a terra de Israel, e outros. As marcas deixadas nestes capítulos, expressas através dos termos acima

citados, mostram que neste espaço Deus queria habitar e ser adorado de maneira exclusiva e total, mas também revelam ações contrárias a esta soberana vontade.

As práticas repugnantes foram cometidas pelo enunciatório, claramente descrito no texto como sendo o povo. Este, em alguns momentos, foi apresentado de forma mais específica como nos seguintes versículos: “Jazania, filho de Azur e Pelatias, filho de Benaia, líderes do povo” (11.2b); “velhos, homens, moças, mulheres e crianças” (9.6); pessoas da “cidade” (10.2); “nação de Israel e de Judá” (8.6, 17; 9.9); “setenta homens dos anciãos” (8.11b e 8.14b); “[...] eu vi mulheres sentadas, chorando por Tamuz” (8.14b). As atitudes deste enunciatório foram contrárias à vontade do enunciador no espaço descrito.

Vale lembrar, conforme Sicre, que o pior dos castigos que Deus poderia dar a Israel seria a destruição do templo e o desaparecimento de sua Glória, conforme a visão descrita nos capítulos 8 a 11. Entretanto, a passagem de condenação para salvação, vista em todos os livros proféticos, aparece também no livro de Ezequiel, de forma clara, nos capítulos finais.⁴³⁶

2.1.4 A interdiscursividade e a intertextualidade⁴³⁷ presente nos capítulos 8 a 11 de Ezequiel

O discurso do texto mostra sua intencionalidade ou aquilo que o texto deseja que se creia e faça. Todo texto nasce dos conflitos ou dos discursos de uma sociedade, de um determinado contexto, e é a isso que se refere a questão da interdiscursividade. É importante lembrar que as relações interdiscursivas podem se estabelecer com discursos tanto anteriores como contemporâneos à sua época, e, da mesma forma, as relações intertextuais.

A formação interdiscursiva é importante porque é o interdiscurso que determina a formação do discurso. O interdiscurso também revela a realidade dos sujeitos. Lagazzi explica essa questão, afirmando que “para que uma palavra tenha sentido é preciso que ela já faça sentido”. Isto é o chamado efeito pré-construído, ou seja, “a impressão do sentido lá que deriva do já-dito, do interdiscurso e que faz com que ao dizer já haja um efeito de já dito sustentando todo o dizer”.⁴³⁸ Tudo isso que

⁴³⁶ SICRE, 1996, p. 309-310.

⁴³⁷ Fiorin define intertextualidade como o “processo de incorporação de um texto em outro, seja para reproduzir o sentido incorporado, seja para transformá-lo” (FIORIN, 2005, p. 30).

⁴³⁸ ORLANDI, 2006, p. 18.

Lagazzi comenta faz parte do saber discursivo e é o já dito que constitui todo o dizer. Neste sentido, é necessário nos remetermos à situação histórica do passado deste povo, isto é, tudo aquilo que diz respeito à importância da adoração exclusiva a lavé, bem como a importância do templo de lavé no mundo da época.

Indursky complementa o que foi dito acima, quando afirma que “pode-se pensar o texto como um espaço discursivo, não fechado em si mesmo.”⁴³⁹ Por isso, entendemos que o texto foi apresentado mostrando a relação não somente com o seu contexto situacional, mas também com outros textos e outros discursos. Assim, este bloco de textos não está fechado em si mesmo, mas foi constituído por outros fatores, como suas relações contextuais, textuais, intertextuais e interdiscursivas.

A interdiscursividade pode manifestar-se textualmente, sendo então chamada de intertextualidade. Nos pontos que seguiremos enfatizaremos esta interdiscursividade e a intertextualidade dos capítulos, as quais ajudam a entender melhor os sentidos do texto, tendo em vista que este depende da relação que mantém com outros.

2.1.4.1 A apresentação interdiscursiva

A ideia da interdiscursividade é aproximar o texto de outros discursos. Neste sentido, já não há mais possibilidades de saber o que foi produzido no texto e o que veio de outros discursos ou do interdiscurso. Por isso, no interdiscurso existem vários sentidos. Indursky afirma que “nessa concepção teórica, produz-se um duplo jogo de relações que apontam para o modo como o sujeito-autor ‘costura’ e internaliza as cadeias discursivas provenientes da exterioridade para que produzam o *efeito texto*”.⁴⁴⁰ Isso, como vemos, vai além do pensamento semiótico, no qual “fora do texto não há salvação”. Assim, apesar de neste quadro irmos buscar a ordem formal sintática, as significações discursivas também poderão aparecer através das condições sócio-históricas e não somente pela materialidade do texto, ênfase dada pela semiótica.

Quando falamos em manifestação presente no texto, também devemos levar em conta os elementos estilísticos do mesmo, dos quais, como diz Cássio Murilo da Silva, resulta “maior expressividade, maior colorido, maior vivacidade ao seu texto.”

⁴³⁹ INDURSKY, Freda. *O texto nos estudos da linguagem: especificidades e limites*. In: ORLANDI, Eni P.; LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy (Orgs.). *Discurso e textualidade*. Campinas: Pontes, 2006. p. 69.

⁴⁴⁰ INDURSKY, In: ORLANDI; LAGAZZI-RODRIGUES, 2006, p. 71.

Estudar o estilo [...] equivale a estudar as chamadas “figuras”.⁴⁴¹ Tais figuras podem ser figuras de linguagem, de sintaxe, entre outras. No que diz respeito à interdiscursividade, neste ponto, enfatizamos a apresentação argumentativa e a metafórica, como segue, sem ênfase na questão histórica, tendo em vista que a questão histórica foi abordada em pontos acima e será enfatizada na apresentação intertextual. Embora, como dito acima, significações discursivas ligadas às condições sócio-históricas poderão aparecer.

2.1.4.1.1 A apresentação argumentativa

Nestes capítulos de 8 a 11, percebemos uma frequente marca linguística de implicitação, através de frases muito repetidas no capítulo 8 que são: “[...] *você verá práticas ainda piores [...]*” (8.6c) ou “[...] *você os verá cometerem práticas ainda mais repugnantes [...]*” (8.13); “[...] *Filho do homem, você viu [...]*” (8.12a,17a) e “[...] *Filho do homem, você vê [...]*” (8.6a,15)”. Percebemos a ênfase ligada à visão que quer marcar algo singular do contexto. Estas frases e este estilo foram utilizadas pelo sujeito enunciador, neste caso o Senhor, com o intuito de convencer o ouvinte de algo errado que acontecia. A resposta do profeta no texto mostra que ele foi convencido das práticas repugnantes, pois respondeu “*e vi*” ou “*olhei e vi*” (8.5,7,14; 9.1; 10.1,9 e 11.1). Ao mesmo tempo, foi convencido da futura ação do enunciador, que disse que “*não olhará*” com piedade para o povo. Assim, houve um jogo entre as palavras “olhar e ver”, que apareceram de forma enfática no bloco. Tanto o capítulo 8 como o 9 terminam com a fala do enunciador afirmando que “*não olhará*” (8.18 e 9.10) para o sofrimento do povo quando o castigo visse a ser manifesto.

Destacamos aqui a força da posição do enunciador, por meio dos indicadores “*vi, olhei, não olhará*”. Conforme Maingueneau, os enunciados podem ser dependentes ou independentes do ambiente; isso envolve a “distinção entre o ‘oral’ e o ‘escrito’”, bem como uma distinção entre enunciados dependentes e enunciados independentes do ambiente não verbal.⁴⁴² Entendemos que aqui os enunciados são dependentes do ambiente porque, conforme descrição acima, a fala do enunciador (Senhor) estava sob a ameaça do coenunciador (profeta), o qual fez intervenções na enunciação, através dos verbos já destacados “*vi, olhei*”. Estes destaques, “*vi, olhei*”,

⁴⁴¹ SILVA, 2000, p. 155

⁴⁴² Para mais informações sobre enunciados dependentes e independentes do ambiente, ver MAINGUENEAU, Dominique. *Análise de textos de comunicação*. Tradução de Cecília P. de Souza-e-Silva e Décio Rocha. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2011. p. 75.

deram força e expressaram aprovação à posição do enunciador. A indicação “aqui” mostra enunciados dependentes do ambiente, também porque o coenunciador está no mesmo ambiente do enunciador e age através de determinados gestos como: “assentado”, “cavei na parede”, “entrei”, “cai sobre a minha face” (9.8; 11.13); “clamei” e “falei”. Todos estes são gestos ou ações que indicam a dependência do ambiente.

Além disso, há a indicação de vários objetos do ambiente e grande parte destes é citada após a pergunta “você viu?”. Toda esta dinâmica contribuiu para destacar e manter o contato entre o enunciador e o coenunciador e conseqüentemente levou a temas quanto àquilo que se desejava falar. Quando falamos nesta relação de enunciados dependentes de ambiente, o que também nos ajuda na compreensão é o uso de várias embreagens, nas quais os referentes são identificados em relação à situação de enunciação, ou seja, na qual o ambiente é partilhado por troca de pronomes como “eu” e “você”, e o coenunciador não é ignorado na situação. Assim, o que vimos aqui é um enunciado escrito, porém com estilo falado.⁴⁴³

A ideia que o texto quer transmitir é que, assim como o profeta estava *vendo* as práticas repugnantes do povo, também iria *ver* que o Senhor “*não veria*” ou não teria compaixão do povo. Na realidade é isso que, no final, o profeta acabou visualizando, ou seja, a destruição de todos os que cometeram práticas repugnantes.

Desta forma, a visão convenceu o profeta, no papel de enunciatário em relação a Deus, daquilo que aconteceria com o povo – também visto como enunciatário, mas do profeta. Podemos dizer que o aspecto estético do texto possui grandeza persuasiva, o que convenceu os ouvintes dos fatos. Quando falamos na estética do texto nos referimos à forma como a exposição convenceu o enunciatário, ou seja, mostrando que, assim como o povo agiu, o Senhor também agiu, cada um em determinado momento. Esteticamente o texto expôs as ações tanto por parte do povo como por parte do Senhor. Vemos, num primeiro momento, as diversas ações do enunciatário (povo), sempre seguidas das ações do enunciador (Senhor). Isso foi muito bem organizado no bloco todo, pois sempre os capítulos começam

⁴⁴³ Para mais informações sobre enunciados escritos com estilo falado, ver MAINGUENEAU, 2011, p. 78.

descrevendo as atitudes do enunciatário e todos os capítulos do bloco, sem exceção, terminam com a ação do enunciador. Isso é uma forma de argumentação pela qual o texto mostra de quem era a palavra final.

Este foi um estilo argumentativo exclusivo deste bloco e deste escrito. Algo fora do habitual, o que pode ser considerado uma nova forma argumentativa, mas não menos habilidosa do que outras encontradas em textos bíblicos. Entretanto, devemos considerar uma nova forma argumentativa em termos de estética apresentada no texto, mas possivelmente algo habitual ao mundo da época. Nesta linha de pensamento, acrescentamos a afirmação de Maingueneau: “Toda fala procede de um enunciador encarnado; mesmo quando escrito, um texto é sustentado por uma voz – a de um sujeito situado para além do texto”.⁴⁴⁴ Foi isso que os argumentos expostos demonstraram: o sujeito enunciador estava totalmente envolvido com aquilo que o texto descreveu, de forma que sua palavra provocou algo nos ouvintes. A fala do enunciador, por meio destes argumentos acima citados, atestou a legitimidade do que foi dito e também deu autoridade ao que foi dito, pois o enunciador realmente encarnou tal fala.⁴⁴⁵

2.1.4.1.2 A apresentação metafórica

Várias sentenças metafóricas aparecem no texto, tais como as citadas abaixo. O número das mesmas é grande, o que mostra que isto também é um estilo de argumentação presente no texto. Estas metáforas mostraram a intenção e aquilo a que o autor queria persuadir o leitor. A descrição das mesmas revela isso.

As metáforas são aqui destacadas, pois, como diz Lagazzi-Rodrigues, elas são constitutivas do sentido e dão vestígios, ajudando-nos a compreender a historicidade na análise do discurso.⁴⁴⁶

a) “[...] a mão do Soberano, o Senhor, veio sobre mim” (8.1). Esta metáfora é uma particularidade do livro de Ezequiel. Apenas ele usa esta expressão em textos bíblicos. Ela quer mostrar que, quando o profeta tem a visão, ele está tomado por algo poderoso. Podemos dizer que ele estava debaixo do domínio de alguém poderoso – neste caso, o Senhor.

⁴⁴⁴ MAINGUENEAU, 2011, p. 95.

⁴⁴⁵ Sobre esse assunto, indicamos MAINGUENEAU, 2011, p. 96.

⁴⁴⁶ ORLANDI, 2006, p. 27.

b) “[...] *um homem que parecia [...], era como fogo [...], era tão brilhante como metal reluzente*” (8.2). Esta metáfora, independente de enfatizar o fogo ou o metal reluzente, revelou um ser diferente. Mostrou que a visão provinha de um ser que não era visto costumeiramente. Este ser foi identificado como sendo o Espírito em 8.3. O papel deste ser era importante porque colocou o profeta diante da Glória do Deus de Israel, bem como em Jerusalém. Isto tudo, ao mesmo tempo em que era apavorante, também serviu de incentivo para que o profeta levasse a mensagem ao povo.

c) “[...] *estão pondo o ramo perto do nariz [...]*” (8.17c). Esta pode bem vir a ser uma forma de representar como o Senhor julgaria o povo, com sua fúria. Isso representa algo que é repugnante ao Senhor. Entretanto, ainda pode vir a ser uma maneira de falar de um ritual zombador. Para Champlin, as pessoas do tempo do profeta compreenderam que aquele ramo era parte da adoração pagã que ali era praticada.⁴⁴⁷

d) “[...] *cada um com uma arma mortal na mão*” (9.2c) e “[...] *farei cair sobre sua cabeça o que eles têm feito [...]*” (9.10b). As sentenças aqui mostraram como o furor do Senhor aconteceu na prática; ou seja, foi um verdadeiro massacre.

e) “*Encha a mão com brasas ardentes apanhadas de entre os querubins e espalhe-as sobre a cidade*” (10.2b). Este versículo está junto com a descrição da visão da Glória do Senhor. Sem dúvida, foi difícil para o profeta este momento da visão, pois primeiro viu o povo sendo morto e agora viu a cidade sendo incendiada. Ele complementa os versículos citados na letra d. Taylor lembra que *brasas acesas*, em textos como de Is 6.6, indicam purificação, mas, para Ezequiel, Jerusalém seria tratada como Sodoma e Gomorra, ou seja, seria julgada.⁴⁴⁸ Mesquita complementa dizendo que foi dada a ordem para simbolicamente incendiar a cidade.⁴⁴⁹

f) “*O som das asas dos querubins [...]* como a voz do todo-poderoso” (10.5a, b). O texto aqui mostra a movimentação e o agito daquele momento. O texto está comparando o som das asas dos querubins com o som da voz do Senhor, como algo que seria impossível de não ser notado. Champlin faz referência ao nome *Todo-Poderoso*, título hebraico para Deus, enfatizando que o poder, que outrora era

⁴⁴⁷ CHAMPLIN, 2001, v. 5, p. 3220.

⁴⁴⁸ TAYLOR, 1984, p. 98.

⁴⁴⁹ MESQUITA, 1980, p. 56.

protetor, agora seria destrutivo.⁴⁵⁰

g) “[...] *Apanhe fogo do meio das rodas, do meio dos querubins*” (10.6a). Aqui pode ser observado que, independente do local em que o fogo estava, a cidade seria assolada não somente com pestilências, mas também com fogo, não um fogo que iria mostrar algo purificativo, mas condenatório.

h) “Seus corpos, inclusive as costas, as mãos e as asas, estavam completamente cheios de olhos, como as suas quatro rodas” (10.12); “Cada um dos querubins tinha quatro rostos [...]” (10.14a); “[...] um de querubim [...], de homem [...], de leão [...], de águia” (10.14.b); “Cada um tinha quatro rostos e quatro asas, e debaixo de suas asas havia o que parecia mãos humanas” (10.21). Estas metáforas indicam a onisciência do Senhor⁴⁵¹ em contemplar todas as coisas. Inclusive as maldades do povo. Assim, foi necessária a partida do Senhor dentre o povo até o momento da purificação do local.

i) “Esta cidade é uma panela, e nós somos a carne dentro dela [...]” (11.3b); “[...] Os corpos que vocês jogaram nas ruas são a carne, e esta cidade é a panela [...]” (11.7b). Esta também foi uma forma para expressar a condenação pela qual o povo passaria. O povo aqui está sendo metaforicamente apresentado como uma carne⁴⁵² dentro da panela, local do qual o povo acreditava que não seria tirado. Entretanto, a sequência do texto mostra que desta “panela” eles seriam tirados, pois a cidade não os protegeria. “Esta cidade não será uma panela para vocês, nem vocês serão carne dentro dela [...]” (11.11a,b). Em suma, havia um falso sentimento de segurança em seus corações. Por outro lado, os corpos também podem ser vistos aqui como aqueles que estavam sendo condenados a ir para a “panela”, ou seja, seriam julgados e totalmente destruídos.

j) “[...] *tenho sido santuário para eles nas terras para onde foram*” (11.16b). Esta metáfora, diferente da anterior, se apresenta como algo que trouxe segurança. Aqui, claramente não seria a segurança para o povo de Jerusalém, mas para os que estavam no exílio. Está sendo enfatizado que, assim como o Senhor estava sendo

⁴⁵⁰ CHAMPLIN, 2001, v. 5, p. 3222.

⁴⁵¹ CHAMPLIN, 2001, v. 5, p. 3222. Para mais informações sobre estas figuras, também indicamos o texto de Champlin, a partir da mesma referência.

⁴⁵² Em contraste com o conceito de que eles eram a carne, ou seja, a parte digna da nação, contra os que foram para o exílio, Ezequiel mostrou que os homens de valor em Jerusalém foram muitos dos inocentes que tinham sido mortos. Neste sentido, o único bom jerusalemita seria o morto. (TAYLOR, 1984, p. 101).

um local seguro para o povo que estava longe de sua terra natal, poderia e agora estaria se afastando de Jerusalém. Por isso, não mais teriam a segurança do Senhor junto deles.

Esta metáfora também indica que os exilados eram o povo de Deus e enquanto eles estavam espalhados, Deus lhes serviria de santuário. Seria para eles proteção e força. A adoração deles seria purificada das influências estrangeiras que ocorriam desde o período de Josué.⁴⁵³

l) “[...] retirarei deles o coração de pedra e lhes darei um coração de carne” (11.19b).⁴⁵⁴ Esta metáfora, com sua ênfase no “retirar o coração”, enfatizou um coração obediente, para o povo no futuro. Entretanto, esta iniciativa provinha da ação do Senhor. Champlin vê nisso que as velhas atitudes e os atos pecaminosos seriam eliminados, de forma que teriam um coração sensível aos mandamentos de lavé.⁴⁵⁵ Esta metáfora também mostra que seria o próprio Senhor que mudaria o coração do povo, de forma que eles passariam a ser obedientes à vontade do Senhor.⁴⁵⁶ Zimmerli vê este novo Espírito como algo básico na teologia de Ezequiel e como um presente imerecido vindo de Deus.⁴⁵⁷

m) “A Glória do Senhor se levantou da cidade e parou sobre o monte que fica a leste dela” (11.23). O levantar mostrou que o povo já não estava mais debaixo dos cuidados do Senhor, e, sim, debaixo do seu julgamento. Esse movimento também é algo que pode ser suposto como a transferência da Glória para junto dos exilados na Babilônia, isso devido ao movimento oriental que ela fez. Quando acontece o retorno, também é do lado oriental (43.1-4).⁴⁵⁸

Vemos que este relato, com as ênfases que foram comentadas, não é algo simples. Podemos dizer que ajudaram a intensificar a mensagem que o profeta teria que exibir ao povo. Assim, exaltaram o poder do Senhor, bem como sua decepção pelos fatos ocorridos no espaço que deveria ser destinado à Sua adoração

⁴⁵³ TAYLOR, 1984, p. 102.

⁴⁵⁴ Isto indica que Deus tinha planos para restaurar um remanescente do seu povo e estas pessoas voltariam a sua terra, bem como desfrutariam de um relacionamento com Deus. A ideia está em harmonia com textos como Jr 24.7; 31.33 (TAYLOR, 1984, p. 100-101).

⁴⁵⁵ CHAMPLIN, 2001, v. 5, p. 3225.

⁴⁵⁶ ALLEN, Leslie C. *Ezequiel 20 – 48*. Word Biblical Commentary 29. Dallas: Word. 1994, p. 165.

⁴⁵⁷ ZIMMERLI, Walther. *Ezequiel*. Philadelphia: Fortress, 1979-1983. v. 1, p. 262.

⁴⁵⁸ TAYLOR, 1984, p. 104.

exclusiva, e, ainda ajudaram a criar o efeito de verdade.⁴⁵⁹

O texto, por meio destas metáforas, não apresentou uma enunciação apressada, mas teve um estilo detalhista que caminhou progressivamente, revelando o comportamento dos enunciatários. Assim, o texto foi concebido de forma a levar tal discurso à aceitação. As metáforas também colaboraram para dar autoridade àquilo que foi dito, pois as mesmas ajudaram o enunciatário a construir uma representação do seu enunciador.⁴⁶⁰ Estas metáforas mostram o que podemos chamar de embreagens enunciativas, ou seja, são marcas através das quais a enunciação foi manifesta. As situações que foram apresentadas por meio destas metáforas serviram como referência para interpretar a situação presente como verdades da enunciação.⁴⁶¹

2.1.4.2 A apresentação intertextual

Esta análise destaca a contribuição que outros textos dão para a compreensão de alguns aspectos do texto que está sendo estudado. O procedimento seguido será o analítico.

Aqui destacamos o pensamento ligado às relações contextuais, pois, como disse Indursky, o sentido do texto “não pertence, de direito, nem ao texto nem ao sujeito que o produziu, mas é o resultado da relação entre os sujeitos históricos envolvidos em sua produção/interpretação”.⁴⁶² Em outras palavras, dizemos que o sentido do texto se estabelece por relações contextuais ou por sujeitos socialmente constituídos. Isso é o que chamamos de intertextualidade ou relações intertextuais. Assim, o que faremos aqui é a verificação destas relações intertextuais, relacionando um texto com outros. O que aqui também faremos é apontar para textos que trazem o registro do mesmo sentido, mostrando vínculos.

Os capítulos destacados do livro de Ezequiel, 8 a 11, apresentam a visão do

⁴⁵⁹ Peruzzolo comenta que algumas repetições de mecanismos tendem a produzir um conjunto de mecanismos e relações de envolvimento, criando efeitos de verdade que os textos desejam produzir como um recurso de persuasão ou argumentação (PERUZZOLO, Adair Caetano. *Elementos de semiótica da comunicação: quando aprender é fazer*. Bauru: EDUSP, 2004. p. 202). Entendemos que é o que ocorre com estas apresentações metafóricas do texto.

⁴⁶⁰ Com relação à forma de concepção de discurso, indicamos o material de MAINGUENEAU, 2011, p. 97-100, o qual irá salientar traços de caráter que o orador deve mostrar ao auditório, descritos por *ethos*.

⁴⁶¹ Sobre este assunto, *embreagem enunciativa*, indicamos o material de MAINGUENEAU, 2011, p. 105-106.

⁴⁶² INDURSKY, In: ORLANDI; LAGAZZI-RODRIGUES, 2006, p. 70.

profeta Ezequiel sobre o que acontecia no templo de Jerusalém. Tais fatos culminaram com o julgamento do povo, bem como com a retirada do Senhor deste local, que deveria ser exclusivo para a Sua adoração. Vemos, neste contexto, que estavam acontecendo cultos semelhantes aos que aconteciam no período do rei Josias – cultos idólatras (2Rs 23.24: *“Além disso, Josias eliminou os médiuns, os que consultavam espíritos, os ídolos da família, os outros ídolos e todas as outras coisas repugnantes que havia em Judá e em Jerusalém. Ele fez isto para cumprir as exigências da Lei escritas no livro que o sacerdote Hilquias havia descoberto no templo do Senhor”*, e 2Cr 34.33).

Como no período do profeta Jeremias, o povo estava vendo o templo como um amuleto (Jr 7.4 - *“Não confieis em palavras falsas, dizendo: Templo do Senhor, templo do Senhor, templo do Senhor é este”*), e a religião era apenas uma prática sem valor. Da mesma forma que no período de Jeremias a prática da justiça e da piedade eram fatores que garantiam a presença do Senhor com eles, a situação descrita por Ezequiel era a mesma. O povo estava iludido de que apenas o fato do templo existir garantiria a presença e a proteção do Senhor junto deles. Mas os textos selecionados (capítulos 8 a 11) acabaram evidenciando que o templo jamais poderia ser usado como uma espécie de amuleto e que o Senhor não permaneceria ali se o mesmo não fosse utilizado para Sua adoração e as atitudes do povo não fossem condizentes com o que o Senhor esperava deles.

O povo cria que, independentemente do que viesse a acontecer, lavé estaria protegendo a cidade santa, conforme mostram os textos de Is 31.5 e 37.33-35. O povo sentia-se totalmente seguro em Sião. Neste sentido, Vermeylen acredita que realmente assim o seria, a tal ponto que ele afirma que o povo estaria tão seguro na cidade santa como Noé quando estava na arca. Para Vermeylen, Israel recebeu de lavé um lugar central, ao redor do templo, o que, na sua opinião, seria um grande privilégio.⁴⁶³

O capítulo oito revelou que aquilo que o povo de Israel estava fazendo também era semelhante àquilo que o rei Manassés fez durante seu reinado. Conforme o texto de 2Rs 21.7, Manassés *“tomou o poste sagrado que havia feito e o pôs no templo, do qual o Senhor tinha dito a Davi e a seu filho Salomão: ‘Neste templo e em Jerusalém, que escolhi dentre todas as tribos de Israel, porei o meu*

⁴⁶³ VERMEYLEN, 1990, p. 59.

nome para sempre [...] ”. As consequências naquele período, bem como no período de Ezequiel, foram trágicas para o povo.

Vale lembrar que no tempo do rei Ezequias ele havia removido a idolatria da terra. Conforme 2Rs 18.1,4,⁴⁶⁴ ele *“removeu os altares idólatras [...]”*. Assim, Ez 8.16-18 mostra que, no espaço do templo, existia uma prática que já havia sido abolida na reforma de Josias, e, conforme o texto de 2Rs 23.5,11, também a adoração ao sol. Entretanto, o rei Manassés fez a restituição destes cultos e ainda colocou um ídolo no espaço do Senhor (2Rs 21.1-7). Ainda com relação a isto, vale destacar que muito antes do Senhor sair de seu espaço (o templo) o povo já tinha abandonado o Senhor, conforme 2Cr 24.20 *“[...] já que abandonaram o Senhor, ele os abandonará”*. Destacamos também que este abandonar ao Senhor significava abandoná-lo não somente em questões de adoração litúrgica, mas também nas ações para com o próximo, as quais eram reflexo da vida com o Senhor.

Todas estas atitudes do povo de Israel, que estão descritas neste bloco, também estão em desacordo com os textos de Êx 20.4,5 e Dt 32.16,21. Ambos declaram respectivamente *“Não farás para ti nenhum ídolo, nenhuma imagem de qualquer coisa no céu, na terra, ou nas águas debaixo da terra. Não te prostrarás diante deles nem lhes prestarás culto porque eu, o Senhor, o teu Deus, sou Deus zeloso [...]”*; *“Eles o deixaram com ciúmes por causa dos deuses estrangeiros, e o provocaram com os seus ídolos abomináveis”*.

Todos estes textos, acima citados, revelam que desde o início da história Deus procurou ser adorado pelo seu povo. Ainda quando os fez entrar na terra prometida, conforme texto de Dt 7.1,⁴⁶⁵ o Senhor solicitou que não houvesse mistura com outras nações justamente para não haver confusão na adoração. Então chegou o momento em que o Senhor escolheu um espaço especial, o templo. Entretanto, nem mesmo neste espaço o povo conseguiu ser fiel ao Senhor.

O mais triste é que os líderes do povo, aqueles que deveriam ser os primeiros a respeitar o espaço do Senhor, bem como serem exemplos nas ações, foram os

⁴⁶⁴ Schmidt lembra que os livros de Reis contam uma história conturbada, com fortes juízos, e falam de tensos relacionamentos entre profetas e reis, trocas de governo, de medidas cúlticas, guerras, etc. (SCHMIDT, Werner. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Annemarie Höhn. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 154).

⁴⁶⁵ Sobre esta questão, Thompson traz mais informações no que diz respeito ao povo na terra, seus santuários e objetos de culto (THOMPSON, J. A. *Deuteronomio: introdução e comentário*. Tradução de Carlos Osvaldo Pinto. São Paulo: Mundo Cristão, 1991. p. 123).

primeiros a falhar. Isso se evidencia em Ezequiel 8.11, no qual setenta homens aparecem adorando imagens estranhas. Desde o início da história, Deus separou líderes para que ajudassem a conduzir o povo, como foi com Moisés (Nm 11.16), mas estes homens que o profeta Ezequiel viu, líderes como os do período de Moisés, conduziram o povo à condenação. Entre estes líderes, destaca-se o nome de Jazania, por ser filho de Safã, provavelmente o homem que leu o livro da lei descoberto no templo do Senhor nos dias de Josias, conforme o texto de 2Rs 22.8-10. Para dificultar ainda mais a situação, é preciso lembrar que, depois de haver a adoração secreta no espaço do templo, tudo se tornou aberto ou exposto; inclusive, o texto citou várias entradas do templo também como uma forma de se entender isso.

Apesar do privilégio da presença do Senhor no espaço do templo, tal presença também significava uma grande responsabilidade para o povo, em vários âmbitos, de forma que o Senhor não pôde permanecer alipois tais responsabilidades ligadas àquele espaço não foram cumpridas. Por isso, a presença do Senhor ali tinha não mais uma conotação positiva, mas negativa. Em Ezequiel houve a mudança ou Deus retirou sua presença positiva do meio de seu povo. Foi algo semelhante ao que aconteceu em Êxodo 32 a 34 mediante a ameaça da retirada do Senhor do meio do povo. Nesta ocasião, Moisés levou a nação a restaurar seu relacionamento com Deus. Lembramos ainda que os textos bíblicos não mostram a ausência de Deus no sentido d'Ele não conhecer o que acontece.⁴⁶⁶

Muitos destes textos apresentados não são apenas alusões de percursos temáticos de outros textos, mas são citações diretas de outros discursos. Assim, a interdiscursividade está presente. Também há uma forma *contratual*, ou seja, há um acordo de ideias.

2.1.4.3 Síntese da estruturação do espaço nos capítulos 8 a 11 de Ezequiel – nível discursivo

Após as descrições acima, destacamos que, para entendermos o ponto de vista da semiótica naquilo que diz respeito ao discurso, é preciso considerar o sistema de comunicação, ou “decodificá-lo”, como bem diz Peruzzolo, lembrando

⁴⁶⁶ HOUSE, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Marcio Redondo e Sueli Silva Saraiva. São Paulo: Vida, 2005. p. 431.

que “a frase tem que ter um sentido completo nela mesma”.⁴⁶⁷ Neste sentido, também um dos nossos destaques na parte da análise discursiva foi o texto a partir de questões ligadas à gramática. Entretanto, a questão gramatical estava voltada às relações de “correção dos elementos da frase e do entendimento do que ela diz, que tranquilamente pode ser tomado fora de qualquer contexto, seja ele verbal ou situacional”.⁴⁶⁸ Neste sentido, Peruzzolo afirma que o enunciado “é uma categoria conceitual que usamos para querer dizer” e “o que se coloca entre os comunicantes não é apenas uma matéria, que foi produzida num certo contexto sócio-histórico, mas há também em jogo uma série de relações de verdade/falsidade”.⁴⁶⁹

Por isso, a enunciação é a produção de um enunciado por meio daquilo que foi dito e das relações construídas neste enunciado. Foi por meio da enunciação que aconteceram as articulações das estruturas apresentadas com o intuito de produzir sentido, e, assim, a enunciação teve seus interlocutores. É importante lembrarmos que a enunciação possui o plano das modalidades do *dizer* e o plano *do que é dito*. O modo como algo é dito traz sentidos diferentes, e no bloco de textos expostos, tudo o que o enunciador falou do espaço estava articulado em convicções, tanto o fato de ali estar contaminado, como da condenação do julgamento e ainda da saída do Senhor. A enunciação construiu a imagem do enunciatário como culpado da contaminação do espaço do Senhor e, também por meio do discurso, revelou que a relação entre o enunciador e enunciatário estava comprometida.

Por isso, esta avaliação trouxe ênfase semântica, bem como se voltou para significações da frase, ou seja, para relações de significados do texto: o que ele disse e como fez para dizer o que disse. Em ambas as situações a ênfase foi para a questão do sentido. Foi considerado o conjunto das manifestações dos textos do bloco, com o intuito de melhor entender o espaço nele descrito. Por isso houve a observação da divisão do espaço por capítulos e personagens, observando tanto questões gramaticais como de significações.

A partir da linha de avaliação discursiva observamos que relações internas dos elementos mostraram que haviam sujeitos buscando relações com outros sujeitos, o que é algo importante.⁴⁷⁰ Tanto o sujeito Senhor como o profeta

⁴⁶⁷ PERUZZOLO, 2004, p. 133.

⁴⁶⁸ PERUZZOLO, 2004, p. 133.

⁴⁶⁹ PERUZZOLO, 2004, p. 148.

⁴⁷⁰ PERUZZOLO, 2004, p. 133.

desenvolveram uma série de atitudes para que essa relação acontecesse com os sujeitos que estavam no espaço do templo e da cidade de Jerusalém. O principal instrumento foi a mensagem falada, também organizada através do texto exposto. Quando falamos em sujeitos, destacamos que o texto deixou vestígios explícitos tanto do enunciador “Senhor” como do enunciador “profeta”, por meio de unidades como “meu” e “eu”. No destaque dos sujeitos não houve o chamado *elemento terceira pessoa* como uma *coisa* ou uma *ideia abstrata*. Isso também diz respeito à determinados grupos de enunciatários descritos como *Judá, Israel, anciãos, intendentos e sacerdotes*. Ou seja, por mais que pensemos nestes como terceira pessoa, eles não são uma *coisa* ou uma *ideia abstrata*, pois são descritos como sendo reais.⁴⁷¹

Mais uma vez nos reportamos a Peruzzolo, para lembrar que esta fala, organizada pelo texto escrito, fez uso, além das frases, das condições sociais e históricas⁴⁷² da época, que também eram similares a outros períodos, como destacado na apresentação intertextual. Precisamos lembrar que as condições históricas e sociais nas quais os personagens estavam envolvidos também deram sentido ao discurso. Essas condições, expostas acima, dizem respeito à toda situação do cativo vivido pelo povo bem como à adoração que acontecia no templo de Jerusalém. O discurso apresentado nestes capítulos mostrou um outro discurso presente na sociedade e que tinha semelhança com a adoração que ocorreu em períodos como do rei Josias e com o discurso do profeta Jeremias, no qual houve a condenação pelo fato do povo usar o templo de forma supersticiosa e tornar a religião algo sem valor e uma prática sem justiça. Além disso, há a semelhança com os fatos ligados aos reis Manassés e Ezequias, já citados. Todas estas vozes fazem parte desta composição do texto. E, desta forma, o texto assumiu as marcas sócio-históricas da sua sociedade.⁴⁷³

Quando falamos em contexto sócio-histórico, vemos que as análises de relações interdiscursivas revelaram a presença de conflitos. O principal destaque ou conflito foi a intensa busca em combater a idolatria que a religião considerada oficial cometia, além das ações injustas para com o próximo, característica do período dos reis Manassés e Ezequias (2Rs 21; 2Cr 33). Essa busca foi levantada por meio da

⁴⁷¹ Sobre os elementos *pessoa e não pessoa*, indicamos o material de MAINGUENEAU, 2011, p. 106.

⁴⁷² PERUZZOLO, 2004, p. 133.

⁴⁷³ PERUZZOLO, 2004, p. 135.

visão *pureza* ou *impureza* que o discurso apresentou e possivelmente tornou-se algo polêmico diante da liderança da época. Podemos ver que o contexto social e histórico descrito dialogou com a organização do texto exposto. Revelou um “mundo de coisas entrelaçadas” da cultura, entendido por Maingueneau como fundamental e algo heterogêneo na produção do discurso.⁴⁷⁴ Este discurso apresentou a relação entre o locutor, seu enunciado e o seu mundo.

Não podemos deixar de dizer que o profeta, como sujeito comunicante, não foi apenas o emissor da mensagem, mas o construtor do discurso – um enunciador. Este enunciador organizou o texto pensando no destinatário, que foi construído por esse discurso com traços que revelaram que ele era alguém que estava cometendo coisas erradas, conforme a descrição da divisão por sujeitos. Tais traços foram descritos e considerados abomináveis aos olhos do enunciador. Assim, como diz Verón, “um discurso é sempre uma mensagem situada, produzida por alguém e endereçada a alguém”.⁴⁷⁵ E, como bem coloca Peruzzolo, “na ação de constituir uma mensagem para alguém que circula naquele dado espaço sócio-histórico – o enunciador procura construir seu leitor”,⁴⁷⁶ esta foi a razão de destacarmos os sujeitos e suas funções e atitudes, individualmente, conforme a descrição do próprio texto.

Aceitamos que “constituir um texto é fazer a afirmação de um conteúdo por meio de um plano de expressão”.⁴⁷⁷ Quando falamos em plano de expressão nos referimos à forma como o conteúdo foi transmitido, ou seja, um conteúdo pode ser expresso por diferentes formas (conversas, fotos, filmes).⁴⁷⁸ No plano de expressão do texto de Ezequiel 8 a 11, o discurso foi organizado com recursos de persuasão e estratégias figurativas de conteúdo. Entendemos isso, pois, na estrutura das divisões apresentadas por espaços, vimos que os espaços foram diferenciados de forma cuidadosa através de diferentes abominações, no caso específico do capítulo 8, o qual foi seguido do julgamento, no capítulo 9, e da posterior retirada do Senhor de tal espaço, conforme os capítulos 10 e 11. Assim, o texto foi organizado de forma narrativa, revelando fatos da história do povo entre seu destinador e destinatário.

⁴⁷⁴ PERUZZOLO, 2004, p. 136.

⁴⁷⁵ VERÓN, Eliseo. *A produção de sentido*. São Paulo: Cultrix, 1981. p. 77.

⁴⁷⁶ PERUZZOLO, 2004, p.

⁴⁷⁷ PERUZZOLO, 2004, p. 138.

⁴⁷⁸ ZABATIERO, 2007, p. 35.

A construção elaborada pelo enunciador, que diz respeito aos meios de persuasão, está ligada a valores e figuras. O termo ligado a coisas abomináveis é o destaque na sua construção argumentativa. O enunciador desenvolveu o discurso com argumentos ou temas que estruturaram tal ideia. Várias figuras foram utilizadas com a intenção de produzir efeitos que revelassem coisas abomináveis, tais como: santuário, pinturas, imagem que provocava ciúmes, porta do átrio, ídolos, animais abomináveis, répteis, porta da casa do Senhor, lado norte, armas destruidoras, sinal, escrivão, cidade, panela, carne, estatutos, cair sobre a face, e outros. Além disso, houve o uso de várias metáforas citadas anteriormente. Todo este revestimento figurativo foi feito com a intenção de levar o destinatário a reconhecer algo, que seria a verdade valorativa do discurso. Neste caso, entendemos como a importância do uso correto do espaço descrito, inclusive como forma deles alcançarem vida.

O texto expôs as relações conflitivas entre a prática de adoração exclusiva ao Senhor no espaço do templo e a adoração a outros deuses no espaço descrito. O enunciador conseguiu produzir discursos que foram interpretados como verdadeiros, e não apenas de cunho informativo. O texto apresentou o narrador como sendo o próprio enunciador final que, transmitiu a mensagem ao enunciatário (povo) aceitando o percurso veridictório construído pelo sujeito da enunciação (Senhor). O discurso apresentou marcas de veridicção e estratégias que levaram o enunciatário a reconhecê-las. Indicações específicas do espaço foram feitas, valores foram anunciados e temas foram construídos por meio de palavras, ideias e imagens. A verdade é algo que envolveu as crenças do enunciatário e, olhando para o fundo histórico do conteúdo exposto neste bloco, o enunciatário interpretou a mensagem, conforme recado do enunciador.

Peruzzolo afirma que “toda organização discursiva traça pactos, contratos e conflitos que marcam os relacionamentos humanos e seus afazeres”.⁴⁷⁹ Neste sentido, o bloco de textos de Ezequiel 8 a 11 foi construído por meio de uma estruturação que mostrou estes relacionamentos através do dispositivo profético, que teve suas particularidades na organização dos personagens e do espaço. Dentro deste dispositivo houve indicações de posições e papéis, como enunciador e enunciatário; interesses de grupos, como dos que estavam no cativeiro e aos que estavam em Jerusalém; circunstâncias políticas, econômicas e outras, mas todas

⁴⁷⁹ PERUZZOLO, 2004, p. 141.

voltadas ao olhar do espaço do templo e da cidade de Jerusalém.

Quando falamos em dispositivos para a enunciação, uma das acentuações deve estar voltada aos modos pelos quais acontece a construção de um dizer, a imagem daquele que fala e a imagem daquele a quem se fala.⁴⁸⁰ Os textos dos capítulos 8 a 11 fizeram a construção destes personagens. O início desta construção deu-se por uma descrição crescente das ações do povo, as quais seriam a profanação no templo, seguida por ações para com o próximo, que levaram à destruição, inclusive da cidade. Neste sentido, o texto apresentou uma polifonia em todo o bloco; entretanto, a ênfase permaneceu na voz do Senhor. A polifonia aconteceu devido à articulação de muitos sujeitos, ou devido a várias vozes estarem fazendo-se ouvir. Num primeiro momento, a voz do profeta e em outro, a voz do Senhor, direcionava para a identificação do enunciador e do enunciatário e, ainda em outro momento, a voz do próprio enunciatário dizendo que o Senhor havia abandonado a terra (8.12; 9.9).

O capítulo 8 apresentou uma divisão clara das ações repugnantes que eram realizadas no templo. Começou com a apresentação da primeira prática repugnante, descrita nos versículos 5 e 6. Esta prática seria a adoração do ídolo que provocava ciúme, o qual estava junto à porta do altar. O versículo seis também apresentou a consequência desta prática, ou seja, a retirada do Senhor do santuário. Esta seria a primeira ação do enunciador. Seguiu-se a segunda prática repugnante no versículo 10 do capítulo 8. Neste, o profeta viu desenhos na parede desenho de várias criaturas rastejantes, animais impuros e ídolos da nação de Israe. Além disso, viu várias autoridades da nação de Israel com incensários nas mãos, adorando tais ídolos em secreto bem como no templo. Interessante que, quanto a esta prática, o texto não mostrou a ação do enunciador, ou seja, ela está descrita através da própria fala destes líderes: “[...] o Senhor abandonou o país” (8.12). Este abandono ocorreu devido à tais práticas do povo.

A terceira prática repugnante pode ser vista em 8.15. Neste momento, o profeta teve a visão de mulheres chorando pelo deus Tamuz. Quanto a esta prática, não é manifesta a ação do enunciador. Há apenas a fala ao enunciatário de que ele veria coisas ainda piores. Finalmente, o enunciatário foi levado a ter a quarta visão das coisas repugnantes que o povo cometia, descrita em 8.16. Nesta, o enunciatário

⁴⁸⁰ PERUZZOLO, 2004, p. 142.

teve a visão do que acontecia entre o pórtico e o altar; ali houve a descrição da prática de adoração do sol. Eram vinte e cinco homens que cometiam tal ação. A última prática repugnante terminou num local de destaque. Assim, a gravidade das ações repugnantes que o povo cometia e a gravidade da ação descrita pelo enunciador, conforme o versículo 18, seriam tratadas com ira e o povo e os seus líderes não seriam poupados nem ouvidos pelo Senhor. Além disso, devemos levar em conta que todas estas práticas repugnantes resultavam em violência na terra, conforme o próprio versículo 18. Todas estas práticas revelaram estágios diferentes, a partir dos locais diferentes que o enunciatário viu, bem como se evidenciaram ações sempre mais intensas.

É impressionante como o bloco seguiu uma linha lógica de fatos. Após a descrição das práticas repugnantes no capítulo 8 seguiu-se, no capítulo 9, o pronunciamento da sentença de morte, por meio de guardas e de um homem vestido de linho, bem como a descrição daqueles que seriam salvos porque a não se aliaram àquelas práticas. Somente após a descrição das práticas ter sido feita por completo, bem como a execução daquilo que o enunciador havia prometido que iria acontecer com os que estavam no templo ter sido concluída, é que a destruição da cidade e do povo que nela habitava iniciou. Esta é a descrição que pode ser vista nos capítulos 10 e 11, consecutivamente.

Além disso, há na exposição do conteúdo destes capítulos (8 a 11), algumas táticas, feitas com o uso das conjugações, que mostram que o enunciador é o responsável pela produção do discurso. Tais conjugações são identificadas no texto em diversos versículos; destas, algumas seriam: “ele me disse”, “disse o Senhor”, “levou”, “eles fazem” e outras. Assim, no presente discurso, o enunciador fez uso de determinadas categorias e termos, de forma que o enunciado foi construído passando à narrativa e organizando um discurso.

Outro traço que destacamos como estratégia da composição do discurso são os recursos de persuasão, ligados ao sujeito e à sua fala.⁴⁸¹ Estes estão fundamentados na existência de um contrato de veridicção.⁴⁸² É no discurso que

⁴⁸¹ Para mais informações sobre este assunto, destacamos PERUZZOLO, 2004, p. 172-180.

⁴⁸² A veridicção faz parte da teoria clássica de comunicação que se interessa pela transmissão das mensagens, provando a conformidade da mensagem recebida em relação à emitida. A veridicção não é garantia da transmissão da verdade, mas a mesma depende de mecanismos epistêmicos, tanto na instância do enunciador como do enunciatário. O equilíbrio destas duas pontas é o

aparecem tais traços da relação entre o enunciador e o enunciatário. Os recursos de persuasão são considerados relações argumentativas. É no discurso que o enunciador evidenciará determinada estrutura e organizará marcas e traços que devem ser interpretados pelo enunciatário. O enunciador organiza o discurso revelando como o enunciatário deve admitir a verdade exposta, mas isso não necessariamente é admitido. Assim, o que acontece no contrato de veridicção é que o texto precisa provar o que diz, e isso pode vir através de estratégias que constituem sua organização.

O que identificamos nos textos estudados é que o enunciador fez sua construção para convencer o enunciatário do que dizia quando teceu seus argumentos de forma que o trabalho do enunciatário era um fazer interpretativo. Quando falamos em enunciador, é preciso lembrar que ele “é um lugar que eu construo para mim pelo fato de operar a fala. É o lugar que o sujeito assume pelo fato de fazer-se um sujeito falante. Enunciador é um papel assumido no discurso: o de fazer-se sujeito na fala e pela fala”.⁴⁸³

O discurso foi construído por meios de persuasão. Vemos isso em todo o bloco a partir de algumas ênfases, entre elas o estilo de linguagem tanto na estrutura quanto nas expressões da linguagem, através das formas metafóricas. Estes aspectos apareceram direcionando e mostrando a presença e a ausência do Senhor junto ao seu povo, no espaço do templo, também a destruição da nação e da cidade, na qual o povo acreditava estar em total segurança. Lembramos que o enunciador faz uso de tais meios de persuasão para convencer o leitor de determinada verdade expressa no texto. Por isso, como bem coloca Peruzzolo, “o discurso não é transmissão de informação, mas essencialmente efeito de sentido”.⁴⁸⁴ Assim, o discurso também tem a função de organizar o texto, tendo em mente o destinatário, construindo o lugar dos personagens, algo que o bloco estudado evidenciou.

O texto apresentou um efeito de distanciamento entre o sujeito de enunciação (profeta) e aquilo que foi relatado quanto às ações. Isso aconteceu exatamente pelo uso da exposição verbal na primeira pessoa. Ou seja, foi produzido um efeito de

denominado contrato de veridicção. Para mais informações sobre o assunto, ver GREIMAS; COURTÉS, 1983, p. 530.

⁴⁸³ PERUZZOLO, 2004, p. 144.

⁴⁸⁴ PERUZZOLO, 2004, p. 150.

subjetividade no seu discurso, que identificou tal afastamento. Por outro lado, a exposição também produziu um efeito de objetividade quando a enunciação/enunciador profeta apareceu afastado do discurso, enfatizando sua imparcialidade.

A enunciação permaneceu ali, mas o discurso foi produzido, em algumas partes, na terceira pessoa, principalmente pelas expressões “então” e “lá”. O uso da terceira pessoa garantiu ao enunciador (profeta) o efeito da imparcialidade e evitou que ele fosse dado como responsável pela situação que acontecia no espaço descrito. Desta forma, se, por um lado, o sujeito profeta se apresentou inserido no enunciado, revelando sua relação de proximidade, por outro, ficou evidente, e ele conseguiu mostrar, seu afastamento com aquilo que acontecia. Entretanto, ele não criou em seu discurso uma ilusão de afastamento dos fatos através da organização apresentada, pois o julgamento não apareceu como sendo juízo para este sujeito.

Nos textos dos capítulos 8 a 11, também identificamos o chamado “efeito de referencialidade”.⁴⁸⁵ Este efeito é construído pela semântica discursiva, na qual muitos fatos são atrelados, tais como pessoas, locais, datas, dados históricos, entre outros. Esses dados são reconhecidos como reais pelo receptor. Como afirma Greimas,⁴⁸⁶ o efeito é algo produzido através do encontro do sujeito humano com objetos do mundo; por isso, a construção de uma realidade apreensível visa produzir uma representação que somente será válida quando provocar um efeito de sentido comparável. A estratégia do profeta foi apoiar a narrativa sobre algo já construído na experiência do enunciatário/destinatário; por isso, ele usou nomes, áreas geográficas e datas para construir o sentido de realidade e para que a descrição não se tornasse fantasiosa. Os elementos identificáveis são construídos a partir de referentes existentes e experienciados; no caso, aqui, os experienciados seriam as várias ações descritas que ocorriam naquele espaço e serviram para construir algo ligado a referentes já existentes. O que, para alguns, é exatamente o que cria um efeito de ilusão da verdade.

Portanto, houve ancoragem do dizer das pessoas em circunstâncias, lugares,

⁴⁸⁵ Quando falamos em efeito de referencialidade, Greimas afirma que “tradicionalmente, entendem-se por referente os objetos do mundo ‘real’, que as palavras das línguas naturais designam”. O termo também diz respeito a qualidades, ações, acontecimentos reais e também deve englobar o mundo imaginário (GREIMAS; COURTÉS, 1983, p. 414).

⁴⁸⁶ GREIMAS; COURTÉS, 1983, p.155.

datas e outros que foram reconhecidos como reais, independentemente do profeta ter ou não construído o efeito de ilusão da realidade. Ele recorreu à estratégia de traços sensoriais e sentimentos de afeto como: abandono da terra (8.12; 9.9); violência e ira (8.17); ciúmes (8.3,5); piedade (8.18); gritos (8.18; 9.1); suspiros e gemidos (9.4); ferir a cidade (9.7); ruído de asas (10.5); voz do todo-poderoso (10.6); meus juízos (11.9,12,20) e eu vos ajuntarei e recolherei (11.17).

Os espaços, traços geográficos e objetos também foram descritos como concretos, tais como: minha casa (8.1); Jerusalém (8.3); entrada da porta do pátio de dentro, que olha para o norte (8.3); caminho do norte, lado norte, porta do altar, entrada, santuário, entrada da porta do santuário (8.5,6,14,15); porta do átrio (8.7); buraco na parede, cavei na parede (8.7,8); répteis (8.10); pinturas (8.11); átrio, átrio interior (8.16); cidade (9.1); oriente (8.16) e outros. Assim, quando lemos é criada ou produzida uma realidade, pois os ícones permitem fazer ou criar na mente cópias de algo que aconteceu de verdade (ou, para alguns, estes ícones permitem fazer cópias de uma ilusão).

Esse efeito de referencialidade também foi construído quando a palavra foi cedida aos interlocutores. Lembramos que esse efeito de realidade também aconteceu no texto por meio da expressão “entre o céu e a terra” (8.3); assim, o que o profeta falou ficou preso a um espaço imaginário, num tempo que pode ser considerado o tempo em que se procurou criar a referencialidade. Isso seria entendido por alguns como produzir a ilusão de ser um fato que realmente aconteceu. Entretanto, não foi algo pelo qual o profeta quis criar um efeito ilusório, pois a ancoragem histórica e geográfica, neste caso, é altamente significativa. O profeta fez uso de tudo isso para conduzir o destinatário à aceitação de valores aos quais a história do seu povo tinha como moralmente aceitos. O que o profeta fez foi a confrontação do sujeito destinatário com suas vontades, como forma de advertência para algo que iria prejudicá-los.

Os textos dos capítulos 8 a 11 ainda apresentaram Deus como a figura maior, cheia de poder e autoridade, que conduziu tanto a visão do profeta como a execução de tal visão. Assim, o enunciatário foi levado a aceitar o discurso. Em momento algum, o enunciatário teve poder de argumentação. Todo o texto, mesmo a apresentação ao profeta, foi conduzido pelo enunciador. Quando o enunciador terminou de apresentar o que desejava, o profeta, no papel de enunciatário, foi

conduzido novamente para a Babilônia.

Tudo o que fizemos até aqui foi a análise do plano de expressão, considerando alternativas como: situar o texto em seu contexto histórico; enfatizar a delimitação por meio da identificação de marcas linguísticas que indicaram os limites e dividiram o bloco estudado, tais como pessoas, tempo e vocabulário; verificar a segmentação observando as subdivisões do bloco selecionado; verificar a estruturação do texto, ou através de quais arranjos aconteceram encadeamentos e buscar elementos que possam contribuir para a produção de sentido na análise do plano de conteúdo. Neste sentido, a ênfase recaiu sobre elementos da textualidade, tais como palavras, sentenças e verbos e assim criou-se o sentido do texto, o qual deu ênfase às ações que aconteceram ou foram expostas, de forma sequencial, num determinado espaço limitado por regiões específicas.

2.2 Análise do plano de conteúdo⁴⁸⁷

É importante ter em mente que a semiótica busca examinar o plano de conteúdo de um texto para assim descrever como este conteúdo é articulado no plano de expressão (texto). Para a semiótica, o texto é descrito pelas diferentes relações estabelecidas pelo mesmo.

2.2.1 Análise da estrutura discursiva dos capítulos 8 a 11 a partir de seus percursos temáticos e figurativos

A partir do que foi visto até aqui, neste momento destacamos a estrutura discursiva com enfoque nos seus percursos temáticos e figurativos sobre o conceito de espaço, considerando-os conforme o texto bíblico. Esta análise também apresenta, de uma forma real, conflitos e contratos ideológicos,⁴⁸⁸ ou seja, as ideias próprias de um grupo, de uma época e que traduzem uma situação histórica.

Ainda é importante considerar, como diz Barros, que esta análise discursiva descreve e explica a mudança dos valores assumidos pelo sujeito da narrativa em percursos temáticos com investimentos figurativos. E é o sujeito da enunciação que

⁴⁸⁷ Como diz Zabatiero, com relação ao plano de conteúdo, o mesmo conteúdo pode ser transmitido por diferentes planos de expressão. Dentro da semiótica greimasiana, compreende-se que as regras de funcionamento do plano de conteúdo, os conceitos explicativos e os procedimentos são os mesmos que os do plano de expressão. ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. 2007, p. 43.

⁴⁸⁸ BARROS, D. L. P. de; FIORIN, J. L. *Dialogismo, polifonia, intertextualidade em torno de Bakhtin*. São Paulo: EDUSP, 1994.

dará a coerência semântica do discurso, criando efeitos de realidade e garantindo a relação entre o mundo e o discurso.⁴⁸⁹ Peruzzolo acredita que desvendar o tratamento temático e figurativo do enunciado é uma das maneiras de trabalhar a análise dos discursos, além da avaliação da fala construída,⁴⁹⁰ algo já visto nos pontos anteriores.

Alguns temas chamam a atenção no bloco descrito. Começamos indicando alguns deles que dizem respeito ao valor sustentado pelo pensamento e pela ideia com a qual se desenvolve a composição ligada aos sujeitos; estes seriam: *contaminação do espaço, impureza, santidade, presença do Senhor, proximidade e fúria*. Mas precisamos lembrar que uma ideia ou tema se organiza compondo-se com outras ideias, pois uma narrativa é composta por diversos temas a partir de uma unidade semântica (tema básico) que, desenvolvida, comporta vários outros temas. A afirmação de Peruzzolo de que “o discurso não é um fio temático, antes, uma multiplicidade deles, como uma teia”,⁴⁹¹ expõe bem tal pensamento. Precisamos lembrar ainda que tais temas darão ou não o efeito de realidade. No caso dos textos dos capítulos 8 a 11, os temas estão ligados à situações de escolhas de atitudes de vários sujeitos que, constituídos, tornaram-se os atores e desenvolveram determinados papéis na narrativa, relacionados com: ambientes e espaços (entradas, átrio, casa); ações (olhar, levantar, chorar, prostrar, entrar, suspirar, gemer, encher, sair, profetizar, ferir, e outros) e construíram uma história baseada em decisões. Foi assim que o sujeito do enunciador traçou um percurso narrativo, construindo a narração baseada em necessidades de aprendizagens para tais personagens.

A partir disso, vemos que a figuratividade neste nível discursivo acontece a partir do tema que aqui descrevemos como “*retirada do espaço*”. Essa interpretação vem da significação global do bloco e não de figuras analisadas individualmente, pois, para determinar o tema, é preciso recorrer a traços semânticos que se repetem,⁴⁹² o que foi citado no parágrafo acima e também segue abaixo.

Esse efeito ou sentido foi tirado da análise de todo o bloco ou de sua coerência discursiva. Entendemos que o tema “*retirada*” dá unidade às outras

⁴⁸⁹ BARROS, 2003, p, 68.

⁴⁹⁰ PERUZZOLO, 2004, p. 152.

⁴⁹¹ PERUZZOLO, 2004, p. 192.

⁴⁹² BARROS, 2003, p. 69.

figuras, pois resulta da formulação abstrata dos valores narrativos, nos quais houve a transformação do estado do sujeito enunciador (Senhor), de *presente* em *ausente* ou de *próximo* em *distante*.⁴⁹³ Ainda, a ligação das figuras que nos levou ao tema “*retirada*” foi desenvolvida no decorrer do discurso através de repetições, tais como: porta, pátio, caminho, norte, entrada, lado, parede, casa, câmara, átrio, pórtico, cidade, santuário, templo e interior. Elas estão ligadas à questão da espacialização na visão que o profeta teve da cidade e do templo de Jerusalém.

A história foi contada tendo um ponto de vista da interioridade do espaço visualizado. Assim, as isotopias⁴⁹⁴ do primeiro nível de leitura, de ordem figurativa, estão ligadas à *retirada* do espaço, ou “espacialização”. Toda fala refere-se àquilo que o profeta viu em tal espaço. O que garante a continuidade do sentido nestes textos são os “elos anafóricos”,⁴⁹⁵ sendo que destacamos como um dos principais elos destes textos o termo “então”. O mesmo aparece do início ao fim do bloco, fazendo a sequência e a ligação de uma ideia com a outra.

A narração dos textos do capítulo 8 a 11 também explorou a ideia de “*retirada*”, do espaço descrito, levando em conta os vários personagens apresentados. Após a apresentação sistemática das ações ocorridas, até o final do capítulo 8, acontecem tais retiradas. Estas retiradas ocorrem em forma de matança, começando pelo espaço (9.6) do templo, seguindo-se para a cidade. Finalmente, acontece também a *retirada* voluntária da Glória do Senhor, no capítulo 10. É por esta razão que tudo aquilo que está descrito neste bloco pode ser concentrado nesta concepção e figura de “*retirada*”.

Tomamos a liberdade de utilizar a figura “*retirada*” porque, conforme Peruzzolo,

são considerados sujeitos de enunciação tanto o enunciador quanto o enunciatário, porque ambos – cada um no seu papel – desempenham a função de construção do enunciado. O enunciador porque organiza o enunciado, e o enunciatário, porque re-organiza pelo seu trabalho de leitura.⁴⁹⁶

⁴⁹³ Sobre este assunto, indicamos o material de BARROS, 2003, p. 70.

⁴⁹⁴ Isotopia aqui diz respeito à caracterização de traços, pela associação a figuras correlacionadas a um tema, que atribui ao discurso uma imagem organizada da realidade, ou a repetição de unidade abstrata em um percurso temático (BARROS, 2003, p. 87).

⁴⁹⁵ Estes são utilizados para a identificação de categorias e podem ser pronomes, verbos e outros. Estes elos também servem para vincular dois enunciados ou parágrafos (GREIMAS; COURTÉS, 2008, p. 28).

⁴⁹⁶ PERUZZOLO, 2004, p. 153.

Para chegar à tal figura nos colocamos como enunciatários e chegamos ao papel de “sujeitos de enunciação”, reconstruindo o enunciado. Assim, como sujeitos que reorganizam o enunciado, a partir da análise discursiva, dizemos que a “*retirada*” é vista como o “motivo”⁴⁹⁷ responsável por grande diversidade de narrativas possíveis. Em outras palavras, a *retirada* pode ser o tema que reorganiza outras divisões; neste caso, poderia ser algo preliminar para reconstituir, por exemplo, condenação ou julgamento, a partir do veredicto de outro sujeito de maior autoridade.

Enfim, o texto é predominantemente figurativo e se articula por meio dos percursos figurativos definidos pelo espaço e pela linguagem da contaminação e abominações. Este espaço foi o lugar escolhido por lavé para ser adorado, de forma exclusiva, e ali o povo estava sendo convidado a ter um relacionamento de proximidade com Ele. Este ambiente, considerado contaminado, era impróprio para a presença de lavé. O fato de o espaço estar contaminado estava diretamente ligado às pessoas, e, em textos do Antigo Testamento (2Cr 23.19; Lv 15.31; 20.25 e Dt 26.14) as pessoas, quando consideradas contaminadas ou impuras, não poderiam estar em determinados espaços e participar de determinados rituais ou práticas cúlticas. Ligado a esta concepção, no campo semântico das palavras ligadas à impureza, Zabatiero cita André, mostrando que neste campo semântico estão inseridos os termos “abominação, sujeira, imundícia, e estes são ligados à palavras relacionadas com pecado, culpa e ídolos”.⁴⁹⁸

A partir da leitura feita, chegamos à conclusão de que o sujeito da enunciação deste bloco de textos selecionados, através da concepção que possuía do mundo e da sociedade na qual vivia, quis enfatizar a “*retirada* do Senhor dos espaços descritos”. Colocando-nos como enunciatários, vemos que o significado figurativo deste tema “*retirada*”, apresentado no texto, veio com a intenção de introduzir e propor uma mensagem ligada ao espaço, que era o local de residência provisória do Senhor, de liturgia e de adoração ao Senhor, e o local santo.

⁴⁹⁷ *Motivo*, conforme Bertrand, diz respeito à unidade do discurso que caracteriza sua estabilidade narrativa e figurativa e, por outro lado, a sua variabilidade temática. Por isso, os motivos apresentam um caráter de movimento de um texto ao outro, formando blocos do discurso (BERTRAND, 2003, p. 423-424).

⁴⁹⁸ ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *A adoração e o espaço sagrado: uma leitura de Deuteronômio 12.13-19*. Londrina: Práxis Evangélica, 2002. n. 1. p. 70.

2.2.1.1 Era o local da residência provisória do Senhor

Na história de vários povos, inclusive do povo hebreu, o espaço dedicado ao seu Deus era algo fundamental, pois ali era a própria morada do mesmo. É importante considerar que os espaços descritos nestes capítulos representavam a presença e o lugar de habitação do Senhor. Todo o bloco do texto, do capítulo 8 ao 11, trabalhou o espaço referindo-se a um lugar especial, habitação do Senhor em Jerusalém, ainda que não de forma permanente, devido às ações que ali aconteciam.

Vemos que inicialmente a presença do Senhor estava ali porque foi Ele mesmo quem mostrou ao profeta tudo o que ali aconteceu, ou seja, o abuso contra as leis que deveriam ser obedecidas naquele espaço, e depois anunciou a destruição que aconteceria. Podemos observar que houve uma progressão de ações por parte do povo, que ocorriam até mesmo na parte interna do santuário e se expandiram por toda a terra de Judá. Por isso, foi anunciada a matança que aconteceria não apenas no santuário, mas também na cidade. Essas ações foram a razão da presença do Senhor ali ser apenas temporária. O texto, em 8.17, mostrou a indignação do Senhor na frase *“Será que essas práticas repugnantes são corriqueiras para a nação de Judá? Deverão também encher a terra de violência e continuamente me provocar a ira?”* O texto mostrou que não era apenas no templo que aconteciam coisas erradas, mas na terra. Pelo menos, podemos dizer que naquela terra que estava ao redor do templo.

Os textos de 10.18 e 11.23 revelaram que aquele foi um espaço (o templo e a cidade) utilizado pelo Senhor apenas enquanto o povo cumpriu os regulamentos que diziam respeito a tais espaços e viviam nele de forma digna. O texto de 11.12 confirmou que o povo não seguiu os regulamentos que deveriam, pois não cumpriram os juízos do Senhor, mas seguiram as nações pagãs que estavam a sua volta.

Um Deus santo não poderia habitar num local menos santo. A santidade não era algo reservado para um espaço delimitado, mas a vida em santidade deveria acontecer e estar ligada a uma perspectiva mais ampla, ou seja, o mundo público, mergulhada no profundo do cotidiano e integrada à realidade. Por isso, a ênfase do espaço neste trecho, sem dúvida, era algo muito mais qualitativo do que qualquer outra coisa.

A frase “nenhum outro livro nos dá uma visão tão sublime da santidade de Deus”,⁴⁹⁹ afirmação encontrada no Comentário bíblico San Jerônimo, exprime a importância de tudo aquilo que se passa no livro de Ezequiel e mostra que a santidade de Deus é algo tão grandioso que inclusive servia como critério para determinar a atividade do Senhor entre os homens. A santidade é vista até mesmo como a essência de Deus e também o que torna possível a relação entre Ele e seu povo.⁵⁰⁰ Neste sentido, percebemos a importância de preservar a santidade para estar em proximidade com o Senhor, em todos os lugares, mas, de forma especial, nos espaços por ele determinados.

Questões como o espaço da morada do Senhor faziam parte do “transcendente”, e também atingiam a vida das pessoas em suas diversas formas. Por isso, vemos que existe vitalidade no espaço sagrado, e o espaço do Senhor possui valores inegociáveis. Entretanto, do ponto de vista do povo de Jerusalém, principalmente dos líderes, as regras do espaço sagrado poderiam ser modificadas ou ignoradas, pois, como o próprio texto afirmou, eles criam que o Senhor era um Deus que não estava na terra e não os via (8.9). Desta forma, há por trás de tudo isso uma teologia da presença ou da ausência do Senhor naquele espaço.

Vale ainda destacar que o texto expressou a tristeza do Senhor por não poder permanecer em tal espaço. Prova disso é que Ele, antes de retirar-se, revelou ao profeta o que acontecia ali e levou o profeta a transmitir o recado ao povo. Ele permaneceu ali por muito tempo e a situação já era insuportável quando aconteceu a retirada. Parece que o Senhor aguentou muito até tomar tal decisão.

Ainda é bom levar em consideração que, para pensar em morada do Senhor, a ideia do versículo 8.3 (“entre o céu e a terra”) não é somente no céu, mas também é a terra, entre o seu povo. Em momento algum o profeta fez uma diferenciação de um ou de outro espaço; ou seja, ele não disse aqui “entre o céu e a terra” é assim e lá (no templo) é deste outro jeito. Todo o texto trabalhou este espaço referindo-se a ele como um lugar especial. É claro que o templo foi visto como ponto de referência e destaque e por ser a habitação do Senhor em Jerusalém, as coisas foram analisadas a partir deste ponto. Podemos dizer, entretanto, que todo o espaço de Jerusalém era um espaço especial do Senhor. Este era o espaço que fazia a ligação

⁴⁹⁹ BROWN, 1971-1972, p. 33.

⁵⁰⁰ BROWN, 1971-1972, p. 33.

entre quem estava no céu (Deus) e quem estava na terra (o povo) naquele momento histórico.

Este local foi um local sagrado que o Senhor deu ao seu povo, para habitar e julgar o povo, até o momento em que, então, o Senhor se retirou dele.

2.2.1.2 Era o local litúrgico e de adoração ao Senhor (templo)

O templo era um espaço no qual o povo deveria realizar as celebrações litúrgicas de adoração. Tendo em vista esta questão, é preciso considerar o que nele estava sendo feito e que o próprio texto expressa, isto é, nele eram realizadas ações de idolatria.

Essa adoração a ídolos não permitiu uma relação com o Senhor, dono de tal espaço, naquilo que diz respeito à liturgia que deveria ali ocorrer. Neste sentido, é preciso lembrar que existiram espaços que deveriam ser avaliados e vistos não apenas como meros locais nos quais se encontravam determinados objetos do mundo de então, mas como lugares especiais, com um fim específico e único: adorar ao Senhor.

Pensando em local litúrgico, é possível que a concepção de espaço que Ezequiel apresentou seja algo distante do que na atualidade compreende-se por espaço, ou seja, um vácuo ou um “campo” como na teoria clássica. Entretanto, assim como na teoria clássica, o espaço em Ezequiel foi usado para representar fenômenos físicos. Ele servia de fundamento para a sociedade realizar determinadas práticas instituídas, neste caso, a liturgia.

A avaliação do espaço, nos capítulos apresentados, deve acontecer tanto a partir dos objetos como das ações ali existentes. Neste caso, precisamos considerar o espaço a partir do conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações. Estes não devem ser considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá, conforme pensamento de Santos.⁵⁰¹ Nesta perspectiva, as ações e objetos ali existentes precisariam estar, então, em afinidade com os propósitos que ali imperavam. Desta forma, a concepção deste espaço, neste bloco, não estava ligada simplesmente ao estrutural e às coisas materiais, mas estava diretamente ligada às experiências ocorridas ali. É por essa razão que cada espaço

⁵⁰¹ SANTOS, 1997, p. 51-52.

tem determinado valor e não permanece o mesmo durante a história, independente da significação atual, ou seja, aquele que ora pode significar presença do Senhor também pode vir a significar a ausência deste.

Com relação ao espaço litúrgico, ainda lembramos a importância de nos reportarmos às concepções de Eliade, que enfatiza a ideia do lugar escolhido pela própria divindade para adoração, o qual é considerado legítimo e deve ser utilizado para coisas específicas. Este lugar é “um lugar de pureza, porque a pureza capacita as pessoas a entrar em contato com deuses. O lugar sagrado revela a ordem ideal das coisas, que é associada com o ambiente perfeito da divindade”.⁵⁰² É neste e deste lugar que lavé estaria em contato com o seu povo e ali o povo estaria em verdadeira harmonia. Entretanto, isto não estava ocorrendo.

2.2.1.3 Era o local separado - santo

É preciso lembrar que o espaço dito como sagrado, em Ezequiel, não foi um lugar qualquer que o ser humano escolheu, mas o profeta estava falando da Cidade Santa, do templo, do santuário. Assim, como diz Eliade, e já comentado anteriormente, “o lugar nunca é escolhido pelo homem; ele é, simplesmente, descoberto por ele”.⁵⁰³ O espaço que Ezequiel apresentou nos capítulos 8 a 11 encontrava-se impuro e, conforme Eliade, o espaço sagrado deveria ser o local do qual a impureza seria eliminada,⁵⁰⁴ pois assim tornava-se possível a união entre “céu e terra”. Esta é a razão do espaço, nos capítulos apresentados, ser avaliado tanto a partir dos objetos como das ações ali existentes.

É preciso lembrar que o próprio texto, em vários momentos, por meio de termos como “meu” (9.5), revelou que tal espaço, descrito neste bloco, foi escolhido pelo Senhor. Mas, paradoxalmente, devemos observar que ali as ações foram instaladas pelo povo e não pelo Senhor. Podemos afirmar que o povo tinha liberdade de ação neste espaço, desde que considerassem as ordenanças do Senhor para tal. Ou seja, não eram obrigados a estar ali, mas, se estivessem, tinham regras a seguir.

Diante disso, ocorreu que a relação do Senhor com o povo neste espaço teve

⁵⁰² BRERETON, J. P. *Sacred space*. In: ELIADE, Mircea (Ed.). *Encyclopedia of religion*. Macmillan: Nova Iorque, 1987. v. 12, p. 529.

⁵⁰³ ELIADE, 1993, p. 297.

⁵⁰⁴ ELIADE, 1993, p. 299.

um tom de distância, sendo ressaltado pelo uso de pronomes e falas tais como: “estão fazendo” (8.6,9,12); “a nação de Israel e Judá” (9.9; 11.15); “eles” (9.10; 11.3,4,16,18,19,20,21); “estes são os homens” (11.2); “vocês” (11.5,6,7,8,10,11,12); “os expulsarei, os entregarei, os castigarei, os julgarei” (11.9,11); “esta cidade” (11.11); “seus irmãos, seus parentes” (11.14); “aqueles” (11.21). Felizmente, a frase “Eles serão o meu povo, e eu serei o seu Deus” revelou o desejo de proximidade por parte do Senhor (11.20b).

Existe, ou deveria existir, uma diferenciação na forma do uso do espaço, citado por Ezequiel, nos capítulos 8 a 11, pois este era um espaço destinado a atos de veneração ao Senhor e a mais ninguém, uma vez que revelava a manifestação do sagrado, o que também anulava a sua homogeneidade. A experiência do povo de Deus com aquele espaço já havia acontecido no passado, desde a sua construção no período da monarquia. Esse espaço já havia sido consagrado para algo exclusivo.

Aqui, nestes textos, ficou evidente que o espaço seria transformado em sagrado ou profano a partir das ações que interagissem com o mesmo. As ações, neste caso, foram tão importantes que definiram a santidade ou não do local. Estas ações poderiam inclusive causar a ira do Senhor, o que de fato aconteceu. Por isso, a ação e o espaço estão intimamente ligados quando nos referimos à questões de santidade.

Pensando no espaço em Ezequiel, é necessário fazer uso da ideia de Santos, que afirma que o espaço pode até mesmo redefinir o significado dos objetos. Vale considerar que, para compreender Ezequiel e seu espaço sagrado, devemos levar em conta que o espaço é, de certa forma, testemunha da realização da história. Por essa razão, muitas coisas da história serão melhores compreendidas a partir de determinados tempos e espaços, visto que, de tempos em tempos, mudam-se os valores e as funções das coisas e dos objetos em determinados espaços, nos quais a vida acontece.

Durante toda a história do povo de Israel, sempre houve um espaço dedicado à presença do Senhor considerado como sagrado. Podemos levar em consideração locais tais como o tabernáculo, a arca, lugares altos, altares de pedras, e, enfim, o templo de Jerusalém, bem como a própria cidade de Jerusalém. Estes espaços, considerados santos eram fundamentais para a prática de adoração ao Senhor, de

tal forma que neles tudo acontecia de forma diferenciada dos outros. Isso pode ser atestado inclusive pela presença de pessoas escolhidas especialmente para fazerem a ministração ali. O espaço sagrado era, então, um local de dinâmicas entre o ser humano e o Senhor, podendo tornar-se não litúrgico, ser profanado e contaminado, bem como ressanificado, ser habitado ou não, tendo assim a presença ou a ausência do Senhor. Esta é a razão do mesmo pertencer exclusivamente ao Senhor e a seus fiéis adoradores.

Entendemos que, como diz Peruzzolo, “é o enunciador, como responsável pelos modos de dizer do discurso, que é operacionalmente responsável pelos valores que nele circulam”.⁵⁰⁵ Na nossa avaliação, estes três valores acima mencionados (local de residência do Senhor; local litúrgico de adoração ao Senhor e local santo) fazem parte da essência daquilo que o enunciador quis transmitir. Entendemos isso considerando as circunstâncias sociais da época, bem como a partir de questões semânticas também já enfatizadas e de termos no original hebraico do texto bíblico exposto. A semântica foi importante para se chegar aos temas propostos. Acreditamos que foi esta a ênfase que as projeções da enunciação quiseram dar.

Lembramos ainda que, para chegarmos a estas conclusões, consideramos a relação do sujeito da enunciação com sua fala, algo já enfatizado anteriormente. O sujeito, em seu discurso, independente se para fabricar a ilusão da verdade ou não, fez seu enunciado como alguém que estava próximo de tudo o que acontecia, estava visualizando a situação. Isso aconteceu, de forma muito enfática, por meio do uso de tempos verbais do verbo “ver”, o qual mostrou fatos descritos neste espaço.

Além disso, os efeitos de realidade, utilizados pelo sujeito da enunciação, são fortíssimos. Eles estão ancorados em fatos citados, tais como: a) locais: sua própria casa na Babilônia; Jerusalém; detalhes de entradas, saídas e portas tanto do templo como da cidade; b) fatos específicos e personagens: desenhos feitos em paredes; mulheres chorando; nomes de personagens como os anciãos de Judá, Jaazanias, Pelatias e outros; c) datas: sexto ano, sexto mês, quinto dia. Estas referências produziram o efeito de realidade.

Isso nos leva a entender o que diz Peruzzolo com a frase “o discurso é um

⁵⁰⁵ PERUZZOLO, 2004, p. 154.

jogo comunicacional”,⁵⁰⁶ ou seja, neste processo, o enunciador buscou persuadir o enunciatário de determinados valores que vemos como sendo ideológicos, morais e comportamentais. No desenvolvimento argumentativo, por temas e figuras, foi feito uso de algumas vozes que perpassaram o texto, ou seja, foi feito uso da polifonia. Estas vozes podem ser vistas através de textos como do versículo 8.12, quando se diz: “[...] o Senhor não nos vê [...]”. Esta é uma estratégia de negação para enfatizar contrariedade. Ou, no texto de 11.3, quando se utiliza algo até mesmo irônico como uma forma argumentativa, “[...] esta cidade é a panela e nós somos carne”. Por isso, destacamos outros discursos que perpassaram o texto; outras falas que compuseram este discurso.

Falamos sobre temas, mas ainda queremos ressaltar, como dito nas bases teóricas, que os temas podem ser figuratizados. Sabemos que a figuratização⁵⁰⁷ (procedimento semântico pelo qual os conteúdos concretos, que remetem ao mundo natural, recobrem os percursos temáticos abstratos) também ajuda a organizar os efeitos de realidade. A figuratização aconteceu no bloco exposto, pela manifestação direta do modo de ser dos enunciatários (povo de Israel, mulheres que choravam por Tamuz, intendentess, velhos, jovens, homem vestido de linho, e outros). As diversas ações destes enunciatários foram descritas a partir dos temas propostos como inadequadas para o espaço descrito. E as figuras⁵⁰⁸ (elemento da semântica que se relaciona com um elemento do mundo natural, o que cria no discurso o efeito de sentido ou a ilusão de realidade) iconizaram⁵⁰⁹ algumas ações destes elementos, tais como: “aqueles que cometem práticas repugnantes”; “adoravam no templo várias formas de répteis, animais e ídolos pintados na parede” (8.10); “anciãos, em pé diante das pinturas que tinham nas mãos um incensário” (8.11) e “marcar com o sinal as pessoas” (9.4). Todas estas figuras levaram o enunciatário a reconhecer as imagens e fatos ocorridos naquele espaço e a considerar como verdade o discurso proferido. A aceitação dos valores apresentados veio pelo reconhecimento e aceitação destas figuras como concretas, a partir de realidades que já haviam sido

⁵⁰⁶ PERUZZOLO, 2004, p. 181.

⁵⁰⁷ BARROS, 2003, p. 87.

⁵⁰⁸ BARROS, 2003, p. 87

⁵⁰⁹ A iconização é o investimento figurativo ou a etapa que leva a produzir a ilusão referencial. Os efeitos de realidade provêm da iconização do discurso. É na iconização ou através dela que o enunciador leva o enunciatário a reconhecer “imagens do mundo” e acreditar na verdade do discurso. Por isso, os elementos de iconização são responsáveis pela produção da ilusão de realidade dos fatos ocorridos. BARROS, 2003, p. 72.

experimentadas. Todo o percurso temático que, neste bloco, diz respeito ao espaço visualizado pelo profeta, foi envolto por grande quantidade de imagens figurativas, que têm ligação com a experiência do povo na área de adoração a lavé. Lembramos que estes percursos figurativos são responsáveis por recobrirem os percursos temáticos, e foram estas figuras ligadas à idolatria que recobriram o tema da retirada, no texto.

2.2.2 Análise de estrutura narrativa⁵¹⁰

Este ponto analisará o estado de transformação dos sujeitos. Avaliaremos como estes estavam no início da narrativa e como se apresentaram no final ou a transformação ocorrida, ao que chamamos de enunciados de fazer.⁵¹¹ Quando falamos em narrativa, consideramos também os enunciados de estado, os quais estabelecem uma relação de *conjunção* ou *disjunção* entre o sujeito e um objeto.

Os textos dos capítulos 8 a 11 apresentam vários sujeitos, caracterizando cada um de diferentes formas. O texto, a partir da semântica, é rico em expressões. Estas podem ser observadas a seguir, e o que cada uma delas denotou no percurso.

É fundamental perceber que o sujeito “Senhor” rejeitou ou desagradou-se das ações realizadas no templo e nos seus arredores, como na cidade. Ele assegurou que o principal e precioso não era somente o local, mas as ações ali realizadas. A preciosidade revelou-se nisto. Devemos lembrar que estas ações estavam ligadas à obediência as leis divinas. Os textos dos capítulos 8 a 11 revelaram questões ligadas tanto a obrigações litúrgicas como aquelas ligadas às áreas sociais, pois 9.4 faz menção à abominações que também ocorriam no meio da cidade. Isso se evidenciou pela fúria do Senhor, expressa por termos já citados em capítulos anteriores, tais como: “tratar com furor”; “não poupar” e “não ter piedade”. Percebemos ainda que a responsabilidade naquilo que diz respeito a ações é de todos, visto que todos que não cumpriam com suas obrigações, conforme vontade deste sujeito, foram punidos.

Para chegar à mudança do cenário esperada pelo sujeito “Senhor”, vemos

⁵¹⁰ Nesta etapa representa-se o fazer “do homem que transforma o mundo, suas relações com os outros homens, seus valores, aspirações e paixões.” BARROS, 2003, p. 87.

⁵¹¹ Quanto a isso, é preciso entender que uma narrativa mínima ocorre quando temos “um estado inicial, uma transformação e um estado final.” Já uma narração constitui “a classe de discurso em que estados e transformações estão ligados a personagens individualizados”. FIORIN, 2005, p. 27.

que Ele estava envolvido na narração, dando determinadas ordens a seus intendentess, bem como ao profeta. Estas ordens revelaram o estado inicial deste sujeito o qual descrevemos como de fúria, e o estado final de tristeza, pois o extermínio do povo e a retirada do templo aconteceram, isso no que diz respeito ao enunciado de fazer. O texto mostrou que, inicialmente, havia uma relação de *conjunção* entre este sujeito e os objetos *templo* e *cidade*, bem como entre este sujeito e os outros personagens do texto. Em 8.4 temos a afirmação “e a glória do Deus de Israel estava ali”, o que revela tal *conjunção*. Entretanto, o final do bloco já indica *disjunção*, pois temos a afirmação: “então saiu a glória do Senhor” (10.18). Entretanto, este sujeito também mostra estar com muita esperança, pois menciona um futuro no qual o seu povo receberia um novo coração e estaria totalmente renovado e novamente reunido com Ele. Com relação a este sujeito e o *enunciado de estado*, os textos indicaram um estado de *presença para ausência*.

Já com relação ao sujeito “profeta”, ele era aquele que inicialmente não tinha conhecimento das ações que ocorriam no espaço descrito. Ao tomar conhecimento de tal fato, ficou atônito e profundamente comovido. Ao final do texto descrito no capítulo 11, vemos que este sujeito se encontrou consciente, porém em estado de certa perplexidade diante de tudo, pois afirmou: “[...] falei aos do cativeiro todas as coisas que o Senhor me havia mostrado” (Ez.11.25). Por isso, com relação ao enunciado de fazer, seu estado inicialmente era de *serenidade* em sua casa, e ao final, de *perplexidade* diante de tudo o que viu e de sua missão. Com relação ao enunciado de estado do sujeito e o objeto espaço, vemos que inicialmente havia uma relação de *disjunção* com o espaço descrito, pois ele diz “estando eu assentado em minha casa” (8.1), porém no decorrer do discurso ele entra em *conjunção*, pois afirma “me trouxe a Jerusalém” (8.3).

Já os “intendentes” estavam, durante todo o desempenho de sua função, em silêncio. No momento em que cumpriram sua tarefa apenas afirmaram “[...] fiz como me mandaste” (9.11b). Estes sujeitos inicialmente mantinham uma relação de *disjunção* com seu objeto, ou seja, estavam distantes do seu objeto, neste caso o povo,⁵¹² pois deles foi dito “Trazei os intendentess” (9.1). Entretanto, no final houve a

⁵¹² Lembramos que não podemos “confundir sujeito com pessoa e objeto com coisa. Sujeitos e objetos são papéis narrativos que podem ser apresentados num nível mais superficial por coisas, pessoas ou animais. Numa narrativa de captura, por exemplo, os seres humanos a serem

relação de *conjunção*, pois a tarefa foi cumprida (9.11). Estes sujeitos foram descritos como estando inicialmente perplexos devido ao que precisariam fazer e no final estão aliviados pela missão cumprida e ao mesmo tempo em choque, pela forma como a frase é descrita.

O “povo de Israel” foi descrito através de vários nomes, como “casa de Israel”, “velhos”, “rapazes e moças”, “mulheres e crianças”, sendo que alguns foram citados nominalmente, como Jazania e Azur, Pelatias. Estes cometeram, conforme o texto, práticas repugnantes, descritas como grandíssimas. Estas são descritas como a adoração no templo de várias formas de répteis, animais e ídolos pintados na parede e não acreditar que o Senhor estava na terra. No final do capítulo 11, houve a promessa de que o povo remanescente, apesar de ter sido levado para longe entre outras nações e terras, seria novamente juntado e receberia novamente a terra, além de um novo coração, voltado aos estatutos do Senhor. O recebimento deste novo coração só seria possível pela intervenção divina.⁵¹³

Este povo, inicialmente, encontrava-se alegre com suas atitudes. Podemos dizer que estes personagens encontravam-se num estado inicial, no que diz respeito ao enunciado de fazer, de *não saber* com relação ao que estava por vir, passando para um estado de *saber adquirido*, por meio do ponto de vista do sujeito profeta e sua enunciação. A relação destes sujeitos com o enunciado de *estado* inicialmente era de *conjunção*, pois os objetos do espaço descrito nos capítulos 8 a 11 eram seu mundo, mas no final o enunciado de estado revelou um estado de *disjunção*, pois dali eles foram retirados, de forma drástica.

A organização narrativa precisa ser compreendida, e por isso descrevemos seus participantes e os papéis destes na história. Lembramos que o que descrevemos acima faz parte do enunciado elementar do texto. Como diz Barros, “as estruturas narrativas simulam, tanto a história do homem em busca de valores ou à procura de sentido quanto a dos contratos e dos conflitos que marcam os relacionamentos humanos”.⁵¹⁴ Também, com relação ao estado de *disjunção* e *conjunção*, lembramos que o estado de disjunção não é uma ausência de relação,

aprisionados são o objeto com que o ser que captura deve entrar em *conjunção*”. FIORIN, 2005, p. 29.

⁵¹³ HOUSE, 2005, p. 424.

⁵¹⁴ BARROS, 2003, p. 17.

mas um modo de ser desta relação.⁵¹⁵

2.2.3 Análise de estrutura fundamental

2.2.3.1 Conforme as personagens

A proposta greimasiana trabalha com a geração dos sentidos, a partir do estágio mais simples ao mais complexo. Neste ponto, estará sendo abordada a geração dos sentidos no nível em que a significação surge ou no qual a narrativa se organiza do ponto de vista dos sujeitos. Serão determinadas as oposições semânticas a partir das quais se constrói o sentido do texto. Buscaremos explicação para os níveis mais abstratos da interpretação do discurso e também serão observadas as escolhas dos sujeitos da enunciação. Aqui será necessário lembrar que

[...] a semântica do nível narrativo ocupa-se dos valores inscritos nos objetos [...] modais e objetos de valor. Os primeiros são o querer, o dever, o saber e o poder fazer, e são aqueles elementos cuja aquisição é necessária para realizar a performance principal. Os segundos são os objetos com que se entra em conjunção ou disjunção na performance principal.⁵¹⁶

Neste ponto, buscaremos avaliar as dimensões do texto que estão ligadas aos sujeitos, considerando suas ações e sua busca de valores. Aqui, as ações são vistas como *fazer-transformador*. Para a análise das ações dos sujeitos serão consideradas a intencionalidade e a competência dos mesmos. A intencionalidade avaliará a motivação e os objetivos que levam o sujeito a agir. Será observado se a ação realizada pelo sujeito estava sendo motivada por um *dever* ou por um *querer*. Devemos considerar que, quando a motivação da ação acontece estimulada por um *dever-fazer*, explica-se como sendo uma *intimidação* (quando o manipulador obriga a ação por meio de ameaças). Já quando a motivação da ação ocorre por um *querer-fazer*, explica-se como sendo uma *tentação*; neste caso, o manipulador propõe ao manipulado uma recompensa, um objeto com a finalidade de levá-lo a fazer algo. A ação ainda pode ocorrer por meio do que se chama *sedução*, que também seria equivalente ao *querer-fazer*; neste caso, o manipulador leva o manipulado à ação, manipulando um juízo positivo sobre a competência do manipulado. E, finalmente, a ação pode acontecer através da *provocação*, na qual o

⁵¹⁵ BARROS, 2003, p. 17.

⁵¹⁶ FIORIN, 1996, p. 37.

manipulador leva o sujeito a fazer algo para não ser julgado de forma negativa.⁵¹⁷

Para melhor compreensão desta questão, Barros propõe a seguinte tabela:⁵¹⁸

DESCRIÇÃO	Competência do destinador-manipulador	Alteração na competência do destinatário
PROVOCAÇÃO	SABER (imagem negativa do destinatário)	DEVER-FAZER
SEDUÇÃO	SABER (imagem positiva do destinatário)	QUERER-FAZER
INTIMIDAÇÃO	PODER (valores negativos)	DEVER-FAZER
TENTAÇÃO	PODER (valores positivos)	QUERER-FAZER

Nesta linha será observado também se o sujeito tinha condições de realizar determinadas ações, ao que se chama de *competência* do sujeito. A competência se divide em *saber-fazer* e *poder-fazer*.⁵¹⁹ É preciso considerar também o alvo da ação dos sujeitos, ou seja, o *objeto de valor* almejado por eles. Assim, *dever*, *querer*, *poder* e *saber*, é o que será avaliado nas motivações e competências dos sujeitos.

De igual importância é a análise da *performance*⁵²⁰ ou da ação, a qual trará mudança para o sujeito que realiza a ação ou trará mudança dos estados e comunicação entre o objeto e o sujeito. Esta ação, quando operar transformação no sujeito da ação, é descrita por *fazer-ser* e quando trouxer mudança na relação do sujeito com o objeto de valor, é descrita por *fazer-fazer*.⁵²¹ Lembramos que é nesta fase que acontece a relação ou o estado de *disjunção* ou *conjunção* do sujeito com o objeto.

Finalmente, a ação será observada a partir do que se chama *sanção*, a qual poderá ser positiva ou negativa. Na sanção, constatamos a realização da

⁵¹⁷ FIORIN, 2005, p. 30.

⁵¹⁸ Tabela conforme BARROS, 2003, p. 33.

⁵¹⁹ Estes elementos aparecem no discurso de várias formas (FIORIN, 2005, p. 30).

⁵²⁰ Para Greimas e Courtés, a *performance* é vista “como o programa narrativo do sujeito competente em ação” (GREIMAS; COURTÉS, 1989, p. 329).

⁵²¹ ZABATIERO, 2007, p. 105.

performance e o reconhecimento do sujeito que operou a transformação. Aqui acontece a distribuição de prêmios ou castigos; entretanto, mesmo quando não há a entrega destes, estará presente a verificação de que a *performance* ocorreu. É importante destacarmos o que diz Fiorin quanto à efetivação de uma *performance*, ou seja, que ela implica tanto um *poder* como um *saber* realizá-la, além de um *querer* ou *dever* executá-la. Porém, quando se diz que há um *querer*, *dever*, *saber* e *poder* presentes em uma narrativa, também se pressupõe a existência de um *não querer*, um *não dever*, um *não saber* e um *não poder*.⁵²² Este será o percurso ou movimento analisado neste ponto. Tal percurso também é conhecido como *percurso narrativo canônico*, pois é um simulacro das ações de cada personagem ali onde vivem e envolve três grupos de percursos: o do sujeito da ação, o do destinador-manipulador e o dos destinatários.⁵²³

Partimos da ideia de que o percurso ou os percursos presentes no texto podem ser descritos como: *pureza versus contaminação*; *espaço do Senhor versus espaço de idolatria*; *casa do Senhor versus casa de imagens*; *céu versus terra*; *puro versus contaminado*; *espaço visionário versus espaço real* e *espaço litúrgico versus espaço não litúrgico*. Estes assuntos ou temas têm profunda ligação com a vida cotidiana do povo e explicam a realidade existente na sociedade da época. Estes percursos são legitimados de forma exclusiva pelo próprio texto.

Aqui será feita uma análise dos sujeitos da narrativa, que visam construir o modelo narrativo do texto e segmentam a narrativa a partir de critérios que produzem sentido. É importante considerar, neste ponto, que o sentido está baseado nas diferenças.

Os sujeitos aqui analisados serão tanto aqueles que levam outros a realizar uma ação, ou seja, o sujeito destinador-manipulador, bem como aqueles que realizaram as ações no desenvolver do texto. Para estes, o modelo da motivação é conduzido por um *dever-fazer* ou por um *querer-fazer*.

⁵²² FIORIN, 2005, p. 31-32.

⁵²³ ZABATIERO, 2007, p. 106.

2.2.3.1.1 O Senhor⁵²⁴

Pensando em narrativa, lembramos que esta, descrita dos capítulos 8 a 11, enfatiza a retirada do Senhor do espaço do templo, dentro do conjunto de sequências canônicas realizadas. Estas sequências encaixam-se umas nas outras. Dentro delas sequências, a principal seria o julgamento daqueles que cometiam práticas repugnantes e a retirada é a competência necessária para o julgamento. Lembramos que, para que este programa narrativo pudesse ser realizado, era necessária a realização de outros programas narrativos, que serão descritos após este a saber: a obediência do sujeito profeta e dos intendentos. Cada um destes sujeitos executou algo como prova de obediência.

Este sujeito “Senhor” será aqui identificado como S_3 .⁵²⁵ Seu O_{v1} ⁵²⁶ era manter a comunhão com o povo; o O_{v2} era ser adorado no espaço específico do templo de Jerusalém e seu O_{v3} era levar a nação a cometer atos de justiça.

Com relação a este personagem, passamos a analisar a performance da *retirada* do Senhor do espaço. Nesta performance (análise da ação), ocorreu a mudança deste sujeito com seus objetos de valor (os três que foram citados acima), o que leva esta ação a ser descrita por um *fazer-fazer*. A ação de retirada do S_3 do templo provocou uma clara mudança na vida do povo que estava no templo e na cidade de Jerusalém. A retirada do S_3 do espaço acima descrito representou um afastamento do mesmo em relação ao S_5 (povo), por isso é descrita por uma performance *fazer-fazer* sancionada negativamente, tendo em vista que, num primeiro momento, trouxe o afastamento do S_3 com seus O_{vs} . Por isso, dizemos que se instalou uma performance disjuntiva que foi caracterizada pela retirada do espaço. A sanção⁵²⁷ positiva ocorreu apenas no final do livro, nos blocos que serão apresentados mais à frente. A sanção⁵²⁸ num primeiro momento é negativa porque

⁵²⁴ Na análise destes personagens, por haver maior aplicação direta do método e ser usado o texto como ênfase, não haverá a indicação de referenciais teóricos. A análise acontece mais voltada ao uso do método semiótico.

⁵²⁵ S será utilizado como forma abreviada para descrição dos sujeitos. Cada personagem receberá junto ao S um número, identificando-o. Começaremos fazendo uso de S_3 para que não haja confusão com o S_1 , que no resumo será identificado como o sujeito de estado (sujeito que tem a situação alterada) e S_2 , que será o sujeito do fazer.

⁵²⁶ O_v será utilizado como forma abreviada para descrição dos objetos de valor. Cada personagem receberá junto ao O_v um número, identificando-o.

⁵²⁷ A sanção é o que restabelece o contato entre o sujeito e o destinador.

⁵²⁸ Conforme Bertrand, a sanção será negativa ou positiva dependendo da ação do sujeito (BERTRAND, 2003, p. 301).

trouxe afastamento deste sujeito em relação a seus objetos de valor. Devemos lembrar que a performance se realizou (a retirada) e o castigo aconteceu (julgamento do povo).

A ação do S₃ foi concluída, por isso é definida como sendo verdadeira. Conforme o texto, este sujeito agiu motivado por um *querer-fazer*, devido ao seu alvo ou aos seus objetos de valor como a recompensa pessoal e final. O que o conduziu a levar o S₄ (o profeta) ao templo de Jerusalém, em visões, foram as seguintes motivações já citadas acima e os objetos de valor: a comunhão com o povo; querer ser adorado no espaço templo de Jerusalém e conduzir a nação a cometer atos de justiça. O S₃ buscou o S₄ com o claro objetivo de que este falasse ao S₅ (o povo) da sua retirada do templo, com a intenção de alcançar estes objetos de valor. A ação aqui se explica por uma *sedução*.⁵²⁹ A sedução também diz respeito a este sujeito buscar que levar o S₅ a compreender que ele poderia tomar esta atitude mediante o que ocorria. Foi assim que neste programa narrativo,⁵³⁰ vimos o S₃ buscando aproximação com seus objetos de valor.

Apesar dos textos dos capítulos 8 a 11 de Ezequiel não o descreverem, concluímos que, por um lado, o ato de retirada do S₃ do templo o fez ficar afastado do S₅, e tanto este como os outros Ovs não foram alcançados momentaneamente; por outro lado, foi um ato preparatório para que, num futuro à frente todos os O_{vs} fossem alcançados. Diante desta situação, lembramos que Greimas afirma que “quanto mais o objeto de valor é desejável, tanto mais sua perda é lamentável”.⁵³¹

Alguns termos utilizados pelo S₃, tais como “vês” (8.6) e “viste” (8.12,15,17), bem como a ordem para que o profeta entrasse e visse (8.9), revelaram também uma manipulação⁵³² motivada por um *querer* (por parte do sujeito destinador), que foi alcançado tendo em vista as afirmações do profeta no capítulo 8 (v. 5,7,8,10,14,16), ou seja, “vi”. É importante perceber que existe, no capítulo 8, uma situação de angústia por parte do S₃, que vai se intensificando no decorrer das visões do S₄, com a afirmação do S₃: “verás práticas ainda piores que estas”

⁵²⁹ Sedução diz respeito ao equivalente de um querer-fazer.

⁵³⁰ A partir deste ponto, faremos uso de alguns símbolos importantes: P_N = Programa narrativo; F = Função; → = Transformação; S₁ = Sujeito do fazer; S₂ = Sujeito do estado; ∩ = Conjunção; O_v = Objeto de valor; ∪ = Disjunção.

⁵³¹ GREIMAS, A.J.; FONTANILLE, J. *Semiótica das paixões*. São Paulo: Ática, 1993. p. 213.

⁵³² A manipulação, por um lado, é o ponto de partida da narrativa, mas, por outro, também a chegada dentro da análise.

(8.6,13,15).

O S₃ revelou possuir competência⁵³³ para realizar tanto a ação de conduzir o S₄ para ver o que ocorria no templo de Jerusalém como, por livre vontade, vir a retirar-se dos espaços (templo e cidade). As características referentes ao S₃ apresentadas no texto, tais como ser dono do espaço e único Senhor, revelaram sua competência. Por isso, tal competência pode ser identificada por um *poder-fazer*, também tendo em vista a confirmação no texto de que a cidade realmente foi destruída (9.1) e que o Senhor dali se retirou. Além disso, outros versículos (como o 8.18: “*Pelo que também eu os tratarei com furor; os meus olhos não pouparão, nem terei piedade. Ainda que me gritem aos ouvidos em alta voz, nem assim os ouvirei*”) revelam a competência do *poder-fazer* deste personagem. Devemos considerar que, apesar da ênfase da competência deste sujeito ser o *poder-fazer*, vemos que ele possuía todas as modalidades do fazer, que são: *querer-fazer, dever-fazer, poder-fazer e saber-fazer*.

O grande momento da visão realizou-se em 9.7 quando começou a matança dos sujeitos impuros que se encontravam no templo e na cidade de Jerusalém. A ação foi do S₃, que veio em direção ao povo contaminado, a fim de dar ordem para executar a matança. Foi assim que o S₃ aproximou-se dos seus O_{vs}.

Pela observação do capítulo 8, vemos que o S₃ estava em conjunção com as impurezas e entrou em disjunção com estas, para então poder entrar em conjunção com os objetos de valor acima descritos. Ou então, podemos dizer que foi a disposição para uma renúncia que o levou a entrar em conjunção com seu objeto de valor. Podemos fazer a seguinte síntese neste programa narrativo: S₃ em \cap ⁵³⁴ com as impurezas e em \cup ⁵³⁵ com o O_v e. A retirada do espaço contaminado foi o primeiro passo que veio possibilitar uma conjunção com os O_{vs}. A purificação foi efetivada também através do percurso desenvolvido por outros sujeitos do bloco.

Modalizado pelo *querer-fazer*, o S₃ buscou conscientizar o S₄ por meio de perguntas interpelativas sobre o que ele via e, assim, buscou mostrar a importância da purificação do espaço no qual Ele era adorado. O S₃ também manifestou ao S₄ a razão de sua decisão, através daquilo que o S₄ visualizou. Neste sentido também

⁵³³ A competência é o que coloca o sujeito em relação com seu objeto de valor.

⁵³⁴ Este símbolo será utilizado para referir-se a um estado de conjunção.

⁵³⁵ Este símbolo será utilizado para referir-se a um estado de disjunção.

podemos dizer que o S_3 estava caminhando para o estado de conjunção com seus objetos de valor.

Um resumo de tudo isso pode ser descrito da seguinte forma:

MANIPULAÇÃO MOTIVAÇÃO DA AÇÃO	COMPETÊNCIA	PERFORMANCE	SANÇÃO
Querer-fazer - Tentação	Poder-fazer	Fazer-fazer	Negativa
O manipulador propõe ao manipulado uma recompensa com a finalidade de levá-lo a fazer algo, mas neste caso não houve proposta de recompensa.	O aviso do que acontecia é a forma concreta da “retirada” e a “retirada” é a concretização deste poder.	Trouxe mudanças na relação do sujeito com seu objeto de valor. Tal mudança foi o afastamento do sujeito de tal espaço e do povo.	A performance (retirada) aconteceu, mas houve o afastamento do objeto de valor.

Quanto a este programa narrativo,⁵³⁶ descrevemo-lo como: P_N : O sujeito do fazer é o Senhor, dono do espaço descrito, o qual teve por função retirar-se do espaço; a transformação aqui é de estar próximo para afastar-se; embora o S_5 tenha sua situação alterada, o S_3 também teve sua situação alterada de proximidade para distanciamento a partir da transformação “sair”; o sujeito de estado é o Senhor, o qual entrará em disjunção com seu objeto de valor.

$P_N = F$ (retirada do espaço) [S_1 (Senhor) \rightarrow S_2 (Senhor) \cup O_v (povo)].
Resumindo, seria: $P_{N1} = F [S_1 \rightarrow (S_2 \cup O_v)]$.

O programa narrativo deste sujeito corresponde à função de deslocamento e estava baseado na ação de um *querer-fazer*. Para isso ocorrer, foi necessário ele primeiramente estar no determinado espaço. A ação que marca a dinâmica deste sujeito de “estar” e “sair” aparece a partir das expressões: “*Eis que a glória do Deus de Israel estava ali*” (8.4a); “*se levantou a glória do SENHOR*” (10.4a) e “*saiu a glória do SENHOR*” (10.18a). Tal movimento de deslocamento ou retirada representou a transformação de estado deste sujeito de próximo em distante.

Lembramos que a retirada ou deslocamento aconteceu porque o povo não

⁵³⁶ Quando falamos e fazemos o resumo do Programa Narrativo, o S_1 refere-se ao sujeito de estado e o S_2 ao sujeito de fazer.

reconheceu de maneira adequada a presença de lavé naquele espaço. Assim, a presença protetora foi substituída por “uma força terrível e castigadora”.⁵³⁷

2.2.3.1.2 O profeta

O profeta será aqui identificado como S₄; seu O_v é cumprir o seu chamado anunciando a visão ao povo como forma de sua obediência ao Senhor. Assim, neste programa narrativo o O_v do S₄ é a demonstração de obediência para que seu povo venha obter benefícios de seu Senhor.

Este sujeito agiu motivado por um *querer-fazer*. O S₄ foi levado pelo S₃ a querer desempenhar seu papel na transmissão da visão. Ele foi munido pelo S₃ das condições necessárias para transmitir a mensagem (por meio da visão). Lembramos que embora ele tenha sido conduzido pela mão do Senhor “entre o céu e a terra em visões de Deus” até Jerusalém e ao templo de Jerusalém, a sua motivação foi o querer devido a recompensa esperada para seu povo.

A razão do S₄ ser conduzido pelo S₃ até este espaço foi a verificação dos atos repugnantes e das maldades que ali ocorriam e para comunicar a futura ação do S₃ ao povo. A ação aqui se explica por meio de tentação, porque o S₄ mostrou a recompensa, não necessariamente para o S₃, mas para seus conterrâneos, a qual seria (11.17-19) o povo novamente ser ajuntado, receber terras, desfazerem-se das coisas detestadas pelo Senhor e receber um novo coração. A execução deste programa narrativo ocorreu sem o questionamento do S₃, ainda que, conforme o texto, não houve por parte do sujeito manipulador uma proposta de recompensa particular ao S₄ caso ele cumprisse sua missão. Ainda assim, a ação foi concluída.

Antes de falarmos em competência, precisamos deixar claro que, na manipulação, o destinador propõe um “contrato e exerce a persuasão para convencer o destinatário a aceitá-lo. O fazer-persuasivo ou fazer-criar do destinador tem como contrapartida o fazer-interpretativo ou o criar do destinatário, de que ocorre a aceitação ou a recusa do contrato”.⁵³⁸ No texto, o S₃ não propôs acordos ao S₄, mas o persuadiu, por meio da visão, fazendo ele acreditar no que aconteceria com o povo. Por isso, houve uma provocação, devido à imagem negativa do destinatário que lhe foi passada. Assim, sua competência foi dotada de um saber ou é descrita

⁵³⁷ HOUSE, 2005, p. 424.

⁵³⁸ BARROS, 2003, p. 29.

pela aquisição deste, que o tornou apto para realizar sua missão. Essa aquisição ocorreu pelo fato deste sujeito ter sido encaminhado até tal espaço, por meio de visões, como já destacamos.

Diante disso, dizemos que o S₄ possuía ou adquiriu competência para realizar a ação para a qual foi chamado – anunciar os fatos que aconteceriam no espaço do templo e da cidade de Jerusalém. Entretanto, ele não tinha condições de retirar-se do local onde recebeu a visão e nem tinha condições de atuar no espaço descrito, o que leva a competência ligada ao anúncio ser descrita por *saber-fazer*. O capítulo 11, nos versos finais, revelou que o ato do S₄ o fez alcançar seu O_v, ou seja, a obediência ao cumprimento do seu chamado. O S₄ cumpriu a tarefa que lhe foi dada e assim entrou em conjunção com o seu O_v, ou seja, S₄ ∩ O_v.

O final do bloco (11.25) revelou a sanção positiva e uma performance ligada ao *fazer-fazer*, por ter operado transformação na relação do sujeito com seu objeto de valor. Esta performance demonstrou obediência. A sanção é considerada positiva, no sentido de que ele cumpriu com o que lhe foi solicitado, como: “olhar”, “levantar os olhos” e “cavar”. Ainda, mais à frente, ele cumpriu com seu papel, levando a mensagem e avisando o povo do julgamento.

O texto não informa qual a reação ou mudança ocorrida na vida do povo após o S₄ anunciar o recado do S₃; entretanto, tais visões o fizeram ficar atemorizado, a ponto do mesmo clamar ao S₃ por misericórdia, bem como se prostrar (9.8). Aqui aconteceu um reestabelecimento entre o S₄ e o sujeito destinatário (povo), pois ele foi novamente conduzido ao seu grupo.

Assim, um possível resumo poderia ser:

MANIPULAÇÃO	COMPETÊNCIA	PERFORMANCE	SANÇÃO
Querer-fazer - Tentação	Saber-fazer	Fazer-fazer	Positiva
Ainda que não lhe fosse proposto alguma recompensa pelo sujeito manipulador, ele age assim para alcançar seu objeto de valor: obediência. Também porque recompensas foram prometidas aos	Devido à imagem negativa do destinatário que o S ₄ recebeu do destinador.	Operou transformação na relação com seu objeto de valor. Ou seja, agora ele é o sujeito de estado afetado e não mais o sujeito realizador da performance.	O S ₄ fala aos seus companheiros.

seus conterrâneos (11.17-19).		
-------------------------------	--	--

Descrevemos este Programa Narrativo como: P_N : O sujeito do fazer é o profeta; a transformação aqui é cumprir a missão, falar; o sujeito de estado que tem sua situação alterada também é próprio profeta, o qual entra em conjunção com seu objeto de valor.

$P_N = F$ (cumprir sua missão) [S_1 (Profeta) \rightarrow S_2 (Profeta) \cap O_v (obediência)].
Resumindo: $P_{N2} = F$ [$S_1 \rightarrow (S_2 \cap O_v)$].

Quando falamos em percurso que diz respeito ao profeta, ainda destacamos algumas questões. Começamos com o texto de 8.1a, o qual diz que “no sexto ano, no sexto mês, aos cinco dias do mês, estando eu sentado em minha casa” e o 8.3b: “o Espírito me levantou entre a terra e o céu e me levou a Jerusalém em visões de Deus”. Estes versículos remetem a fatos daquele tempo e servem como fundamentação do discurso, permitindo a construção com diferenciação de tempos anteriores ou posteriores, os quais foram citados no ponto que descrevemos o contexto do livro do profeta Ezequiel. Algumas expressões também atestam a presença do profeta naquele espaço, as quais seriam: “o Espírito me levantou entre a terra e o céu e me trouxe a Jerusalém em visões de Deus” (8.3b); “Ele me levou à porta do átrio” (8.7a); “Levou-me à entrada da porta da Casa do Senhor” (8.14a); “Levou-me para o átrio interior da Casa do Senhor” (8.16a); “o Espírito me levantou e me levou à porta oriental da Casa do Senhor” (11.1a) e “o Espírito de Deus me levantou e me levou na sua visão à Caldeia” (11.24a). Estas frases também marcam a dinâmica do sujeito.

A visão inicial do profeta foi marcada com o anúncio dos fatos que aconteciam em Jerusalém e das condições que envolviam o espaço visualizado. Foi assim que o sujeito (Destinador-manipulador) convocou o profeta para uma missão ou dever, e no diálogo que aconteceu qualificou-o na aquisição de um saber sobre a situação daquele espaço. Essa missão visava uma aproximação entre o sujeito destinador e o sujeito destinatário.

Embora que na relação entre o sujeito manipulador e o sujeito convocado aqui descrito (profeta) grande parte do discurso apareça mais como um monólogo do sujeito destinador, no capítulo 11 há algumas indicações como: “[...] profetiza

contra eles, profetiza, ó filho do homem” (11.4); “[...] *o Espírito do Senhor caiu sobre mim, e disse-me: Fala: Assim diz o Senhor*” (11.5); “*Portanto, dize: Assim diz o Senhor Deus*” (11.16); “*Portanto, dize: Assim diz o Senhor Deus [...]*” (11.17) e “*e falei aos do exílio todas as coisas que o Senhor me tinha mostrado*” (11.25); as quais configuram ordens e o cumprimento das mesmas caberia ao sujeito convocado. Quando observamos o versículo 11.25, vemos que houve um estado de conjunção na relação do sujeito destinador e do sujeito profeta, pois o destinador deu a ordem e o sujeito profeta a cumpriu. O discurso não apresenta a forma como aconteceu o cumprimento da ordem, apenas informa que a mesma foi cumprida (11.15).

Assim, o sujeito profeta recebeu um programa a fazer, o qual foi instalado a partir da visão do espaço contaminado; no entanto, não foi necessário o profeta remover-se de seu espaço, citado acima (8.1 “*estando eu sentado em minha casa*”) para realizar a ação.

2.2.3.1.3 *Os intendentos, destruidores ou guardas da cidade*

Este sujeito aqui será identificado como S_6 . Ele agiu motivado por um *dever-fazer*, tendo em vista que as suas ações transformaram a realidade, conforme a vontade do S_3 . Devemos considerar que, quando a motivação da ação acontece estimulada por um *dever-fazer*, explica-se como sendo uma *intimidação* ou *provocação*, conforme tabela de Barros; como aqui não acontecem ameaças, a manipulação ocorreu por meio de provocação, pois houve a transmissão da imagem do destinatário. Salientamos que no caso da *provocação* o S_6 obteve por meio do *saber* o *dever-fazer* que o levou a agir. Salientamos também que este agir não ocorreu como forma de refutação por algo ter lhe sido imposto.

Eles saíram para a matança, conforme a designação do S_3 e também tiveram como O_v a obediência à tarefa. Não foram conduzidos por seus desejos, e o objetivo de suas ações era cumprir a vontade do S_3 . Neste programa narrativo, vemos o S_6 buscando uma aproximação do seu O_v , que aqui é identificado como a obediência ao S_3 .

A competência deste sujeito para realizar as ações estava sujeita à ordem do S_3 , e assim pode ser descrita por um *poder-fazer*. Tal poder aparece sob a forma de recebimento de apoio do S_3 .

A performance da ação trouxe mudanças na relação do S₆ com seu objeto de valor “obediência”, e por isso é considerada a partir de um *fazer-fazer*. A performance aqui foi executada conforme texto descrito nos versículos 9.6 (“começaram pelos homens mais velhos que estavam diante da casa”) e 9.8 (“havendo-os eles ferido, e ficando eu de resto...”). Finalmente, a sua ação possuiu sanção positiva, pois este sujeito executou um programa que foi idealizado pelo S₃.

Assim, um resumo pode ser descrito da seguinte forma:

MANIPULAÇÃO	COMPETÊNCIA	PERFORMANCE	SANÇÃO
Dever-fazer Provocação	Poder-fazer	Fazer-fazer	Positiva
Isso aconteceu porque houve a transmissão da imagem do destinatário.	Tal poder apareceu sob a forma de recebimento de apoio do S ₃ .	Houve transformações na relação do sujeito com seu objeto de valor. Entrou numa relação de conjunção com tal objeto.	Isso aconteceu, e, embora este sujeito não tenha recebido recompensa, houve o castigo ao S ₇ e S ₅ (líderes e povo).

Descrevemos este Programa Narrativo como: P_N: O sujeito do fazer são os intendentess, destruidores ou guardas da cidade; a transformação aqui é similar à do S₄ (cumprir a missão), mas o sujeito de estado que tem a situação alterada é o povo. Enquanto o sujeito do fazer entra em conjunção com seu objeto de valor o sujeito de estado entra em disjunção com seu objeto de valor (vida).

$P_N = F$ (cumprir sua missão) [S₁ (os intendentess, destruidores ou guardas da cidade) → S₂ (o povo) ∪ O_v (vida)]. Resumindo, seria: P_{N3} = F [S₁ → (S₂ ∪ O_v)].

A ação destes personagens, neste programa narrativo, trouxe momentos de tensão expressos por termos e versículos como:

Então, ouvi que gritava com grande voz, dizendo: Trazei os intendentess da cidade, cada um com as suas armas destruidoras na mão. E vi seis homens que vinham da direção da porta alta, que olha para o norte, cada um com as suas armas destruidoras na mão, e entre eles, um homem vestido de linho, com um tinteiro de escrivão à cintura; entraram e se puseram junto ao altar de bronze (9.1-2); [...] Matai velhos, jovens, virgens, meninos e mulheres, até exterminá-los (9.6a); E começaram pelos homens mais velhos que estavam diante da casa (9.6b); [...] Havendo-os ferido (9.8a); [...] Então o homem que estava vestido de linho, a cuja cintura estava o tinteiro, tornou com a resposta, dizendo: Fiz como me mandaste (9.11).

Na descrição dos versículos acima, claramente percebemos uma relação que indica tanto superioridade por parte do S₃, como inferioridade por parte do S₆. Entretanto, o S₆ tinha em mãos o necessário para efetuar a ação. Ficou demonstrado que a mesma aconteceu porque foi o S₃ a quem solicitou. Este sujeito não hesitou na realização desta ação por essa razão.

Percebemos nos versículos citados e no discurso que tal tensão foi acentuando-se até que finalmente ocorreu a execução. A expressão “eis que vinham” marca o prenúncio do que estava por vir, e a expressão “fiz como me mandaste” é uma marca que indica o término do percurso ou da ação. Neste sentido, tanto esta frase (“fiz como me mandaste”) como a do profeta, citada acima, “falei aos do exílio”, mostram o crescimento da performance destes sujeitos em direção ao sujeito Senhor, e caracteriza a verdade dos fatos.

2.2.3.1.4 Os anciãos, autoridades ou nação da casa de Judá; casa de Israel

Os anciãos, autoridades serão aqui identificado como S₇ e a nação da casa de Judá e da casa de Israel como S₅. Seu O_v são os ritos de adoração a imagens repugnantes. Estes sujeitos (S₅ e S₇) agiram motivados por um *querer-fazer*. Eles foram conduzidos por seus desejos para cometerem as ações repugnantes no espaço do templo e da cidade de Jerusalém, tais como a adoração de várias formas de répteis, animais e ídolos pintados na parede (8.10) e ações abomináveis na cidade de Jerusalém. Eles cometiam estas “ações repugnantes” com o objetivo de afastar a “Glória do Deus de Israel” do santuário, além de afirmarem que o Senhor havia abandonado a terra (8.6,12). O objetivo deles (em suas ações) era encontrar o favor dos deuses.

Dentro deste grupo de sujeitos (S₇) houve a identificação de alguns personagens de forma específica, como “os setenta homens dos anciãos”, “Jaazanias”, “algumas mulheres” e outros. A ação aqui se explicou por uma *tentação* e não por *intimidação*. Embora nesta ação não houvesse proposta de recompensas, mas, pelo contrário, ocorreu uma descrição negativa do destinatário, pressupomos que estes sujeitos acreditavam que seriam beneficiados pelos deuses que adoravam. Assim, neste programa narrativo, vimos estes sujeitos (S₅ e S₇) buscando uma aproximação do seu O_v (benefícios dos deuses) por meio de atos de adoração repugnantes aos olhos do S₃, no templo.

Alguns dos S_7 , como os líderes, agiram assegurados em seu *poder-fazer*, o que definiu sua competência. Tal competência estava baseada em sua liberdade e em sua responsabilidade, que acreditam possuir, com o templo e com a sociedade. Esta competência foi adquirida no local em que viviam e fazia com que se sentissem beneficiados na função desempenhada. Assim, num primeiro momento, podemos dizer que possuíam competência para realizar a ação. Entretanto, eles não tinham condições nem a permissão de realizar tais ações naquele espaço, pois não eram os donos do mesmo. A competência destes sujeitos para realizar as ações não estava sujeita à ordem do S_3 , mas na autoridade que acreditavam possuir. Tal poder é condenado e não tem apoio do S_3 .

Descrevemos a performance do S_7 por um *fazer-ser*, visto que operava transformações nos sujeitos das ações; não pode ser um *fazer-fazer*, porque não operava transformações na relação destes sujeitos com seu O_v , que seria o benefício dos deuses. Assim, foi instalada uma performance disjuntiva caracterizada pela ação deste sujeito. Os atos do S_7 não o fizeram alcançar seu O_v , bem como este sujeito teve sua existência exterminada pelo S_3 , devido à sua performance. Assim o $S_7 \cup O_v$, tendo uma sanção negativa.

O resumo fica descrito da seguinte forma:

MANIPULAÇÃO	COMPETÊNCIA	PERFORMANCE	SANÇÃO
Querer-fazer Tentação	Poder-fazer	Fazer-ser	Negativa
Estes sujeitos criam que seriam beneficiados, devido às suas ações naquele espaço. Tais benefícios eram pressupostos por estes sujeitos.	A mesma estava baseada na autoridade, que como líderes estes sujeitos acreditavam possuíam.	Operava transformações nos sujeitos das ações.	Suas ações não conduziram a uma relação de conjunção com o objeto de valor.

Descrevemos este Programa Narrativo como: P_N : O sujeito do fazer são os anciãos e autoridades; a transformação é pressuposta como sendo benefícios dos deuses; os sujeitos que tiveram sua situação alterada (sujeitos do estado) também são os anciãos e autoridades; este sujeito entrou em disjunção com seu objeto de valor.

PN = F (atos de adoração) [S_1 (os anciãos e autoridades) \rightarrow S_2 (os anciãos e autoridades) \cup Ov (benefícios)]. Resumindo, seria: $P_{N4} = F [S_1 \rightarrow (S_2 \cup Ov)]$.

Conforme destaques acima, vimos que o espaço descrito nos capítulos 8 a 11 foi o local no qual os programas narrativos descritos aconteceram. Nesta descrição destacamos o percurso do S_4 . Este foi concluído, pois o sujeito profeta saiu de entre os exilados e no final retorna a estes, os outros estão inseridos neste. Tudo o que ocorreu entre a saída e retorno deste sujeito foi concluído durante a visão. Dentro destes percursos descritos ainda destacamos a parte do monólogo. Este chama a atenção, pois revela a interação que não existia entre o Senhor e seu povo e que a busca desta interação era almejada pelo Senhor.

2.2.3.2 Conforme o quadrado semiótico

2.2.3.2.1 *lavé, o povo e os líderes*

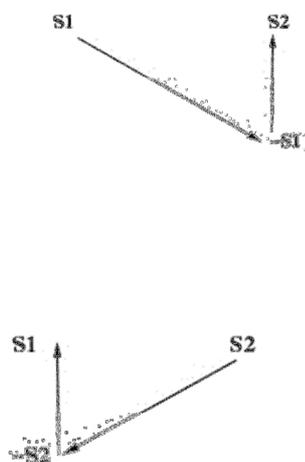
Na teoria semiótica, quando falamos em estrutura fundamental referimo-nos à unidade semântica da qual provém o tema, na forma de oposição semântica, e, então, manifesta-se no que chamamos de quadrado semiótico. São estas estruturas semânticas que podem ser formuladas como categorias e podem ser articuladas pelo quadrado semiótico. Por isso, o quadrado semiótico é a representação visual da articulação lógica de uma categoria semântica. O significado vem da oposição entre dois termos. Conforme Greimas, chegamos ao quadrado semiótico através da combinação de relação de asserção e negação.⁵³⁹

Esta análise do quadrado semiótico considera o estado eufórico e o estado disfórico dos personagens acima citados. Estes elementos estão fundamentados na relação canônica de contradição, por meio de operações de negação e afirmação.

Antes de fazermos o quadrado semiótico baseado no texto estudado, fazemos uso do texto/estudo de Antônio Fidalgo para também explicar parte das relações do quadrado semiótico. Ele faz uso do masculino e feminino para tal exemplo e o explica da seguinte forma: “Tomando S_1 como masculino e S_2 como feminino, o primeiro passo é negar S_1 , produzindo assim a sua contradição $\sim S_1$, que se caracteriza por não poder coexistir simultaneamente com S_1 (há uma impossibilidade de os dois termos estarem presentes ao mesmo tempo). A seguir,

⁵³⁹ Sobre a relação de asserção e negação, ver GREIMAS; COURTÉS, 2008, p. 400-401.

afirma-se $\sim S1$ e obtém-se S2. Isto é, se não é masculino, é feminino”.⁵⁴⁰ A seguir, ele faz uso desta mesma ideia a partir de S2, e também o representa graficamente. Este exemplo é apresentado graficamente como segue:



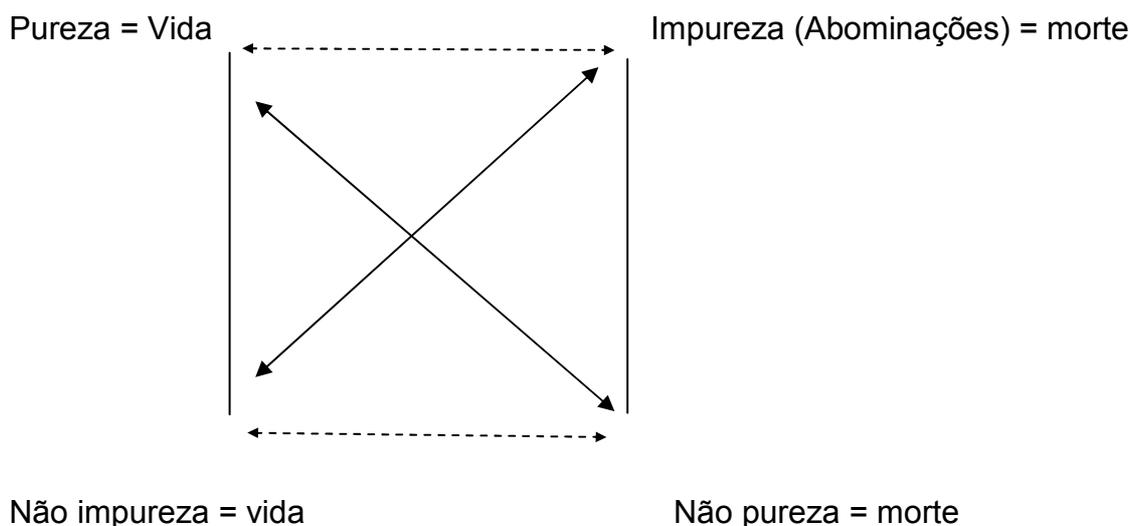
O ponto culminante do livro de Ezequiel nos capítulos 8 a 11, destacou as ações do povo, tanto no templo, com questões ligadas à adoração e momentos litúrgicos, como em toda a cidade de Jerusalém, naquilo que dizia respeito à forma de vida do povo. O texto trouxe reivindicações a este grupo para que assumissem sua responsabilidade e cumprissem a vontade de Deus.

Desta forma, a análise destes capítulos mostrou o valor que possuía a relação de Deus com o seu povo e como isso se revelava em questões práticas, além, é claro, de mostrar a importância de Deus ser o único que deveria ser adorado. Devemos considerar que os atos de comunhão e adoração e as ações de justiça são elementos eufóricos, em função daquilo que acontecia. Assim, o afastamento, a idolatria e as ações injustas, aqui ocorridas, são disfóricos. É importante considerar que “comunhão”, neste contexto, significaria cumprimento da lei, tanto no quesito adoração como nas ações de justiça para com o próximo. Tudo isso implicaria cumprimento da lei, adoração somente ao Senhor e ações de justiça para com o próximo.

⁵⁴⁰ FIDALGO, Antônio. *O quadrado semiótico de Greimas*. Disponível em: <http://bocc.ubi.pt/pag/fidalgo-quadrado-semiotico1.html>. Acesso em 06 set. 2011.

Lembramos que na teoria semiótica o que origina a unidade semântica do texto é o tema. Aqui, o que ocorre é que os valores semânticos e os termos que os designam estão unidos ou entrelaçados como valores inscritos no texto. O que vemos como grande tema que se manifestou nestes capítulos, no que diz respeito à relação de Deus com seu povo, pode ser descrito tanto pela ideia de sagrado versus profano, como pureza versus impureza. Ou seja:

A) O quadrado semiótico da adoração



A relação⁵⁴¹ aqui é descrita da seguinte forma:

←-----→	Relação entre contrários (opostos), contrariedade. ⁵⁴²
←————→	Relação entre contraditórios, contradição ⁵⁴³ (esta relação destaca a impossibilidade que tem dois termos de se apresentarem juntos). É a negação do outro termo que leva ao contraditório. (vida = não vida; morte = não morte).
_____	Relação entre complementares.

As operações encontradas levaram à construção do quadrado, baseado nas afirmações de idolatria (já iniciadas no capítulo 8). Negando a adoração única ao

⁵⁴¹ Esta relação também pode ser verificada em Barros (BARROS, 2003, p. 77).

⁵⁴² Se aplicarmos uma negação a cada um dos contrários (opostos), obtemos os contraditórios. Cada um dos termos contraditórios implica o termo contrário daquele de que é o contraditório, e os dois contraditórios são contrários entre si. É preciso considerar que os termos que estão em relação de contrariedade definem-se pela ausência ou presença de um determinado aspecto.

⁵⁴³ A contradição é a relação que existe entre dois termos da categoria asserção/negação. Trata-se da relação de pressuposição, a presença de um termo pressupõe a ausência de outro (GREIMAS; COURTÉS, 2008, p. 98).

Senhor, o povo tornou-se impuro ou contaminado com a idolatria. As categorias semânticas *pureza* versus *impureza* fazem parte da constituição e do ponto de partida da geração de todo discurso, referente ao espaço nos capítulos de 8 a 11 do livro de Ezequiel. É o sentido sobre o qual entendemos que o texto foi construído e organizado.

No exemplo A (o quadrado da adoração), pureza e impureza mantêm relação de pressuposição recíproca, posto que tanto a pureza quanto a impureza são ações que descrevem o mesmo ambiente. Pureza e não pureza estão em relação de contraditoriedade, uma vez que um é a negação de outro; impureza e não impureza também estão em relação de contraditoriedade no sentido de que a não impureza conduz à vida. Temos a negação da pureza, por meio (do programa narrativo) da contaminação e da idolatria. Pureza/vida e impureza/morte configuram uma relação de causa e efeito e a afirmação de algum tipo de adoração.

Comentamos que esta análise do quadrado semiótico considera o estado eufórico e o estado disfórico dos personagens. A euforia caracteriza o valor positivo e a disforia, o negativo. No texto estudado, a relação semântica foi manifesta a partir da ideia de pureza e impureza, na qual a projeção eufórica deu-se como pureza e a disfórica como impureza. Este nível de valores, pureza e impureza, também foi gerado a partir da percepção sociocultural ligada às questões de culto e adoração a lavé que regia a sociedade no período em que o discurso foi manifesto. No quadrado acima, a pureza era algo que deveria trazer o sentimento de “coisa certa” e motivar as pessoas a agir, e a impureza deveria ser o sentimento que faria com que mudassem. Entretanto, no bloco estudado, a impureza não foi percebida como algo errado pelo povo e líderes, por isso, esta era na realidade o que lhes trazia o sentimento de segurança e é nas ações que conduziam à impureza que buscavam proteção.

Nestes capítulos, a pureza do espaço representa a possibilidade e o que figuratiza a relação de proximidade do povo e seus líderes com seu Deus, e a impureza representa e figuratiza o afastamento destas pessoas com seu Deus. A impureza é a situação na qual o povo e os líderes se encontravam, e o texto apresentou o processo de transformação que aconteceria para que viessem a experimentar o verdadeiro estado eufórico, que também significa vida.

Assim, uma forma de representar o discurso deste texto seria:

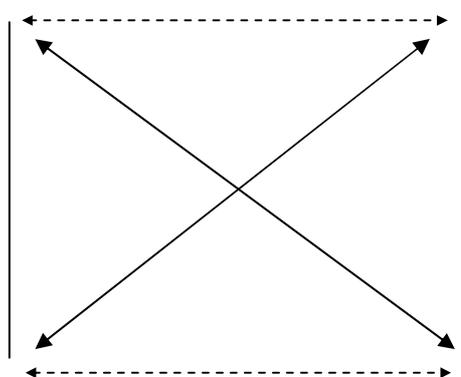
Impureza	→	Não impureza	→	Pureza
Disforia		Não disforia		Euforia

Estas ações ligadas ao sentimento de pureza e impureza permitem apresentarmos outra possibilidade de quadrado semiótico, como segue:

B) O quadrado das ações

Atitude (correta)

Inércia (falta de ação)



Não inércia

Não atitude

As atitudes corretas aparecem como sendo o elemento eufórico, em razão do povo estar agindo de forma errada, não seguindo a vontade do Senhor. Já o elemento disfórico é a inércia das boas atitudes, exposto por vários indivíduos descritos no texto, embora tais indivíduos acreditassem estar realizando a coisa correta. Lembramos que as ações corretas representam a relação de proximidade com lavé e a falta destas, o distanciamento.

Aqui as atitudes e a inércia mantêm relação de pressuposição recíproca, uma vez que são categorias de qualificação e até se complementam. Atitude e não atitude estão em relação de contraditoriedade, uma vez que uma é a negação da outra; inércia e não inércia também estão em relação de contraditoriedade no sentido de que tais relações definem-se pela presença ou ausência de um aspecto. Temos a negação da atitude correta, por meio (do programa narrativo) da não observância da lei. Atitude/correta e inércia (falta de atitude) também configuram uma relação de causa e efeito.

Assim, o quadrado semiótico exposto acima revelou, na sua estrutura

fundamental, a seguinte operação e relação:

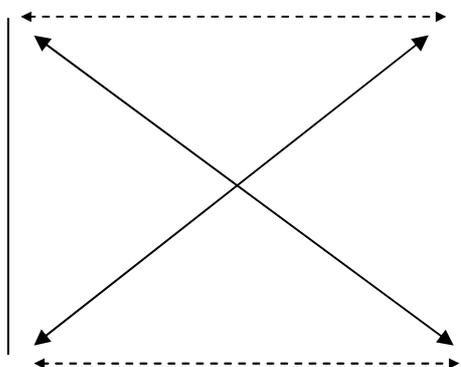
Inércia	→	Não inércia	→	Atitude
Disforia		Não disforia		Euforia

Pensando que o texto dialoga com outros textos que o situam na sua sociedade e na história, podemos entender que este também traz direcionamento para outros sentidos que permitem visualizar a relação de lavé com seu povo. Vemos isso abaixo nos pontos A e B:

A) O quadrado do espaço

Espaço sagrado

Espaço profano



Espaço não profano

Espaço não sagrado

Assim, uma forma de representar o discurso deste texto seria:

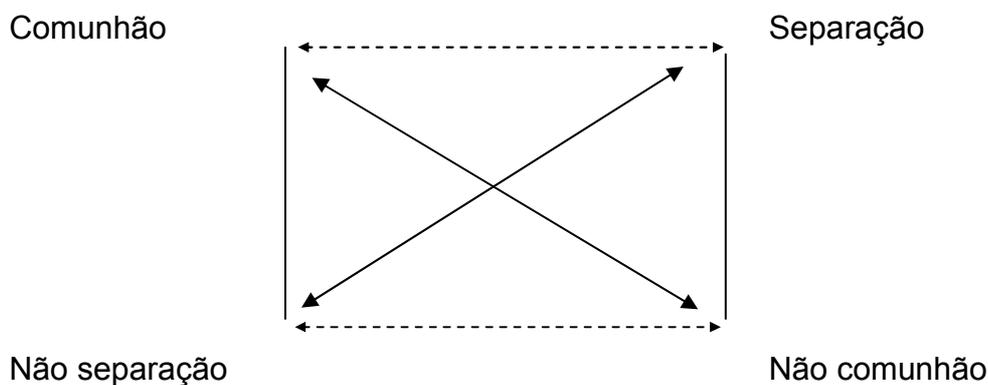
Profano	→	Não profano	→	Sagrado
Disforia		Não disforia		Euforia

Este exemplo está em proximidade com o quadrado pureza versus impureza. Aqui o espaço sagrado versus espaço profano mantêm relação de pressuposição recíproca, posto que ambos descrevem o mesmo ambiente. Espaço sagrado e espaço não sagrado estão em relação de contraditoriedade, uma vez que um é a negação do outro; espaço profano e espaço não profano também estão em relação de contraditoriedade, no sentido de que o espaço não profano conduz ao sagrado. Temos a negação do espaço sagrado por meio (do programa narrativo) da contaminação e da idolatria do espaço descrito. Foi não valorizando o espaço sagrado (puro) que o povo transformou o espaço sagrado em profano (impuro/contaminado). Espaço sagrado e espaço profano configuram uma relação

de causa e efeito a partir da ação de adoração no mesmo.

Além disso, também temos a possibilidade da seguinte relação que constitui contato com Deus, em função das atitudes realizadas:

B) O quadrado do relacionamento



A comunhão e a separação mantêm relação de pressuposição recíproca, uma vez que são categorias que qualificam a condição de uma relação. Enquanto a comunhão mostra proximidade, a separação mostra algo distante. Comunhão e não comunhão estão em relação de contradição, uma vez que uma é a negação da outra; separação e não separação também estão em relação de contradição pela presença ou ausência de um aspecto. Assim, a comunhão mostra proximidade e a não comunhão mostra distanciamento; a separação mostra distanciamento e a não separação mostra proximidade. Temos a negação da comunhão ou a afirmação da separação por meio (do programa narrativo) da descrição da retirada de lavé do espaço descrito. Comunhão e separação configuram uma relação de causa e efeito por meio de ações.

Assim, o quadrado semiótico exposto acima revelou, na sua estrutura fundamental, a seguinte operação e relação que era almejada:

Separação	→	Não separação	→	Comunhão
Disforia		Não disforia		Euforia

Resumidamente, as categorias disfóricas seriam a impureza, profano, inércia e separação; isso é visto de forma negativa. Por outro lado, pureza, sagrado, atitudes corretas e comunhão são as categorias eufóricas. Essas oposições revelam o que está em jogo: a relação do povo com o Senhor vivida no espaço do templo e da cidade. Esta relação também é decorrente de uma conjuntura social e

governamental da época, exposto no capítulo 1 da pesquisa, sobre o livro de Ezequiel. Entendemos que estes elementos semânticos acima expostos estão na base da construção do texto, no que diz respeito à relação do personagem lavé com o povo e os líderes, e tais elementos se referem ao significado dado pelo texto. Através da exposição da mensagem (dos elementos semânticos apresentados) os ouvintes poderiam perceber a situação em que suas vidas se encontravam e então negar ou encerrar o primeiro estado e verdadeiramente alcançarem o estado eufórico. Lembramos que os quadrados acima expostos mostraram o que verdadeiramente traria o sentimento de euforia para o povo e aos líderes, ainda que o sentimento deles a partir do que faziam já lhes trazia tal sentimento. Por isso estes personagens foram apresentados no texto em estado de tranquilidade e continuavam a investir no que faziam, razão do julgamento.

Destacamos ainda que na categoria semântica que dá sentido ao conjunto de elementos que descrevem a relação de Deus com seu povo e os líderes, há elementos que se referiram à adoração (o ato da adoração); outros que negaram tal adoração (não adoravam como deveriam) e elementos que negaram as atitudes com o próximo (não agiam conforme a lei e segundo suas responsabilidades). Por isso o texto foi construído sobre as oposições acima citadas. Fazer o que lavé pedia, cumprindo a lei no que se referia à adoração e ao próximo revelaram a situação vivida e é o que foi valorizado positivamente no texto.

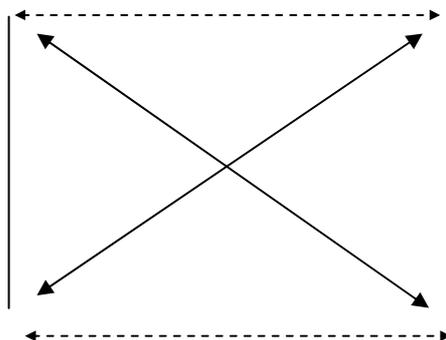
2.2.3.2.2 lavé e o profeta

Entre o S₃ e S₄ houve uma relação de reciprocidade. As atitudes do profeta em todo o bloco demonstraram obediência de tal forma que este alcançou aprovação do S₃, embora o S₄ tenha ficado em estado de espanto ao final de tudo. Em momento algum, o texto reprovou as ações de tal personagem, tendo em vista que este assumiu suas responsabilidades e cumpriu a vontade de Deus.

Neste sentido, chegamos à construção de uma relação que pode ser descrita da seguinte forma:

Obediência

Desobediência



Não desobediência

Não obediência

Aprovação

Reprovação

O quadrado semiótico exposto acima revelou, na sua estrutura fundamental, a operação e relação seguinte:

Reprovação	→	Não reprovação	→	Obediência
Disforia		Não disforia		Euforia

A obediência aparece como sendo o elemento eufórico e a desobediência. (não seguir a vontade do Senhor), o elemento disfórico. Podemos afirmar que este sujeito estava constantemente em comunhão com seu O_v , mediante suas atitudes. Aqui a obediência configurava observar aos locais nos quais ele foi conduzido e fazer os relatos destes ao povo.

Para este sujeito, o grande desafio estaria ligado a não cumprir ou cumprir sua tarefa. A não obediência era algo facultativo; mas, consciente da situação e da grande responsabilidade, ele afirmou “falei aos do exílio”, o que expressou a obediência diante do fato do próprio Senhor ter feito tal solicitação.

Destacamos que, na categoria semântica, o que deu sentido ao conjunto de elementos que descrevem a relação de lavé com o profeta foram os elementos que se referiram a tal obediência (ver e falar ao povo). Sua organização sintática enfatizou a afirmação da visão e a afirmação da transmissão do recado. Considerar a transmissão de um recado tão pesado como elemento eufórico ressaltou a situação vivida.

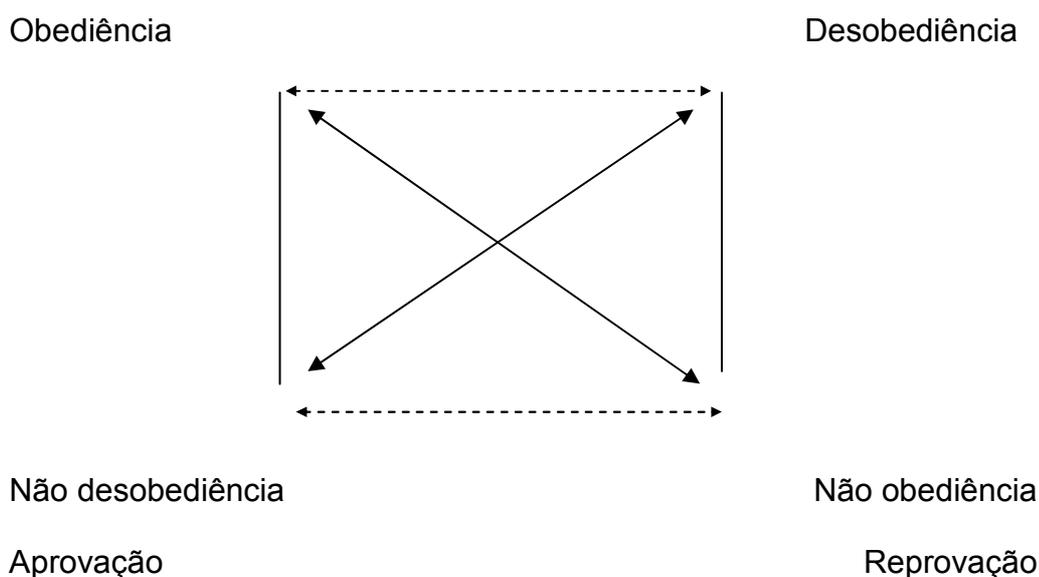
Lembramos que a obediência e a desobediência mantêm relação de

pressuposição recíproca, pois são categorias que qualificam a ação do profeta. Obediência e não obediência estão em relação de contraditoriedade, uma vez que uma é a negação de outra; desobediência e não desobediência também estão em relação de contraditoriedade pela presença ou ausência de um fazer. A obediência ou desobediência configuram o ato de falar ou não numa relação de causa e efeito, e não obediência e não desobediência revelam a aprovação ou reprovação da ação “falar”. Lembramos também que os valores de obediência e não obediência foram gerados pela experiência do profeta com lavé e da cultura profética existente na época. O sentimento de obediência foi figuratizado pela concepção de certo e representou a mudança para seus conterrâneos e o sentimento de desobediência foi figuratizado pela concepção do errado e representaria o afastamento de seus conterrâneos de lavé.

2.2.3.2.3 *lavé e os intendentés*

Entre o S₃ e S₆ a relação também era de conformidade ou de reciprocidade. As atitudes destes também demonstraram obediência e alcançam a aprovação por parte do S₃. O texto não reprovou as ações de tais personagens, tendo em vista que também assumiram suas responsabilidades e cumpriram a vontade de Deus.

Neste sentido, chegamos à mesma construção da relação descrita com o S₄, ou seja:



Assim, o quadrado semiótico exposto acima revelou, na sua estrutura fundamental, a seguinte operação e relação:

Reprovação	→	Não reprovação	→	Obediência
Disforia		Não disforia		Euforia

A obediência apareceu como sendo o elemento eufórico e a desobediência (não seguir a vontade do Senhor), o elemento disfórico. Este sujeito também se manteve em comunhão com seu O_v, mediante suas atitudes. Aqui, a obediência configurou a ação de matança. Quando falamos em obediência, entendemos tal termo como uma forma de renúncia às vontades particulares que conduziu à bênção e aprovação do Senhor ou ao alcance dos objetos de valor.

Destacamos o mesmo que foi descrito quanto ao profeta e lavé, ou seja, que, na categoria semântica, o que deu sentido ao conjunto de elementos que descreveram a relação de lavé com os intendententes foram os elementos que se referiram à obediência (matança do povo). Novamente, considerar a ação deste personagem como elemento eufórico ressaltou a situação vivida.

Como acima, lembramos que a obediência e a desobediência mantêm relação de pressuposição recíproca, pois são categorias que qualificam a ação dos intendententes. Obediência e não obediência estão em relação de contraditoriedade, uma vez que uma é a negação da outra; desobediência e não desobediência também estão em relação de contraditoriedade pela presença ou ausência de um fazer. A obediência ou desobediência configuraram o ato de matar ou não numa relação de causa e efeito, e não obediência e não desobediência revelaram a reprovação ou aprovação da ação.

2.3 Síntese geral da análise do plano de expressão e do plano de conteúdo

Os textos dos capítulos 8 a 11 revelaram a *integralidade das ações* que os personagens deveriam ter em ambos os espaços. Independente de ser o espaço do templo ou as áreas ao redor deste, o importante eram as atitudes ali manifestas. Estas deveriam condizer com a vontade do Senhor, em todos os espaços, fossem estes litúrgicos ou não e também se as ênfases das atitudes estivessem ou não ligadas a questões litúrgicas, de moralidade ou de justiça com o próximo.

O texto evidencia que alguns sujeitos, como o S₇, nestes capítulos, não mantinham uma relação de reciprocidade com o Senhor. Isto fica evidente devido ao

deslocamento do S₃ de tais espaços, bem como de seu retorno somente após determinado período. Já o S₃, com relação a sujeitos como o S₄ e S₆, possuía uma relação de reciprocidade, devido a suas atitudes.

Devemos observar que, do ponto de vista das oposições semânticas que configuram o quadrado semiótico, as atitudes corretas são o elemento eufórico e a falta de atitudes corretas, o elemento condenado ou disfórico. Nesse sentido, boas atitudes implicavam não somente não agir de forma errada, mas agir de forma correta, o que pode ser considerado como a não omissão diante das responsabilidades. Não estar inerte é entender a necessidade de agir e deixar as atitudes condenadas pelo próprio texto. Nestas ações e omissões, as ações condenadas no texto como a falta de atitudes foi o elemento eufórico para o povo e disfórico para o Senhor, como também para o profeta. É dessa concepção que provinham às atitudes do povo. Além da questão atitude versus não atitude e inércia versus não inércia, estão em relação de contraditoriedade comunhão versus não-comunhão; pureza versus não pureza; impureza versus não impureza; espaço sagrado versus espaço não sagrado, obediência versus não obediência; desobediência versus não desobediência. Nestes casos, cada termo é a negação do outro.

Esta análise permitiu visualizar a estrutura e o sentido que o texto realmente apresentou ao leitor. Tanto a parte semântica como a descrição daquilo que foi realizado pelos sujeitos, produziu e deu o sentido aos programas narrativos descritos. Foi o conjunto de todos estes elementos que permitiu chegar a uma produção de sentido do texto, ligado a valores ou conflitos. Lembramos que o espaço, descrito nesta narrativa, era de importante valor para o povo porque era a referência de seu Deus.

Todo o programa narrativo enfatizou Deus em busca do seu objeto de valor – a saber, a comunhão com seu povo a adoração única a Ele e ações de justiça para com o próximo – mas para que este programa fosse realizado foi preciso que outros programas também ocorressem. Estes seriam: a execução de uma prova por meio do profeta (cumprindo com a visão, levando o recado ao povo), bem como a obediência dos intendentos (cumprindo o que foi anunciado na visão). Foi importante estes outros programas serem efetivados para que ocorresse a transformação do espaço destacado de impuro para puro (ou de condenado para restituído) aos fins

necessários.

Tal espaço, na situação em que estava, tornava-se sem serventia. Nestes capítulos, sua utilidade foi questionada porque as celebrações nele existentes não seguiam as leis para cumprimento da adoração única a lavé nem auxiliavam a dar fim na opressão e exploração causadas pelos líderes que ali ministravam.⁵⁴⁴ Por outro lado, a proximidade do Senhor com este espaço era o que realmente traria a segurança esperada para o fim da opressão e da exploração, descritas no texto por abominação, iniquidade, conselhos perversos e coisas vis cometidas pela cidade (9.4,9; 11.2). Tanto a análise do plano de expressão como a do plano de conteúdo revelam que o Senhor anunciou o seu querer com relação aos fatos ocorridos nos textos dos capítulos 8 a 11. Este querer também se referia a Ele não aceitar morar em locais contaminados ou profanos.

Além da própria estrutura da divisão por capítulos ter evidenciado a questão do julgamento, muitos autores também concordam que os capítulos 8 a 11 fazem parte de uma grande unidade, que mostra uma visão de julgamento. A estrutura da divisão dos capítulos comprovou que o capítulo 8 constituiu a acusação dos pecados; o capítulo 9, a sentença e a execução, e o 10, juntamente com o 11.23-25, terminou a execução com o Senhor abandonando o templo, bem como a cidade.⁵⁴⁵ Há, além da estruturação destes capítulos em relação ao julgamento, correspondências entre as mensagens de desgraça e salvação, a partir da ação de retirada do Senhor do templo (8-11) e do Seu retorno (43-48),⁵⁴⁶ que será visto no próximo capítulo da pesquisa.

A descrição da estruturação do espaço a partir de termos e regiões específicas, conforme a análise do plano de expressão, tais como “ali, entre o céu e a terra”, mostrou que houve o uso de questões literárias, de forma especial, para descrever este espaço, com a intenção de convencer da importância do mesmo. Com relação a esta estrutura, ainda que alguns autores compreendam certas partes

⁵⁴⁴ Considerando todo o discurso dos capítulos, entendemos que as considerações evidenciaram a presença de conflitos, e a análise interdiscursiva situou o contexto sociocultural da época, que enfatizou a opressão e exploração da época. Quanto a isso, citamos Zabatiero, que faz uso de Brereton para afirmar que “a celebração adequada do culto, com gratidão e solidariedade, no lugar único escolhido por Javé, garante a bênção de Javé para seu povo”. O destaque do lugar escolhido por Javé é porque “é um lugar de comunicação com o ser divino, o lugar sagrado é também um locus para o poder divino, que pode transformar a vida humana” (ZABATIERO, 2002, p. 76).

⁵⁴⁵ SCHÖKEL; DIAZ, 1991, p. 724.

⁵⁴⁶ SCHMIDT, 1994, p. 243.

do texto destes capítulos (10.9-10), como sendo cópias “desajeitadas” de 1.8 feitas por redatores posteriores, ou que estas sejam vistas como repetições com variações insignificantes de 1.15-16, ou até mesmo a parte do capítulo 10.11-12 como adaptações ou cópia inadequada do versículo 1.18,⁵⁴⁷ estes textos são muito mais que isso. Eles revelam ser complementos para a compreensão de algo que já havia acontecido na vida do profeta, e servia de aviso para que o povo compreendesse o que estava por vir. Tudo está concordando entre 10.14 e 1.10, como diz Brownlee,⁵⁴⁸ e isso traz a evidência da relação entre os acontecimentos que descrevem o seu chamado e os que descrevem a destruição e o julgamento do povo e de Jerusalém. Ou seja, o mesmo ser que se manifestou de maneira tão grandiosa no seu chamado é o que se manifesta agora para anunciar a destruição.

Outros textos do capítulo 10 são questionados por autores como Brownlee. Para este autor, partes da descrição como, por exemplo, 10.1-3, são vistas como a representação de um truque literário, para que uma repetição com novos detalhes fosse justificada.⁵⁴⁹ Outros autores também entendem que, na sequência, em 10.4, há uma mudança de posição dos querubins como algo que já havia acontecido em 9.3 e, por isso, se ambos os textos estiverem corretos, devemos supor que no meio deste tempo o Senhor voltou, reassumiu o trono e depois saiu de novo para a mesma posição de antes.⁵⁵⁰ Entretanto, novamente podemos aceitar que o fato foi repetido com outros complementos, pois em 9.3 o Senhor se levanta de sobre o querubim e clama ao homem vestido de linho, enquanto que em 10.4 ele se levanta e neste momento a casa fica cheia da nuvem e do Seu resplendor. Assim, isso tudo pode ser visto como algo que vai além de um simples truque do redator. Tudo é feito com determinados direcionamentos, ou seja, convencer o ouvinte de algo – neste caso, o julgamento por meio da retirada da Glória deste espaço.

Com relação a estes textos, vemos que não há problemas de se observar o os versículos 10.18-19 e 11.22-23 como uma conclusão da visão em si, isto é, da saída da Glória do Senhor da cidade. Entretanto, a ideia de inserção de 10.20-22 e 11.1-21, pelo fato de 11.22 repetir as palavras de 10.19, não pode ser aceita nem

⁵⁴⁷ CHAMPLIN, Russel Norman. *O Antigo Testamento interpretado: versículo por versículo*. 2. ed. São Paulo: Hagnos, 2001. v. 5, p. 3223-3224.

⁵⁴⁸ BROWNLEE, William H. *EzeKiel 1-19*. Waco: Word Books, 1986. v. 28, p. 151. Série: Word Biblical Commentary.

⁵⁴⁹ BROWNLEE, 1986, p. 149-150.

⁵⁵⁰ COOKE, 1960, p. 115-119.

ser vista como uma expansão dentro da história, pois não haveria nada de estranho se a narrativa original repetisse isso. Assim, esta não pode ser a razão para dizer que o resto do versículo 19 é uma expansão necessária por causa da introdução dos querubins que é estranha na saída simples do Senhor. É interessante observar que o versículo 10.19, como enfatiza Wevers, apresenta o portão mais importante, pois estava na frente do templo. Este momento da saída, apresentado neste versículo, simplesmente significa a saída. A cidade já estava destruída por fogo e o julgamento já havia se completado. Agora o Senhor saiu e não voltou até que o templo novo fosse concebido estaticamente na seção final do livro, nos capítulos 40-48. O portão da entrada, que era tão importante no culto do Senhor, conforme os salmos 118.19-20 e 24, agora se tornou o portão da saída simbólica.⁵⁵¹

Com relação ao versículo 10.18, Cooke comenta que, como parece provável que 9.3a tenha feito parte da narrativa original, devemos supor que não houve mudança de situação entre 9.3a e 10.18. Isso acontece novamente entre 10.19 e 11.23. Para o autor, a saída do Senhor aconteceu em duas partes, ou seja, primeiro ele foi ao portão do leste e ficou ali (10.19b), e depois subiu do meio da cidade e ficou ao leste, fora (11.22). Isto é uma clara descrição da mesma situação; para verificar, basta fazer a comparação entre 10.18-19 e 11.22-23. Desta forma, não são duas saídas, mas apenas uma.⁵⁵²

Todos os detalhes do texto mostram a importância deste espaço. O papel dos sujeitos nestes locais é um dos destaques, lembrando que as ações realizadas pelos personagens foram validadas ou não pelo S₃. Estes papéis estão ligados e revelam a posição de destaque do S₃. Tudo girou em torno da ação deste S₃, sua saída ou permanência ali. Entretanto, o ponto-chave constitui-se na retirada do Senhor do templo devido à idolatria e aos pecados cometidos pelo povo, pois já o capítulo 8 faz a relação das ações erradas, dos pecados de Jerusalém e dos motivos de sua punição.⁵⁵³

As quatro ações de pecado, descritas no capítulo 8, consistem em gestos de idolatria e de abandono do Senhor. Existe uma progressão nesses quatro pecados

⁵⁵¹ WEVERS, John W. *New century Bible commentary: Ezekiel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. p. 74-75.

⁵⁵² COOKE, G. A. *A critical and exegetical commentary on the book of Ezekiel*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1960. p. 115-119.

⁵⁵³ MONARI, 1992, p. 40-41.

que pode ser vista, ou é indicada, pela aproximação do profeta em relação ao templo. A primeira ação está na abertura da porta, a segunda na entrada do pátio, a terceira na entrada do portal do templo do Senhor e a quarta no átrio interior do templo do Senhor, na entrada do santuário. Assim, vemos que o movimento é de fora para dentro e, em cada uma destas etapas, Ezequiel assistiu às abominações, que se tornam cada vez mais graves. Primeiramente, elas foram descritas como figuras em uma laje. Estas causavam ciúmes em Deus, pois são figuras de outros deuses. Depois, por meio de um culto, havia animais abomináveis que eram sacrificados por setenta anciãos de Israel. A seguir, veio o culto a Tamuz, que era abertamente praticado pelas mulheres. Neste culto, era lamentada a morte do mesmo. Finalmente, o profeta viu vinte e cinco homens prostrados olhando para o sol, ao invés de estarem voltados para o templo. O resultado de tudo isso foi o Senhor agir com fúria, sem poupar a ninguém.⁵⁵⁴ Toda esta falta de integridade e santidade do povo, que está descrita no capítulo oito, a começar pelos líderes e sendo seguida pelos anciãos e pelas mulheres, era algo possível, tendo em vista as práticas pagãs que existiam na região. Diante dessa situação, também é possível compreender o porquê da terra estar cheia de violência, conforme 8.17.

A análise da estrutura fundamental mostrou que foram as corrupções ligadas à lei que levaram o S₃ à ação de julgamento, com o intuito de uma reaproximação. É impressionante que, apesar de todas as corrupções que existiam, Ezequiel ainda tenha dito: *“Eis que a glória do Deus de Israel estava ali”* (8.4). A impressão é que o profeta estava querendo dizer que Deus estaria com o povo até “o último momento de sua rejeição”.⁵⁵⁵ Entretanto, de maneira diferente, Brownlee cita Eichrodt e Zimmerli, que veem o versículo quatro como sendo uma interpretação feita mais tarde por um editor. Isto é afirmado porque ele dá a impressão de antecipar a verdadeira visão do profeta, que está em 8.5. Entretanto, isto não significa que o versículo seja “inautêntico”. O que deve ser salientado é que, de qualquer maneira, o Senhor desceu dos céus, como no capítulo um, e veio para lançar o julgamento sobre Jerusalém.⁵⁵⁶ Além disso, o fato deste personagem ser mencionado já no início do texto, revela que o profeta fez questão de enfatizar a presença do Senhor em tal espaço, inclusive antes do relato das abominações, para mostrar que era ele

⁵⁵⁴ MONARI, 1992, p. 42.

⁵⁵⁵ TAYLOR, 1984, p. 90.

⁵⁵⁶ BROWNLEE, 1986, p. 131.

quem o conduzia na visão tão aterradora. Isso também ficou evidenciado no quadrado semiótico “pureza e não morte” e a “impureza e não vida”.

Quanto à questão do julgamento, aquilo que foi proferido em 8.18 contra o povo, efetivou-se na visão que está no capítulo nove. Num primeiro momento, aconteceu a matança daqueles que faziam o que era abominável ao Senhor e enchiam a terra de violência (v.18). Os executores foram convocados pelo Senhor, e eles vieram do lugar onde havia a imagem dos ciúmes (9.2) ou de onde as mulheres choravam. Seis destes executores tinham em suas mãos armas descritas como destruidoras. O texto de 9.3-7 é importante, pois traz relatos dos movimentos do Senhor. O versículo três relata o movimento da partida do Senhor do templo. A partir do versículo 4 até o 7, encontramos instruções ao anjo e para os outros seis homens que estavam juntos, mostrando que o que evitaria a matança de algumas pessoas seria a preocupação que demonstravam com o sofrimento e com as abominações (9.4) e a apostasia da cidade. Na realidade, não haveria nada que isentasse alguém, a não ser ter o sinal.⁵⁵⁷ Os que não o tivessem o sinal seriam mortos, independentemente se fossem velhos, moços ou crianças. Tudo começou pelo santuário, e ninguém além dos que tinham a marca foi poupado. O interessante é que, neste castigo, o caminho feito era o inverso, ou seja, do centro do santuário (9.6) para a cidade. Para alguns autores, estes seis homens são apresentados como aqueles que se submeteram a serem instrumentos nas mãos de Deus, pois cumpriam a sua vontade.⁵⁵⁸

Os versículos 8 a 11 do capítulo 9 revelam a aflição do profeta diante de Deus devido à matança, e ainda mostram que o apelo (9.8) de nada valeu, pois Israel havia ido muito longe. Eles ainda declaram que Ezequiel não sentia prazer em transmitir a mensagem de julgamento, pois tinha sentimentos de piedade para com seu povo.⁵⁵⁹ Neste sentido, a intercessão do profeta vem para denotar algo importante, pois ao mesmo tempo em que ele aceita participar dos sentimentos de Deus, também está envolvido com os sentimentos do povo. Por isso, Ezequiel é visto como mensageiro de Deus e defensor do povo.⁵⁶⁰ É interessante observar que, no final do capítulo nove (9.9), o povo pecava acreditando que o Senhor havia

⁵⁵⁷ TAYLOR, 1984, p. 93-95.

⁵⁵⁸ MONARI, 1992, p. 43-44.

⁵⁵⁹ TAYLOR, 1984, p. 94-95.

⁵⁶⁰ MONARI, 1992, p. 44.

abandonado a terra; entretanto, o Senhor estava presente vendo tudo aquilo que ocorria, e por isso houve o julgamento e a condenação.

O tempo de juízo chegou e o texto deixou evidências de que isso aconteceria devido à maldade da nação. O extermínio deveria acontecer porque algumas práticas e abominações não deveriam ser ensinadas e praticadas pelo povo de Israel. Este castigo torna-se até paradoxal quando vemos que o povo de Israel, que na realidade deveria exterminar os inimigos gentios a fim de não ser contaminado por suas idolatrias, agora estava tão contaminado que também deveria ser eliminado. Neste sentido, ali também estava a esperança, pois a matança era para a salvação dos santos, conforme Rad, no sentido de o povo não ser contaminado com as abominações que aconteciam, bem como para que em Jerusalém houvesse santos. Desde o início do capítulo 9, há a evidência de que o castigo aconteceu devido aos pecados que o povo estava cometendo, pois aqueles habitantes que se apegaram ao Senhor foram salvos.⁵⁶¹ Por isso, este episódio prenuncia uma individualização, visto que alguns são excluídos do juízo que está ameaçando todo o povo. Desta forma, podemos dizer que a punição vista por Ezequiel era, na realidade, uma purificação feita por Deus.

Não é possível afirmar que foi devido à matança que aconteceu no santuário que o mesmo ficou contaminado, pois isto já havia acontecido com as abominações de idolatria. Também devemos lembrar que, quando aconteceu a matança, o Senhor já não estava mais neste local, porque seu próprio povo já o havia abandonado. Esta também foi uma das razões pela qual Deus não foi misericordioso com eles.

As metáforas utilizadas neste primeiro bloco também revelaram o julgamento e condenação do povo. Um exemplo, já citado, é o que foi dito ao povo que permanecia em Jerusalém: *“Esta cidade é a panela, e nós somos a carne”*, ou seja: *“Jerusalém é a panela na qual os habitantes são levados ao fogo até serem consumidos”*. Entretanto, devemos notar que aqueles que foram mortos na cidade eram um sinal do começo de tudo o que aconteceria, pois os habitantes seriam na realidade expulsos de Jerusalém devido aos seus pecados. Todavia, havia um contraste entre a destruição dos líderes e o remanescente de Israel, visto que Deus assegurou ao profeta que a nação retornaria a Israel. Se a destruição era algo que aconteceria literalmente, podemos imaginar que a promessa do remanescente

⁵⁶¹ RAD, 1986, v. 2, p. 224.

também. Por isso, a mensagem de retorno também era algo que aconteceria, assim como a destruição por causa dos pecados do povo. Esta é a razão de o profeta falar para o povo no capítulo 11 que seus pecados são a causa deles estarem na Babilônia. A intenção era fazê-los esquecer da ideia proclamada por alguns falsos profetas, que diziam que logo o povo estaria de volta a Jerusalém. O profeta estava, na realidade, preparando o povo para a destruição da cidade e do templo, que viria logo, como manifestação do juízo de Deus.

Em suas profecias, até o capítulo 11, Ezequiel descreveu a retirada gradativa do Senhor do templo como sinal de juízo e condenação ao pecado (8.3-4; 9.3; 10.4,18-19; 11.22-24). Foi por meio daquilo que o profeta viu e expôs, e também de metáforas, que foi revelada, entre outras coisas, a situação irreversível do juízo, que não pouparia nada, e anunciado ao país e à cidade de Jerusalém o seu fim. Estes capítulos podem ser considerados o ponto culminante da primeira parte do livro, visto que nestes acontece o fim de Jerusalém e do templo.

Com relação às metáforas utilizadas nestes capítulos, vemos que o Senhor se apresentou chegando numa tempestade com fogo e sentado num trono de julgamento, o que deixa claro que haveria uma sentença. Por meio disto, mostrou-se ao povo o poder do Senhor e o Seu julgamento. Também o trono descrito neste capítulo (10.1) veio de algum lugar desconhecido, ou até mesmo do santuário interior, onde o Senhor foi entronizado.⁵⁶² Para alguns autores, este trono era carregado pelos querubins vivos vindos dos céus, de forma diferente a Tamuz, que ascendia do mundo dos mortos.⁵⁶³ O lugar de onde veio este trono não é tão significativo, mas o que este poderia significar ou descrever. Neste sentido, em 10.1 o trono está vazio; isso indica um desagrado da parte do Senhor, bem como podemos compreender que em algum momento o Senhor voltaria a ocupá-lo.⁵⁶⁴

Já a cena na qual os querubins pairaram no portão oriental pode ser interpretada como a proteção dada ao profeta até que ele cumprisse sua missão. Também pode ter significado semelhante o fato da glória do Senhor estar pairando em cima da área do templo até o profeta estar seguro. Em visão, a cidade estava começando a queimar, mas a carruagem celestial não o abandonou até que

⁵⁶² COOKE, 1960, p. 115-119.

⁵⁶³ BROWNLEE, 1986, p. 149-150.

⁵⁶⁴ TAYLOR, 1984, p. 97.

Ezequiel estivesse fora dela, em segurança.⁵⁶⁵ Porém, os querubins que ainda tinham uma tarefa a cumprir ficaram. Eles mostraram ao mensageiro da destruição divina a maneira para destruir a cidade. O duplo fenômeno da coluna de nuvem e da coluna de fogo são símbolos da presença divina.⁵⁶⁶

A própria retirada do Senhor daquele espaço era uma forma metafórica para mostrar que Jerusalém e o templo receberiam o julgamento divino. Assim, este seria algo irreversível.⁵⁶⁷ Por isso, a saída do Senhor marcou o início do fim da cidade, que ficaria totalmente sem proteção. É importante lembrarmos que este julgamento teve uma segunda fase, ou seja, depois do extermínio do povo, também a cidade e o templo foram entregues ao fogo. E foi o homem vestido de linho que iniciou o incêndio, provavelmente com brasas tiradas do altar do incenso, que ficava no interior do santuário. É possível que os querubins tenham tirado as brasas e colocado-as nas mãos do homem vestido de linho, mas antes do fogo começar Deus deixou o templo. A última coisa ouvida no templo foi uma ordem para incendiar a cidade; a última coisa vista foi uma nuvem dentro e um resplendor fora. Assim, em silêncio e sem imagem definida, o Senhor abandonou a sua morada,⁵⁶⁸ ou seja, seu espaço. Vale salientar que Deus estava se recusando a compartilhar tal espaço com os deuses que estavam sendo adorados ali. Ele não queria compartilhar seu templo e seu povo.

Tais símbolos, para alguns autores, são obscuros.⁵⁶⁹ Entretanto, alguns deles dão claramente a ideia de julgamento. Entre eles, podemos destacar as brasas e o fogo, que estão muito próximos. As brasas acesas significam a destruição da cidade pelo fogo⁵⁷⁰ e o fogo era sinal de castigo, tanto para a cidade como para os homens.⁵⁷¹ Este seria o fogo sagrado que, na realidade, tinha a função de consumir a cidade, que só poderia ser purificada pelo fogo.⁵⁷² Turro também concorda que esta imagem do fogo pode sugerir que esta ação teria um efeito purificador.⁵⁷³ Zimmerli enfatiza que, a partir do capítulo 10, a intenção era mostrar e relatar a

⁵⁶⁵ BROWNLEE, 1986, p. 151.

⁵⁶⁶ WEVERS, 1982, p. 73.

⁵⁶⁷ SCHMIDT, 1994, p. 242.

⁵⁶⁸ SCHÖKEL; DIAZ, 1991, p. 731.

⁵⁶⁹ TURRO, James C. *El libro de Ezequiel*. Santander: Sal-Terrae, 1969. p. 37.

⁵⁷⁰ CHAMPLIN, 2001, v. 5. p. 3222.

⁵⁷¹ SCHÖKEL; DIAZ, 1991, p. 731.

⁵⁷² SCHÖKEL; DIAZ, 1991, p. 731.

⁵⁷³ TURRO, 1969, p. 37.

presença condenadora e a saída do Senhor numa forma nada menos gloriosa do que quando é relatado o seu aparecimento. Por isso, se quer exaltar a Glória de Deus mesmo dentro de seu agir condenador.⁵⁷⁴ A verdade é que a presença de Deus poderia ser sentida como fogo que destruía os pecados. Finalmente, devemos recordar que a porta por onde aconteceu a saída deste espaço era a oriental e esta era a entrada que desembocava no vale de Cedrom, no monte das Oliveiras, e por esta mesma porta a presença de Deus voltaria.

Todas estas metáforas também conduziram à compreensão de que a presença divina naquele espaço e naquele momento específico da história era sinal de destruição e não de proteção, o que na realidade outros textos mostram. Assim, neste bloco, a proximidade da presença divina significava ira ao invés de aprovação. Neste sentido, o texto mostrou que o Senhor estava pondo fim a todas as abominações que estavam acontecendo na vida de Israel, inclusive a resistência à sua obediência. Neste pensamento, Stein diz que Deus estava se apresentando ao profeta como o majestoso, onipotente, o infinitamente perfeito Deus, que não está preso a um templo ou país específico; aquele a quem todo o universo e também os deuses babilônicos estão subordinados.⁵⁷⁵ Por isso, o profeta foi envolvido em um processo dinâmico, experimentando aquilo que se pode denominar como concreto e abstrato no campo cognoscível. Deus se manifestou, em Ezequiel, sob os atributos da santidade, majestade, fidelidade e justiça, essencialmente.⁵⁷⁶

Um dos quadrados semióticos mostrou a relação da “comunhão e não-separação” e “separação e não-comunhão”. Esta relação é feita a partir de atitudes dos personagens ligadas ao cumprimento de regulamentos tanto no que dizia respeito à adoração como às ações para com o próximo. Quanto à adoração, o que o Senhor esperava do povo era a adoração exclusiva no espaço do templo, em relação às ações para com o próximo, Ele esperava integridade para com todos. Entretanto, logo no texto de 8.5, vemos que havia uma imagem, descrita como “imagem dos ciúmes” que estava na mais honrosa das três portas – provavelmente porque deveria ser a porta que o rei utilizava para entrar no templo e adorar. O culto aos animais, relatado em 8.7-13, aparentemente parece ser algo feito em segredo.

⁵⁷⁴ ZIMMERLI, Walther. *Ezechiel: Teilband, Ezechiel 1-24*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969. p. 240-241.

⁵⁷⁵ STEIN, 1939, p. 274.

⁵⁷⁶ STEIN, 1939, p. 265-290.

Entretanto, ao profeta foi mostrado como chegar àquele local e, assim, surpreender os anciãos. Este incidente poderia estar refletindo a influência generalizada das seitas estrangeiras sobre o culto israelita. Tudo indica que esta visão estava mostrando a Ezequiel aquilo que na realidade cada um fazia em particular, “*cada um nas suas câmaras pintadas de imagens (v.12)*”⁵⁷⁷ e que foi um dos motivos da separação entre o Senhor e o povo.

Porém, conforme o texto de 8.13-14, foi mostrado muito mais do que apenas as coisas feitas escondidas. Foi mostrada também a adoração à natureza, que provavelmente acontecia fora do templo “*à entrada da porta*” (v.14), que dava para o átrio exterior do templo. Ali Ezequiel viu as mulheres chorando por Tamuz, um deus da vegetação que, conforme a mitologia, após sua morte tornou-se um deus no mundo dos mortos. O culto relacionado a ele incorporava ritos de fertilidade. Também há a adoração ao sol, relatada em 8.16-18, acontecendo na entrada do templo, local onde o povo deveria estar clamando pelo Senhor. Mesmo não sendo muitos, os sacerdotes que ali estavam eram homens de posição, e estavam utilizando o templo para praticar algo que ia contra o propósito do local.⁵⁷⁸

Quanto às ações para com o próximo, no capítulo 11 vemos que antes do Senhor afastar-se do templo de Jerusalém, Ezequiel está com dois recados para transmitir: um deles ligado às perspectivas das pessoas em Jerusalém (11.1-13) e o outro àqueles que já estavam no exílio (11.14-21). O primeiro recado seria dirigido à liderança ou ao grupo de políticos que estavam sendo acusados de defenderem políticas que prejudicavam Jerusalém. Para estes, o profeta predisse a morte pela espada. A segunda mensagem é o relato de um futuro esperançoso aos exilados desprezados.⁵⁷⁹ Esta visão mostrava acontecimentos ainda distantes, mas o profeta pôde visualizá-los. Em partes, foi uma visão triste, pois o profeta viu aqueles que os dominadores mataram estendidos pelas ruas, sem que houvesse alguém para enterrá-los. Toda esta tragédia aconteceu por causa da rebeldia dos habitantes de Jerusalém, que desobedeceram ao Deus da nação.⁵⁸⁰ Mas, precisamos lembrar que o castigo pode ser visto de uma perspectiva negativa, quando é enfatizado como sendo uma punição, ou pode ser visto como positivo, que foi este caso, devido a ter

⁵⁷⁷ TAYLOR, 1984, p. 89-91.

⁵⁷⁸ TAYLOR, 1984, p. 92-93.

⁵⁷⁹ TAYLOR, 1984, p. 99.

⁵⁸⁰ MESQUITA, 1980, p. 50.

sido algo purificativo.⁵⁸¹ É algo positivo porque enquanto não aconteceu esta purificação, os espaços sagrados eram vistos como tão profanados que lavé recusava-se a permanecer ali.⁵⁸²

O texto de 11.1-4 mostrou que Ezequiel foi transportado para a porta, fora da área do templo e, neste espaço, ele viu um grupo de vinte e cinco homens, que não têm ligação nenhuma com os vinte e cinco sacerdotes mas são liderados por príncipes do povo, os quais são acusados de maquinar o mal e de dar conselhos perversos. Em 11.5-12, vemos a parte digna da nação, os homens de valor, aqueles que haviam sido mortos pela guerra ou por políticas perversas. Desta forma, o profeta queria dizer que o único bom jerusalemita é um jerusalemita morto, isso porque grande parte dos vivos eram jerusalemitas perversos, visto que os bons haviam sido mortos. Assim, quanto aos que promoviam a guerra, estes iriam morrer nos confins de Israel.⁵⁸³

Ainda em 11.19-21 temos algumas metáforas que mostram o que Deus faria. A metáfora “trocar o coração de pedra por outro de carne” indica uma nova situação, ou seja, os exilados, que eram consideradas pessoas abandonadas por Deus, seriam o verdadeiro Israel. Agora, com um novo coração e uma nova mente, eles jogariam fora todos os seus ídolos.⁵⁸⁴ Os versículos 14 a 25 do capítulo 11 indicam que Deus planejava restaurar um remanescente do seu povo. Nos últimos versículos deste capítulo, Deus se afastou para o monte ao oriente da cidade. Ali Ele parou, como se estivesse relutando em ir mais longe. A descrição traz a impressão de que o profeta queria dizer que, embora o Senhor tenha deixado o templo e a cidade, ainda estava atento para o arrependimento do povo. Depois destas cenas, o Espírito traz Ezequiel de volta à sua realidade.⁵⁸⁵ Estes versículos mostraram que a situação atual poderia ser suavizada pelo poder de Deus, pois este poder era algo que não estava limitado à terra ou ao templo.⁵⁸⁶ Assim, conseguimos ter a noção de que, em termos de extensão, o espaço que pertence ao Senhor não pode ser mensurável.

Não dá para se ter uma real noção do que o profeta sentiu quando viu aquele

⁵⁸¹ HOUSE, 2005, p. 432.

⁵⁸² BARTH, Christoph. *God with us: a theological introduction to the Old Testament*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1991. p. 339.

⁵⁸³ TAYLOR, 1984, p. 101.

⁵⁸⁴ TAYLOR, 1984, p. 101.

⁵⁸⁵ TAYLOR, 1984, p. 102-104.

⁵⁸⁶ MESQUITA, 1980, p. 51.

espaço tão especial naquela situação. Neste sentido, Mesquita lembra que o profeta ficou muito sentido com a visão do que aconteceria com sua amada cidade, porque era um homem piedoso: Esta pode ter sido a razão pela qual Deus lhe antecipou a visão. Também fez isso para que, quando tal coisa acontecesse, ele pudesse relatar o que tinha visto aos seus conterrâneos. Alguns creem ser possível que o profeta não tenha relatado o que viu aos seus, pois isso somente agravaria a sua situação diante deles, visto que ainda esperavam voltar para a cidade.⁵⁸⁷ Mas devemos considerar que a dura tarefa de Ezequiel era justamente a de transmitir a mensagem para o povo, ainda que Deus não tivesse mais nada a ver com a cidade ou com aquele espaço, devido aos cultos e aos sacrifícios estarem corrompidos e também pelo fato d'Ele ter sido trocado pelos ídolos de todos os tipos. Foi por essas razões que aconteceu o abandono da cidade. Assim, de maneira especial, os capítulos 8 a 10 trazem este conhecimento ao povo.

Portanto, as descrições dos capítulos 8 a 11 do livro mostraram os julgamentos contra o espaço da cidade de Jerusalém e contra o povo de Judá, que tenham ligação com a permanência ou não de Deus junto ao povo também no espaço do templo. Foi o próprio Senhor que desceu dos céus para lançar julgamento sobre o espaço da cidade de Jerusalém. Assim, a decisão irreversível de retirada, tomada por parte do Senhor, mostrou-se como indício de que Ele é um ser com vontade própria, bem como um ser que domina. Além disso, alguns seres que são apresentados neste bloco, a exemplo do homem vestido de linho ou do profeta, foram descritos como estando a serviço de um ser ou comando superior. Este se fazia conhecer e sentir não como aprovação, mas como destruição, com o intuito de ser ouvido e obedecido pelo povo. No texto, as falas e ações deste ser superior foram usadas como um recurso persuasivo para que os destinatários entendessem o recado. Como isso não aconteceu, Ele mostrou seu poder sobrenatural através do julgamento e a sua retirada.

Este ser sobrenatural se mostrou como alguém que esperava que a confiança estivesse nele e não em símbolos ou paredes, pois esta era a ideia do povo, ou seja, que enquanto as paredes do templo estivessem em pé, independente do que eles fizessem, o Senhor estaria ali, mesmo que eles estivessem envolvidos com idolatria. Entretanto, o Senhor esperava confiança ilimitada do povo e não poderia aceitar

⁵⁸⁷ MESQUITA, 1980, p. 48.

dividir seu poder com ninguém, mesmo que para o povo entender isso fosse necessária a destruição do espaço de sua morada; da cidade e dos próprios habitantes. Este bloco mostrou uma condenação absoluta e completa, não somente pela destruição do espaço da cidade e do templo, mas a maior condenação foi realmente o abandono do Senhor do espaço do templo, em outras palavras, do povo, o que na realidade era o mais triste de todos os acontecimentos.

3 ANÁLISE DOS CAPÍTULOS 43 A 48 DE EZEQUIEL⁵⁸⁸

3.1 Análise do plano de expressão

Aqui, assim como foi feito em relação aos capítulos 8 a 11, a ênfase estará voltada a algumas marcas linguísticas encontradas nos capítulos 43 a 48 do livro de Ezequiel. Verificaremos as indicações dos limites do texto a partir de mudanças ligadas tanto a pessoas, como ao tempo, espaço e vocabulário.

Estes capítulos mostraram-se ligados a partir dos espaços neles descritos, bem como dos acontecimentos neles narrados. Nestes capítulos temos a ligação com os capítulos de 8 a 11, tendo em vista que, naqueles, a Glória do Senhor retirou-se do templo e, nestes, aconteceu o seu retorno ao espaço que será descrito.

3.1.1 Delimitação ou segmentação⁵⁸⁹

Neste bloco, o profeta está descrevendo a visão⁵⁹⁰ que teve do retorno da Glória do Senhor ao templo e de tudo o que a partir deste momento deveria acontecer ali em termos de adoração. Ele também descreveu a visão da terra nos arredores do templo. Agora o profeta passou a descrever não mais práticas repugnantes de tal espaço, mas mostrou que, através deste espaço, o Senhor se faria presente junto “aos israelitas” (43.7).

É importante destacar que, apesar do capítulo 47 dar início a um assunto que parece num primeiro momento desconexo, ele está totalmente ligado aos outros capítulos; isso pode ser verificado no próprio texto. Até o capítulo 46 é possível verificar a descrição do território do templo e de seus arredores, bem como das violências. No capítulo 47, o profeta começa a fazer a descrição de coisas que não estavam mais voltadas ao cumprimento de leis ligadas a dias festivos e cerimônias que aconteceriam no espaço do templo. Há há mudança de ênfase e a descrição do

⁵⁸⁸ Devido às explicações do método terem ocorrido na análise dos capítulos 8 a 11, neste capítulo não acontecerão com tanta ênfase as indicações de referenciais, mas o método será diretamente aplicado ao texto. As referências ficarão reduzidas ao estritamente necessário.

⁵⁸⁹ Aqui estaremos novamente seguindo o procedimento de verificação de ordens das partes em que se divide o texto e procurando ver as formas de encadeamento destas partes (ZABATIERO, 2007, p. 37).

⁵⁹⁰ Sobre visões, Sicre lembra os diversos enfoques que são possíveis, entre os quais o cenário, que pode ser desde uma “corte celeste”, como em Isaías, até um “lugar real ou figurado” (a nova Jerusalém), de Ez 40-48 (SICRE, 1996, p. 96).

“rio purificador”.⁵⁹¹ O profeta enfatizou uma nova terra a partir do espaço do templo, na qual havia um rio sagrado que abençoava os espaços por onde este rio corria. A ligação dos capítulos também pode ser percebida através de personagens descritos como estrangeiros, que antes (cap. 44) eram proibidos de entrar no santuário e agora são citados novamente, fazendo parte da divisão da herança da terra.

Além disso, muitos personagens que apareceram nos capítulos 43 a 46 apareceram novamente no capítulo 47, bem como no 48. Segue a relação de alguns destes personagens: israelitas (43.7; 44.9,15; 48.11); reis (43.7,9); sacerdotes levitas da família de Zadoque ou zadoquitas (43.19; 44.15; 48.11); sacerdotes (43.24,27; 44.21,24,25,27,28,30,31; 45.4,19,20; 46.2,19,20; 48.9,11,13); rebelde nação de Israel (44.6); nação de Israel ou Israel (43.7,10; 44.6,10,12,29,31; 45.4,6,7,8,17); meu povo ou povo da terra (45.8,16,22; 46.9,18) levitas e sacerdotes levitas (43.19; 44.10,15; 45.5; 48.11,12,13,22); povo (44.11,19,23; 45.7,16,22; 46.3,9,18,20); ascendência israelita (44.22; 47.14,22; 48.11); viúva (44.22); divorciada (44.22); mulher virgem (44.22); viúva de sacerdote (44.22); pai (44.25); mãe (44.25); filho (44.25); filha (44.25); marido (44.25); príncipes de Israel ou príncipe (44.3; 45.7,8,9,16,17,22; 46.2,4,8,10,12,16,17,18; 48.21,22); escravos (46.17); filhos (46.17,18); herdeiros (46.18); ministros (46.24); tribos de Israel ou tribos (47.13,21,22,23; 48.1,19,21,23,29,30) e estrangeiros (44.7,9; 47.22).

Além destes personagens, os seguintes assuntos podem ser destacados nestes capítulos: o altar (43.13-17); a lei (43.12, 44.5); as ofertas pelo pecado (43.19-25); a purificação e consagração do altar (43.26); o serviço dos levitas no santuário (44.10-14); o regulamento para os zadoquitas (44.15-31); a divisão de terras nos arredores do templo (45.1-8; 48); os regulamentos sobre pesos e medidas (45.9-12); as ofertas ao templo (45.13.17); as ofertas para as diversas estações do ano (45.18 - 46.24); o príncipe e suas propriedades (46.16-18); o cozimento no templo (46.19-24) e o homem (43.1; 44.1,4; 46.19; 47.1,3).

Há também neste trecho selecionado a apresentação dos personagens com suas ações renovadas de forma gradativa. Inicia-se pelo povo conhecendo as leis do templo e do altar (43) e segue-se com estes personagens, juntamente com o príncipe e os sacerdotes, celebrando nos dias festivos. Ou seja, após o texto

⁵⁹¹ Mesquita aceita que esta visão do rio que Ezequiel teve era “um emblema da riqueza da graça e favor de Jeová para com o seu povo” (MESQUITA, 1980, p. 148).

apresentar o povo rebelde recebendo o recado através do profeta (43.10), seguido de orientações aos sacerdotes de como ministrar, o texto termina com orientações de cumprimentos de tais leis e estatutos recebidos, tanto no capítulo 43 como no 44.

Além disso, vale salientar a expressão que aparece nestes capítulos e que já foi citada na primeira parte, ou seja, “Assim diz o Soberano Senhor” ou “Palavra do Soberano Senhor”. Tal expressão apareceu nos versículos 43.18,19; 44.5,9,12,15,27; 45.9,15,18; 46.1,16; 47.13 e 48.29 e tinha a intenção de dar ênfase, mostrando, além de práticas reprováveis, mudanças necessárias, conforme a vontade do Senhor. Esta foi uma marca final em que a performance do sujeito destinador aconteceu.

O versículo 43.18 marcou o final da transmissão da visão da planta do templo que o profeta teve e, a partir de 43.19, foram revelados os regulamentos a serem seguidos pelos sacerdotes que viessem a ministrar.⁵⁹²

Já no capítulo 44, o sujeito destinador estava mostrando através destas expressões, acima citadas como os líderes religiosos conduziram o povo por caminhos errados. Entretanto, através de outra expressão conclusiva, encontrada em 44.14, podemos perceber a ação de bondade do sujeito destinador. Ou seja, a expressão “contudo” revelou que os líderes, que agiram de forma errada, não foram de todo esquecidos, mas receberam nova oportunidade. O interessante é que esta mesma expressão foi utilizada para introduzir as boas ações dos líderes fiéis no final do versículo 16, do capítulo 44, bem como na conclusão das novas orientações que receberam (44.27).

Essa expressão também serviu de divisora de assuntos naquilo que se referiu não somente a funções, mas também à orientação em áreas distintas daquele espaço. Um exemplo claro pode ser visto entre os capítulos 44 e 45. Quando os sacerdotes levitas⁵⁹³ descendentes de Zadoque terminaram de receber toda orientação com relação a sua forma de agir, a expressão “Palavra do Soberano” foi

⁵⁹² Tais sacrifícios não tinham o objetivo de alcançar salvação, mas de perpetuar a lembrança e “celebrar uma redenção já realizada sustentada na presença da glória revelada de Deus” (UNGER, Merrill Frederick. *Manual bíblico Unger*. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira; Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 2006. p. 300).

⁵⁹³ Nestes textos, há muita ligação com o templo e suas instalações. Para Schmidt, o fato de o profeta ser sacerdote, ou filho de um sacerdote, torna a questão do templo mais compreensível, inclusive o próprio linguajar do profeta, que muitas vezes está ligado com a Lei da Santidade (SCHMIDT, 1994, p. 238).

utilizada concluindo o bloco. Depois disto, ela apareceu novamente como conclusão como e início do assunto seguinte, que orientou aos sacerdotes a forma correta de agir no que dizia respeito à divisão das terras, tanto no que se referia à área sagrada, na qual estaria o Lugar Santíssimo, como naquela que dizia respeito à nação de Israel e ao príncipe, no texto de 45.9.

As expressões “Palavra do Soberano, o Senhor” e “Assim diz o Soberano, o Senhor” apareceram duas vezes em 45.9; isso chamou a atenção, tendo em vista uma dupla função, ou seja, primeiro como conclusão do assunto “divisão de terras” e depois, como no caso anterior, introduzindo o assunto ligado ao regulamento de pesos e medida, que os príncipes deveriam seguir. Novamente em 45.15, a expressão “Palavra do Soberano, o Senhor” apareceu como um divisor de águas. Primeiro, ela concluiu o assunto ligado à obrigação dos príncipes e, depois, introduziu o assunto: que mostrava as ofertas do povo ao príncipe e do príncipe ao templo. A expressão voltou a aparecer em 45.18, apresentando um novo assunto; as ofertas para diversas estações do ano.

O capítulo 46 inicia com “Assim diz o Soberano, o Senhor” para orientar especificamente quanto às ofertas de sábado e da lua nova. Vale lembrar que o príncipe estava completamente envolvido nestas ofertas. Ainda no capítulo 46, a expressão “Assim diz o Soberano, o Senhor” apareceu no versículo 16, concluindo o assunto anterior e introduzindo o assunto que fala das propriedades do príncipe. O capítulo não terminou com as expressões acima citadas, mas usou outra expressão conclusiva: “Ele me disse”.

No capítulo 47, no versículo 13, novamente a expressão “Assim diz o Soberano, o Senhor” voltou a aparecer. Após uma descrição sobre a nova terra e o rio sagrado, a expressão veio introduzindo as várias fronteiras da terra, seus limites orientais, ocidentais e do sul. E, de forma poética, concluiu o capítulo, novamente com a expressão “Palavra do Soberano, o Senhor”.

No capítulo 48, a expressão “Palavra do Soberano, o Senhor” voltou a ser utilizada no versículo 29. Após a apresentação da nova terra no capítulo 47, no 48 ela veio especificar a divisão desta terra, mostrando a porção sagrada do sacerdote, da cidade, do príncipe e das tribos do sul. De forma majestosa, o capítulo foi concluído com a expressão “O Senhor está aqui”. Essa expressão nos remete aos capítulos 8 a 11, nos quais a ênfase era que o Senhor não estaria ali.

Além desta marca, ainda é importante destacar o personagem descrito no texto como “o homem”. Este, durante toda exposição do texto, estava conduzindo o profeta para que visse todas as coisas, desde a Glória do Deus de Israel até o ambiente dentro do templo. Este também conduziu o profeta para ver o lado externo do santuário, à sua frente, e tudo o que estava próximo dele. É interessante observar que nos primeiros capítulos (8 a 11), houve a descrição de “um homem” que tinha a mesma função deste “o homem” do segundo bloco, ou seja, conduzir o profeta a determinados lugares. Parece que, nestes capítulos, o profeta referia-se a este “um homem” como sendo “o homem”, ou seja, alguém que já havia visto antes. Por isso, dizemos que da mesma forma como nos primeiros textos (8 a 11), este “um homem” apareceu agora identificado como “o homem”, pois tinha a mesma função. Os termos que identificam a função deste homem eram “levou-me” ou “trouxe-me”, e descrevia sua ação.

A verificação do espaço que o profeta fez nestes capítulos e diz respeito ao interior do templo (43.6) também nos lembra do exame que ele foi levado a fazer nos capítulos 8 a 11. Lá ele conheceu muito bem este espaço, por regiões e determinadas especificações. Aqui acontece o mesmo e assim ele pode ver claramente a diferença de como estava este espaço anteriormente e como está agora.

Desta forma, já na delimitação do texto foi possível verificar a ligação dos capítulos anteriores (8 a 11) com estes (43 a 48). O espaço é o mesmo, com a diferença que no texto dos capítulos 8 a 11 o Senhor não estava presente e nos capítulos 43 a 48, Ele se faz presente, após seus estatutos serem obedecidos. Vale salientar que tal presença veio acompanhada de justiça nas várias áreas da vida do povo, dos líderes e dos sacerdotes. No que diz respeito a essa ligação entre os capítulos 8 a 11 e os agora citados, Taylor diz que é apropriado o livro terminar como começou, com uma visão, na qual Deus está voltando a habitar com o seu povo, agora já restaurado e estabelecido em sua terra. Para este autor, os capítulos finais têm ligação com a “profanação do Templo e o afastamento da Glória do Senhor para longe de Jerusalém (8.1-11.25), porque retratam o templo reedificado para o qual volta a Glória do Senhor”.⁵⁹⁴ Por isso, eles devem ser vistos como parte

⁵⁹⁴ TAYLOR, 1984, p. 224.

de uma composição, como um clímax.⁵⁹⁵

Através da delimitação, percebemos que o texto terminou de forma grandiosa, pois a presença do Senhor foi tão real que esta nova cidade veio a chamar-se “O Senhor está aqui”.

3.1.2 Estruturação⁵⁹⁶

Assim como nos capítulos anteriores, aqui verificaremos a estrutura a partir dos espaços nos capítulos do texto bíblico, conforme o papel dos sujeitos e outras possibilidades, conforme determinadas expressões do próprio texto.

3.1.2.1 A estrutura do texto dividida de acordo com os espaços, nos capítulos 43 a 48 de Ezequiel

Para melhor compreensão da ênfase que daremos nos capítulos 43 a 48, em alguns momentos faremos apontamentos também dos capítulos 40, 41 e 42. Mas nosso direcionamento estará voltado aos capítulos em destaque. Também faremos referência a algumas questões redacionais, visto a complexidade do texto, entretanto, lembramos que elas não são a ênfase da semiótica e estas são abordadas apenas como forma de elucidar o próprio texto.

3.1.2.1.1 *Capítulo quarenta e três*

Primeira parte (43.1-4): visão do retorno da Glória ao templo.

Segunda parte (43.5-12): visão da Glória no átrio interior e do trono do Senhor. Aqui o profeta foi lembrado daquilo que aconteceu no antigo templo e recebeu o recado daquilo que deveria dizer ao povo de Israel, com relação ao novo templo e suas leis.

Terceira parte (43.13-17): descrição do altar e suas medidas. O profeta recebeu a descrição detalhada do altar.

Quarta parte (43.18-27): descrição dos holocaustos e das ofertas a serem queimadas e oferecidas no altar, pelos sacerdotes da descendência de Zadoque. Aqui também houve a consagração ou purificação do altar (v.20), algo que deveria

⁵⁹⁵ TAYLOR, 1984, p. 224.

⁵⁹⁶ No que diz respeito à estruturação, Schmidt lembra que assim como, em alguns capítulos, a “desgraça lançada sobre o próprio povo” e sobre as nações estrangeiras é enfatizada, assim também a palavra de salvação é mantida com ênfase (SCHMIDT, 2004, p. 238).

acontecer antes das ofertas serem feitas ao Senhor.

O capítulo 43 apresenta-se como símbolo da perfeição, onde o templo é visto como algo separado do profano, possuindo muitos espaços separados. A entrada neste local estaria sendo controlada por várias escadas e portas que também tinham uma função simbólica.⁵⁹⁷

Este capítulo é compreendido por alguns autores como uma inserção, talvez a mais “recente” do livro. Porém, do ponto de vista literário, o mundo do texto constrói uma visão, na qual o profeta foi conduzido por um ser angelical para receber um recado que deveria anunciar ao povo, sendo que em alguns momentos era a própria יהוה כבוד (k^ebôd Yhwh) quem falava. Por isso, não é possível aceitar isso apenas como sendo uma proposta do profeta para se voltar às estruturas antigas. Ele teria sido muito criativo para usar deste meio de maneira tão enfática. Também é importante salientar que pode ter acontecido que uma interpretação tardia tenha aperfeiçoado o texto; entretanto, a estrutura fundamental do texto provém de Ezequiel.⁵⁹⁸ Mas destacamos que este capítulo funciona como uma ligação acessível com as visões descritas nos capítulos 1-3 e 8-11.⁵⁹⁹

Com relação ao texto do capítulo 43, Wevers também acredita em acréscimos devido às representações da tradição sacerdotal. Para ele, os versículos 7b-12 do capítulo 43 seriam uma série de acréscimos por estarem representando esta tradição sacerdotal concernente à corrupção de cadáveres. Ele ainda avalia que esta seria a mesma tradição que se encontra em 9.7, e o versículo 8a do capítulo 43 seria uma explanação de como a corrupção foi obtida. Assim, o verso 9 do capítulo 43 seria dependente do verso 7b e o verso 8b seria uma sentença de julgamento que não estaria em acordo com o contexto de restauração.⁶⁰⁰ A relação com o capítulo 9 é evidente, mas não necessariamente que isso seja devido à tradição, pois ao que parece foi lembrado ao profeta aquilo que tinha acontecido, para que não se repetisse novamente e, então, traz-se ao conhecimento os regulamentos para a consagração do templo. Para Wevers, os versículos 10-12 seriam secundários e a relação destes com o contexto não estaria clara. Ele vê os versículos 10-11 como uma nova ordem para o profeta esboçar todos os detalhes da

⁵⁹⁷ SCHÖKEL; DIAZ, 1991, p. 865-867.

⁵⁹⁸ SHREINER, 2004, p. 293.

⁵⁹⁹ GOTTWALD, 1988, p. 455.

⁶⁰⁰ WEVERS, 1982, p. 214-215.

arquitetura do templo e também as ordenanças. Por isso, tudo isso estaria sendo, provavelmente, um resumo editorial. É possível compreender estes versículos como um resumo, ou fechamento de toda a descrição, entretanto isso não pode significar novas ordenanças, mas apenas uma ênfase a elas, como fechamento do assunto em questão.

Compreendemos que 43.1-3 serve de relato para a transição da descrição do templo, que vem na sequência. Estes versículos também estariam preparando o relato para a entrada da **כְּבוֹד** (*k^ebôd*) do Senhor. Entretanto, não é possível afirmar, conforme Vogt, que a expressão “levar” encontrada em 43.1 mostre que o versículo é uma adição.⁶⁰¹ É possível, entretanto, aceitar a ideia de que o sujeito desse versículo seja o homem mencionado em 40.3-4 e em 42.15. Este mesmo homem conduziu o profeta para fora através da porta e depois, no versículo 16 a 19, este homem mediu os quatro lados do grande muro quadrado.

Há uma diferença de termos, mais especificamente entre 43.2 e 43.4-5. No primeiro versículo, a **כְּבוֹד יְהוָה** (*k^ebôd Yhwh*) é designada como a “glória do Deus de Israel”, enquanto nos versículos 4 e 5 ela é chamada de “glória do Senhor”. Esta diferença no nome já se encontra na visão em Ezequiel 8-11, quando da saída da **כְּבוֹד** (*k^ebôd*) do Senhor. Vogt aceita o pensamento de que as redações posteriores usam o nome “a glória do Deus de Israel” (8.3; 9.3; 10.19b; 11.22). O uso distinto dos dois termos também aparece na visão de Ezequiel 43, e, em consequência disso, o versículo 2 é secundário para Vogt. Além do mais, para Vogt, outros motivos confirmam o caráter secundário do versículo 2, como, por exemplo, o fato dele estar no meio de dois outros que também são secundários, ou seja, os versículos 1 e 3. Ainda, para o autor, no versículo 2 a declaração sobre aquilo que ele ouviu, o barulho da **כְּבוֹד** (*k^ebôd*) do Senhor, vem do versículo 1.24 e, desta forma, isso também confirma que este versículo seja secundário e depende da introdução em 3.12ss. Já o versículo 3, que fala da aparição da **כְּבוֹד** (*k^ebôd*) do Senhor, seria a explicação redacional que já está em 3.13; 8.4; 10.20-22. Ele ainda afirma que a declaração de que o Deus de Israel veio para destruir a cidade é vaga, porque na visão dos capítulos 8-11 Deus não veio, e sim já estava lá e abandonou a cidade

⁶⁰¹ VOGT, Ernst. *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*. Rome: Biblical Institute Press, 1981. p. 146-147.

para que o homem vestido de linho pudesse espalhar as brasas acesas sobre ela. Assim, o versículo 3 estaria pressupondo o versículo 2, e, por isso, seria igualmente secundário.⁶⁰² Vogt ainda compreende que quando o versículo 6b fala sobre o homem, aparentemente também é uma adição, porque interrompe o contexto. Para ele, esta parte pode ter sido inserida por alguém que sentiu falta da intervenção deste homem no v.5a ou talvez porque este homem ressurgue outra vez com papel mais importante em 43.1 e em outros momentos.⁶⁰³ Entendemos que é muito complicado desmanchar o texto, da maneira como faz Vogt, pois, usando versículos isolados, podemos chegar a muitas conclusões ou suposições, por isso o melhor é observar o texto no seu conjunto.

Em 43.4-5, o profeta “olha”. Nos versículos 6a e 7a, ele “ouve” alguém que falou. No versículo 6a não é outro senão o próprio Senhor, assim como mostra o conteúdo das palavras do versículo em 7a. Assim, a declaração encontrada em 7a seria o ponto culminante relatado sobre a volta do Senhor para o seu santuário. Aquilo que o profeta predisse em Ez 37.26-28 é exatamente o que ele contempla neste trecho, já realizado. As duas partes concordam que a presença eterna do Senhor, no meio do seu povo, seria um presente que o Senhor daria incondicionalmente. O relato sobre a entrada do Senhor no futuro templo culminou no discurso de Deus em 43.7a, mas esse discurso terá continuidade, não através do profeta e sim de outra pessoa – um outro redator, segundo Vogt.⁶⁰⁴

Vogt tem uma posição muito interessante quando afirma que as palavras de 7b a 9 são o texto base da visão. Entretanto, ele tem dificuldades em aceitar esse trecho como sendo parte do texto original, devido à mudança de estilo. Ou seja, pelo fato de que em 7a há uma declaração clara, onde o Senhor promete habitar incondicionalmente e para sempre junto ao seu povo, enquanto no 9 os verbos não são tão claros e, sobretudo, porque a promessa da habitação está condicionada, e a anterior não estava. Vale observar que o fato do Senhor habitar para sempre no meio do povo, conforme 7a, é devido à atitude encontrada em 7b, ou seja, a casa de Israel não mais se contaminaria.

Outras dificuldades ainda são levantadas no trecho de 7b a 9. Uma seria a de

⁶⁰² VOGT, 1981, p. 147.

⁶⁰³ VOGT, 1981, p. 148.

⁶⁰⁴ VOGT, 1981, p. 149-150.

o texto ter uma estrutura difícil e muitas repetições de palavras em detalhes. Palavras como “abominação” e “contaminação” são mencionadas, temos detalhes dos reis mortos e também da proximidade dos túmulos ao palácio real. Por isso, alguns autores, como Eichrodt,⁶⁰⁵ acreditam que se pode ter uma melhor compreensão ou que as dificuldades diminuirão se for eliminado o final de 7b (a partir de “[...] *nem eles nem os seus reis*”) até o 8a. Para Vogt, as palavras de 7b “*eles e seus reis*” têm o objetivo de introduzir o começo de 8a; por isso, 7b não teria uma grande ligação com 7a. Assim, se forem tirados 7b e 8a, na sua opinião, teríamos duas frases bem estruturadas em paralelos e quase com o mesmo comprimento. Porém, esse pensamento está equivocado visto que não há nada de estranho no relato de 7b e 8a, pois não são nada mais do que a explicação daquilo que estava contaminando o templo do Senhor. Os versículos 7b e 8a não estão tratando de deixar os pecados anteriores e do resultado, que seria a destruição, conforme Vogt, mas estão apenas explicando o motivo da destruição.

Enquanto Vogt questiona 7b e 9, afirmando que são ambíguos e trazem incerteza e confusão, pelo fato de no versículo 9 existir uma ordem para que os pecados fossem deixados, e o 7b expressar algo que viria a acontecer no futuro, Zimerle acredita que é possível usar os dois significados no versículo 9, pois ele descreve que estes estão ligados como um nó. Se os dois verbos tiverem o sentido de ordem ou advertência, isso significa que o povo estava pecando e era suscetível às circunstâncias. Mas, se esses dois verbos querem expressar o futuro, mostram o bom comportamento do povo e a razão da permanência do Senhor. Entretanto, seja como for, ordem ou futuro, para Vogt, estas duas declarações estão contrárias a 7^a, onde para ele a promessa é incondicional.⁶⁰⁶

Vemos que tudo isso que foi comentado referente aos versículos 7b e 9 é um equívoco, pois o restante do texto mostra claramente que a promessa estava totalmente condicionada à mudança de atitude do povo. Por isso, também estes versículos formam parte do texto básico, ainda que pareçam estar debaixo da influência do segundo plano do templo de Ezequiel 40-42. Além disso, o versículo 9 fala sobre “afastar” as prostituições do templo e esse verbo afastar deixa claro que as frases se orientam muito numa imagem concreta de templo. Como diz von Rad,

⁶⁰⁵ EICHRODT, Walter. *Teología del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1975. p. 39.

⁶⁰⁶ VOGT, 1981, p. 150-151.

os textos do livro de Ezequiel mostram que as transgressões do povo não se tratavam apenas de transgressões isoladas, mas era toda uma geração que demonstrava resistência a Deus desde o nascimento.⁶⁰⁷

Finalmente, neste capítulo, destacamos a expressão conclusiva: “Então eu os aceitarei”. Schmidt destaca em todos estes capítulos selecionados, mas especialmente no capítulo 43, a concepção de habitação de Deus junto ao seu povo. Para ele, esta foi a ideia desenvolvida na visão, “gradualmente ampliada”, de forma especial neste capítulo.⁶⁰⁸

3.1.2.1.2 Capítulo quarenta e quatro

Primeira parte (44.1-3): a porta do oriente, pela qual ninguém poderia entrar porque o Senhor por ela passará e esta será fechada.

Segunda parte (44.4-5): o profeta em frente ao templo.

Terceira parte (44.6-9): a exclusão dos estrangeiros do serviço do santuário.

Quarta parte (44.10-14): o serviço dos levitas que haviam se apartado do Senhor, no passado.

Quinta parte (44.15-31): o serviço dos sacerdotes zadoquitas e alguns dos regulamentos que eles deveriam guardar para ministrar tal tarefa.

Pensando neste capítulo, autores como Cooke questionam como assuntos similares repetem-se a exemplo dos textos de 43.1-12 e 44.1-8. Nestes, na opinião do autor, parece estar repetindo-se a questão do profeta ver a **כְּבוֹד** (*k^ebôd*) encher o templo e ouvir a voz proclamar os estatutos e leis. Outra questão seria o fato de em 43.7-8 a santidade do templo ter sido profanada devido aos túmulos reais, enquanto em 44.6-8 a culpa seria dos estrangeiros incircuncisos. A questão seria como responder tanto às similaridades como as diferenças.⁶⁰⁹ Na realidade, o que acontece entre os pensamentos dos autores que estudam este texto é que enquanto alguns acreditam que estas passagens são versões semelhantes do mesmo texto (a exemplo de Kr. Steuern, citado por Cooke), outros acreditam que 44.1-8 é uma descrição posterior do evento narrado em 43.1-12. Porém, o próprio Cooke, apesar

⁶⁰⁷ RAD, 1986, v. 2, p. 220.

⁶⁰⁸ SCHMIDT, 1994, p. 243.

⁶⁰⁹ COOKE, 1960, p. 462.

de afirmar que 43.1-12 revela sinais de expansão e alteração, especialmente nos versículos 10-12, de maneira ponderada, também afirma que dificilmente pode-se ir além do apreciar ou avaliar as explicações.

3.1.2.1.3 *Capítulo quarenta e cinco*⁶¹⁰

Primeira parte (45.1-8): descrição do território do templo e seus arredores. Aqui houve a descrição da parte dos sacerdotes, príncipes e levitas.

Segunda parte (45.9-12): os regulamentos sobre as obrigações quanto ao uso dos pesos e das medidas que os príncipes aplicariam ao povo.

Terceira parte (45.13-17): descrição das ofertas que deveriam ser entregues pelo povo ao príncipe e das que o príncipe faria ao templo.

Quarta parte (45.18-20): oferta de destinada à expiação do templo, feita com o sangue da oferta pelo pecado.

Quinta parte (45.21-25): a Festa da Páscoa, na qual o príncipe faria a oferta pelo pecado de si mesmo e de todo o povo, entre outras ofertas e holocaustos.

Merrill define este capítulo como “Porções de outros grupos”.⁶¹¹ Estes grupos seriam tanto sacerdotes como levitas, casa de Israel e do Príncipe. Ele também enfatiza a discussão sobre o príncipe e as festas.⁶¹² Na realidade esta é a linha que a grande maioria dos autores segue, ou seja, analisam o capítulo como porções ou repartições, como também é o caso de Taylor. Este autor enfatiza, a partir dos primeiros versículos deste capítulo, que as divisões tribais continuam no capítulo 47 e vão até o capítulo 48.⁶¹³

3.1.2.1.4 *Capítulo quarenta e seis*

Primeira parte (46.1-8): descrição das ofertas do príncipe nos sábados e na lua nova.

Segunda parte (46.9-15): os regulamentos para as ofertas nas solenidades e festas fixas.

⁶¹⁰ Champlin coloca este capítulo juntamente com uma divisão, que abrange de 44.1 até 46.26, e a classifica como “A adoração milenar” (CHAMPLIN, 2001, v. 2, p. 664).

⁶¹¹ MERRILL, 2006, p. 300.

⁶¹² MERRILL, 2006, p. 300.

⁶¹³ TAYLOR, 1984, p. 245.

Terceira parte (46.16-18): o príncipe e suas propriedades.

Quarta parte (46.19-24): a culinária no templo.

Este capítulo revela que o príncipe tinha obrigações ligadas à oferta, para dias especiais, sábados e luas novas, mas também tinha privilégios ligados à porta oriental. Por ela, ele poderia adentrar até o limiar interno (44.2), tendo uma visão do que acontecia no altar central, embora sem pisar no átrio que pertencia aos sacerdotes e levitas. Os sacrifícios ali oferecidos eram uma variação dos sacrifícios descritos no Pentateuco (Nm 28.9-15). É preciso lembrar que quando não fossem dias festivos o príncipe entrava e saía do local da mesma forma que o povo. Um dos destaques dado por Taylor neste capítulo é que não deveria haver linha divisória entre a vida espiritual e as atividades sociais, e o templo de Ezequiel mostra esta fusão saudável.⁶¹⁴

3.1.2.1.5 *Capítulo quarenta e sete*

Primeira parte (47.1-12): uma nova terra santa e o rio purificador.⁶¹⁵

Segunda parte (47.13-17): os limites ao norte da terra.

Terceira parte (47.18): os limites orientais.

Quarta parte (47.19): os limites do sul.

Quinta parte (47.20): os limites ocidentais.

Sexta parte (47.21-23): os estrangeiros e sua herança.

A grande ênfase deste capítulo fica para o rio que flui abaixo do limiar do templo, que simboliza as bênçãos da presença de Deus no seu santuário e em toda terra. Por isso, não é necessário ver este rio de forma literal, mas observar sua lição e que isto representa uma “idealização das bênçãos abundantes de Deus”.⁶¹⁶ Desta forma, vemos que o simbolismo está ligado à visão de Ezequiel.⁶¹⁷

⁶¹⁴ TAYLOR, 1984, p. 247-248.

⁶¹⁵ Para Unger, este rio era tão real como a visão do templo e provavelmente era um rio de verdade, como a cura que o mesmo traria (UNGER, 2006, p. 301). Bruce vê este rio como símbolo da vida no Espírito, a qual é oferecida pelo evangelho (BRUCE, F. F. (Ed.). *Comentário bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento*. Tradução de Valdemar Kroker. São Paulo: Vida, 2009. p. 1172).

⁶¹⁶ TAYLOR, 1984, p. 249-250.

⁶¹⁷ TAYLOR, 1984, p. 250.

3.1.2.1.6 Capítulo quarenta e oito

Primeira parte (48.1-7): a distribuição da porção de terra sagrada às sete tribos do norte.

Segunda parte (48.8-22): a distribuição da porção de terra sagrada aos sacerdotes; aos levitas e do príncipe.

Terceira parte (48.23-29): a distribuição da porção de terra sagrada às cinco tribos do sul.

Quarta parte (48.30-35): a nova cidade de Jerusalém.

Williams comenta que todos os capítulos de 40-48 são profecias que podem ter sido acrescentadas depois. Segundo o autor, existe um espaço de tempo de 13 anos entre 33.21 e 40.1, além de uma mudança de estilo.⁶¹⁸ Realmente esse espaço de tempo existe; entretanto, devemos lembrar que, por haver várias datas, não significa que coisas foram acrescentadas, mas, ao contrário, isso pode dar a entender que o autor do livro realmente queria deixar registrados os acontecimentos conforme se sucederam. Assim, esse pode ser tanto um argumento para falar de acréscimo como, da mesma forma, para afirmar a sua autenticidade. Lembramos que, numa perspectiva literária, a presença das datas provoca efeito de objetividade nas pessoas que ouvem ou leem o texto.

Na realidade, está muito evidente que a estrutura dos capítulos 40-42 apresenta a visão do novo templo, com seus servidores, cultos e solenidades, que também foi o tema dos capítulos 44-46. Os capítulos 47-48 enfatizam a divisão da terra. Algumas adições são baseadas no fato de, em alguns momentos, existir um personagem que conduz e ensina ao profeta questões sobre a disposição do templo, enquanto em outros momentos essa descrição se dá de maneira estática. Entretanto, todos estes acontecimentos, “estáticos” ou não, apenas revelam que, além do profeta, existia mais alguém juntamente com ele que lhe transmitia o recado, que possivelmente seria o ser angelical a serviço do próprio Senhor. Assim, não há nada neste fato que possa indicar as irregularidades descritas por alguns autores. Ainda é usado como argumento para se falar das adições o fato de algumas

⁶¹⁸ WILLIAMS, Dereck. *Dicionário bíblico Vida Nova*. Tradução de Lucy Yamakami, Norio Yamakami, Gordon Chown, Robinson Malcomes. São Paulo: Vida Nova, 2000. p.127.

partes serem em formas de “anúncios” e outras de “preceitos”.⁶¹⁹ Devemos lembrar que é algo totalmente possível o uso de anúncios e preceitos juntos.

Nestes capítulos, foram destacados intensamente detalhes da área do templo, além de “um ministério apropriado”, no 44, regulamentos sobre pesos e medidas, bem como contribuições no 45 e um “exame” no 46.⁶²⁰ O que está bem evidente nesta estrutura é o fato de que, tendo ou não as complicações citadas, há a estrutura de uma visão, pois há um mensageiro enviado do céu, que tem a função de medir os prédios e agir como um guia. Quando o exame está concluído (42), o templo e seus prédios ficam prontos, mas desocupados, esperando somente pela presença do Senhor para consagrá-los e colocar em ação todo o ministério de adoração. E, assim, os capítulos 43 e 44 vêm para proporcionar o resultado. Ou seja, o profeta vê o Senhor entrar pelo lado do portão leste e encher o santuário. Apesar do guia estar presente, quem fala é o Senhor, anunciando a santidade do templo e das normas para governar sua adoração. Ainda que a sequência apresente um “jeito” diferente, logo à frente, em 46.19-24, a característica dos capítulos 40-42 reaparece. O final, 47.1-12, novamente traz o cenário da visão e o profeta termina seus escritos.⁶²¹

Cooke faz boas observações sobre o bloco. Ele diz que os textos de 43.13-27; 44.25-27,31 e 45-48 tratar de uma variedade de assuntos como o templo de adoração; normas sobre o príncipe, a partilha da terra; a descrição do altar de 43.13-27 complementar à passagem referente a 40.47b; as regras para os sacerdotes em 44.17-24 e a provisão feita por eles nos versículos 28-30 são expandidas nos versículos 25-27, 31; 45.1-6, 13-15; 48.9-14; a menção do príncipe em 44.3 sugere uma lista dos sacrifícios a serem feitos por ele em certos dias que aparecem em 45.17-25; 46.1-12. Mas é muito complicado falar de adições como ele sugere, pois pelo fato dos sacrifícios do príncipe serem especificados, não necessariamente se pode considerar que o relato da menção dos sacrifícios por expiação, duas vezes ao ano, e de sacrifícios diários pela manhã e à noite, em 45.18-20 e 46.13-15, sejam uma adição da adição. Nem mesmo o fato da terra ser repartida pelo príncipe pode ser a razão para se considerar o texto de 46.16-18 como uma nota adicional à adição sobre os direitos do príncipe em relação à sua propriedade. Ainda o fato de

⁶¹⁹ SCHÖKEL; DIAZ, 1991, p. 860.

⁶²⁰ CHAMPLIN, 2001, v. 5. p. 3326.

⁶²¹ COOKE, 1960, p. 425-462.

em alguns casos o estilo ser semelhante à linguagem de P (sacerdotal), como em 43.13-27, 45.18-20 e 46.13-15, não pode ser a razão para se afirmar que alguns dos círculos sacerdotais foram envolvidos na prática corrente de escrita e assim sugeriram planos para a futura legislação, os quais foram copiados para o livro de Ezequiel e então preservados. É preciso considerar que Ezequiel tinha uma linguagem sacerdotal por ser desta linhagem.⁶²²

3.1.2.2 A estrutura do texto dividida de acordo com o papel dos sujeitos nos espaços dos capítulos 43 a 48 de Ezequiel

Como já dito anteriormente, fazer a identificação do papel dos sujeitos é relevante para melhor compreender a posição destes nos espaços do texto. Este ponto seguirá a mesma linha e considerações do capítulo anterior. Estes sujeitos serão citados juntamente com os respectivos versículos que fazem sua citação.

3.1.2.2.1 O profeta, filho do homem

O profeta é referido desta forma aproximadamente 90 vezes em todo o livro. Tal termo revela a humanidade do mensageiro, comparando-a com a autoridade divina daquele que lhe dava a mensagem e da própria mensagem em si.⁶²³

A expressão “filho do homem” também serviu para diferenciar o profeta dos seres que apareceram na sua visão⁶²⁴ e ao mesmo tempo destacou que o profeta dependia do Senhor.⁶²⁵ Ele é visto como verdadeiro profeta por estar na presença de lavé e d’Ele receber a mensagem. Tal posição dá credibilidade à sua tarefa.⁶²⁶

Ele foi identificado, conforme alguns versículos, pelos pronomes *me* e *eu*. Nestes, o profeta estava sendo identificado como aquele que foi levado pelo *homem* até a porta leste do templo, na qual teve a visão da Glória do Deus de Israel vindo do leste e entrando no templo. Também foi levado aos quartos sagrados que pertenciam aos sacerdotes (46.19); ao pátio externo (46.21); ao local em que viu a água sair da soleira do templo (47.1); à porta externa (47.2) e ainda foi conduzido a atravessar o rio e chegar à sua margem (47.3-7). No final do livro (48), o profeta

⁶²² COOKE, 1960, p. 425-462.

⁶²³ HILL, Andrew E; WALTON, J. H. *Panorama do Antigo Testamento*. Tradução de Lailah de Noronha. São Paulo: Vida, 2007. p. 495.

⁶²⁴ GREENBERG, Moshe. *Ezequiel 1–20: a new translation with introduction, notes and commentary*. Anchor Bible 22. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1983. p. 61.

⁶²⁵ EICHRODT, Walther. *Ezekiel*. Old Testament Library. London: SCM Press, 1970. p. 61.

⁶²⁶ ZIMMERLI, Walther. *Old Testament theology in outline*. Atlanta: John Knox Press, 1978. p. 103.

ficou sabendo como aconteceria a divisão das terras entre as tribos e os sacerdotes. Neste ponto da visão, percebemos que tudo girava em torno do espaço do santuário, que deveria ficar em um lugar especial (48.8,10,21).

Muitos são os detalhes que o personagem identificado por estes pronomes ficou conhecendo, a saber: como se daria a distribuição da terra aos sacerdotes; para a cidade e aos príncipes; a opressão e violência cometida pelos príncipes (45.1-12); questões ligadas a ofertas sagradas e à forma certa de serem conduzidas ao Senhor (45.13-25) e detalhes ligados à forma de adoração em dias especiais (46).

Estes pronomes também revelaram que a visão que o profeta estava tendo era como aquela que ele teve no passado, quando viu a cidade ser destruída. É tão similar que as reações que o profeta teve aqui são parecidas com as que ele teve no primeiro bloco, como, por exemplo, prostrar-se com o rosto em terra (43.3; 44.4). Estes pronomes, da mesma forma que no primeiro bloco, revelaram que o profeta não escolheu o espaço para olhar, mas foi levado pelo *homem* ou pelo *Espírito* até estes, conforme citações anteriores.

Quando o profeta foi tratado por meio destes pronomes ficou ainda evidente que dois personagens estavam com ele, o *homem* e o *Senhor*, a exemplo de 44.1. Neste trecho, enquanto o *homem* conduziu o profeta, o *Senhor* deu o recado de como o povo e os sacerdotes deveriam agir e se vestir no espaço do templo, inclusive indicando os locais que poderiam adentrar. Em poucos versículos como em 46.24 e em 47.6ss, o *homem* que o acompanha lhe disse algo. Geralmente, quem dizia era o Senhor e o *homem* apenas conduzia o profeta.

Em alguns textos, este personagem foi apresentado como sendo o filho do homem. Ele foi citado em 43.7,10,18 como aquele que recebia o recado de Deus e deveria passá-lo ao povo de Israel. Quando assim foi chamado, viu o lugar do trono que o Senhor queria habitar, bem como recebeu a incumbência de descrever este espaço para a nação de Israel, a fim de que eles fossem fiéis às estipulações e aos regulamentos. Ainda em 44.5, ele deveria ficar muito atento a tudo o que veria e ouviria sobre o novo templo e então falar ao povo. Nos dois blocos estudados, a função dele era de comunicador da mensagem ao povo.

3.1.2.2.2 A Glória do Deus de Israel

Este é o principal personagem do bloco. É ele quem está vindo do oriente em 43.2 para ocupar o espaço santificado (44.4). A Glória aqui é identificada como a כְּבוֹד (k^ebod) do Senhor. Ela foi apresentada como sendo algo que pertencia ao próprio Senhor. É algo tão especial do Senhor que é como se fosse o próprio Deus ali. Entretanto, esta Glória era diferente porque permitia ser vista, enquanto que o Senhor não permitia ser visto pelo ser humano.

Ao mesmo tempo em que a כְּבוֹד (k^ebod) era algo diferenciado por poder ser vista, em 44.15 percebemos que o próprio Senhor falou que os sacerdotes ministrarão a Ele, ou seja, o Senhor não fez diferenciação entre a כְּבוֹד (k^ebod) ou Ele. Ao contrário, afirmou que os sacerdotes ministrarão a Ele e não à sua כְּבוֹד (k^ebod). A afirmação foi de que os sacerdotes se chegariam para ministrar a Ele no átrio interior (43.5; 44.19) espaço destinado somente à presença da כְּבוֹד (k^ebod).

A כְּבוֹד (k^ebod) fazia tanta diferença ao ambiente ou espaço que ocupava que o texto em 44.15-19, mostrou que, quando os sacerdotes estivessem na presença da כְּבוֹד (k^ebod) e depois fossem ministrar ao povo, deveriam primeiro trocar de roupas, para que o povo não fosse consagrado por meio destas vestes (44.19).

Novamente, como nas visões anteriores, diante desta presença o profeta agiu com reverência, prostrando-se com o rosto em terra. A Glória foi apresentada como algo que ocupava especificamente o espaço do templo (43.5). Além disso, esta é a mesma Glória que, no primeiro bloco (capítulos 8 a 11), saiu do templo. O capítulo 43.5 mostrou que foi a Glória que encheu novamente o templo⁶²⁷ e, a partir de 43.6, o texto apresentou vários pronomes possessivos quanto a este espaço, indicando que o mesmo pertencia ao Senhor ou à Sua Glória, textos como de 43.7 (meu trono); 44.7 (meu templo) e 44.7,8,9,11,15,16 (meu santuário ou templo). Ainda deve ser considerado que tanto o povo como o que aconteceu neste espaço foi descrito como pertencente ao Senhor, conforme os textos de 44.20,23; 45.8,9; 46.18 (meu povo); 44.24 (minhas sentenças); 44.24 (minhas leis); 44.24 (meus decretos); 44.24

⁶²⁷ Champlin comenta que a Glória era tão grande que encheu o templo inteiro, e não somente o Santo dos Santos. Esta foi a mesma que havia enchido o tabernáculo em Êx 40.34-38 e Lv 9.23. (CHAMPLIN, 2001, v. 5, p. 3339).

(minhas festas); 44.24 (meus sábados); 45.8 (meus príncipes) e 48.11 (me servir).

Por meio destes pronomes e destas indicações, novamente, como no primeiro bloco dos capítulos 8 a 11, ficou claro que este espaço pertencia a alguém identificado no texto como sendo a Glória ou o Senhor. Os termos encontrados no original para “meu santuário” nos textos de 44.7,8,9,11,16 são os mesmos encontrados em 8.6 e 9.6, ou seja, *מִקְדָּשִׁי* (*miqdāshi*), já descrito anteriormente. Todas estas expressões novamente ressaltaram que o profeta aqui era apenas um enunciador dos fatos ocorridos.

É importante considerar que este também era um espaço no qual o Senhor queria operar a sua vontade e também ali habitar. Este não era um espaço infinito, mas um espaço limitado territorialmente, assumindo algumas dimensões a partir de marcas encontradas no texto, como: do lado norte, entrada, porta, parede, caminho, átrio, interior, casa, templo, diante do sol, cidade, Jerusalém, santuário, átrios, átrio interior, entrada da casa, porta oriental, ruas, meio, em redor, Jerusalém, terra, e outras.

As marcas deixadas nestes capítulos, expressas através de alguns termos citados acima, revelaram um espaço totalmente modificado em relação aos primeiros capítulos. Ou seja, as práticas repugnantes cometidas pelo enunciatário, no primeiro bloco, aqui não mais existem e todos foram bem-vindos, inclusive os estrangeiros, que não foram aceitos no bloco anterior por não cumprirem a lei do Senhor.

3.1.2.2.3 O homem

Este homem apareceu nestes capítulos como alguém que, de forma especial, acompanhou o profeta durante a sua visão. Em poucos momentos ele falou, tais como os textos acima citados, 46.24⁶²⁸ e 47.6ss. No bloco dos capítulos 8 a 11, o profeta também foi acompanhado por alguém em sua visão que foi identificado pelo mesmo termo.

No capítulo 44 este guia retomou sua tarefa e apresentou os regulamentos ligados à santidade e à separação que deveria haver do espaço santo de qualquer

⁶²⁸ Wiersbe sugere que este homem é um ser angelical (WIERSBE, 2006, v. 4, p. 297).

uso profano.⁶²⁹

3.1.2.2.4 *Os filhos de Israel, casa de Israel, os rebeldes, Israel, povo, casa, nação de Israel, israelitas*

O povo de Jerusalém foi identificado por vários termos, como casa de Israel (43.7,10; 44.6,12,22; 45.6,8,17), Israel (44.10), povo (44.11,19,23; 45.8,10,22) ou filhos de Israel (43.7; 44.9,15). Este era o povo que agora teria a presença do Senhor para sempre, que no passado cometeu abominações, mas, após a purificação do espaço, recebeu orientações de como deveria agir com e no novo templo (43.7-11). Eles ainda foram citados em 43.10 e aparecem como “eles” em 43.7,9,11 e “ele” em 44.11. Ao profeta, o Senhor Deus se referiu a eles como sendo “os rebeldes” do passado.

No texto 44.9, os filhos de Israel foram citados como aqueles que introduziram estrangeiros que não cumpriam as leis do Senhor para fazerem o serviço de ministração no templo. Ainda neste capítulo, eles foram o povo que recebeu a ministração dos levitas (44.19).⁶³⁰

No capítulo 45, este povo recebeu uma parte da terra na divisão (45.6), bem como apareceu recebendo algumas responsabilidades para que as ofertas fossem cumpridas (45.16). Já em 46.3, eles receberam instruções específicas de como deveriam adorar e quanto aos locais pelos quais deveriam entrar e sair (46.9.10). Eles foram protegidos, no sentido de que lhes foi garantida parte da terra (46.18) e lhes foi prometido que seus sacrifícios pela culpa e pelo pecado seriam cozidos pelos sacerdotes (46.24). Em vários momentos, inclusive no final, em 48.11, ficou o relato de que estes se desviaram do Senhor. Entretanto, vale destacar que estes eram, na realidade, os pertencentes às tribos citadas em muitos momentos do texto, como 45.8; 47.13,21,23 e 48.1,19,21,23,29,30, e que no final estavam fazendo parte da divisão da terra.

De maneira especial no capítulo 48, quando estes são identificados por tribos, temos junto a divisão da terra por áreas. Nesta divisão, nada é dito com relação a

⁶²⁹ BROWN, Raymond E; FITZMYER, Joseph A; MURPHY, Roland E. (Ed.). *Comentário bíblico São Jerônimo*. Tradução de Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007. p. 656.

⁶³⁰ Os sacerdotes receberam orientações para trocar de roupas quando saíssem do santo dos santos e fossem adentrar no átrio exterior, para ministrar ao povo. A orientação era no sentido de que aquilo que era santo não deveria ser misturado ao profano (Taylor, 1984, p. 244).

haver diferença entre as larguras destas áreas ou das áreas das 12 tribos; conforme Bruce, “esta divisão diagramática da terra não estimula cálculos geográficos exatos”.⁶³¹ Mas há alguns comentaristas que dão ênfase ao fato de que tendo em vista que cada uma destas tribos recebeu uma faixa desde a costa até a fronteira leste, isso pode indicar que elas receberam o mesmo tamanho.⁶³²

É interessante lembrar que, na visão do profeta, o templo foi descrito também com a intenção de que toda a nação de Israel viesse a envergonhar-se do que havia feito ali (43.10), e desta nação fazia parte este povo aqui identificado.

3.1.2.2.5 *Reis*

Os reis foram identificados em 43.7. Estes são os reis que no passado haviam contaminado a casa do Senhor com prostituições e cadáveres. Eles também foram identificados pelo pronome “eles” em 43.8,9.

Quando o Senhor fala nestes versículos do capítulo 43, suas palavras querem mostrar que o novo templo será novamente Sua habitação, e, por isso, ali deve haver santidade. Neste sentido, este espaço não poderia ser contaminado como aconteceu no passado. No passado, conforme texto de 2Rs 23, a contaminação deste espaço acontecia pela prática da idolatria e do sepultamento de reis no recinto sagrado. Conforme o livro de Reis, 14 reis foram sepultados no recinto sagrado. Isso ocorria porque não havia demarcação entre a linha daquilo que era sagrado e o que era profano.⁶³³

3.1.2.2.6 *Deus, Senhor Deus, eu, ele, mim, Senhor Deus de Israel, Senhor*

Deus apareceu identificado pelo pronome “eu” em 43.8. Neste versículo estava sendo feita uma referência à destruição ao templo, dos líderes e do povo que houve no passado. No texto de 43.9, o pronome *eu* foi usado quando a Glória afirmava que viveria entre o povo para sempre. A seguir, este pronome aparece em 43.27, revelando quem receberia o holocausto e o sacrifício. Nos textos do capítulo 44, o termo apareceu no versículo 5 identificando aquele que deu os regulamentos ligados ao templo e para afirmar que este *eu* seria a herança dos sacerdotes (44.28). Em 47.14 também há identificação através do pronome *eu*. Neste momento

⁶³¹ BRUCE, 2009, p. 1172.

⁶³² BROWN; FITZMYER; MURPHY, 2007, p. 658.

⁶³³ TAYLOR, 1984, p. 238.

estava sendo feita a identificação de fronteiras entre as tribos de Israel.

Deus também foi identificado pelo pronome “ele” em 43.18, como sendo aquele que trouxe o recado ao profeta. Taylor entende que, neste capítulo 43, há uma palavra especial do Senhor, “de dentro do templo, que é virtualmente uma declaração de consagração”.⁶³⁴

Já em outros textos, como em 43.8,9,19, este personagem estava sendo identificado pelo pronome *mim*. O texto foi utilizado para identificar o que estava contaminando, o templo e o santo nome desta Glória, bem como para orientar o sacrifício diante do altar. O pronome *mim* apareceu também em 44.15,16 para fazer a indicação de quem poderia executar os deveres do santuário para o Senhor e para mostrar que os descendentes de Zadoque haviam permanecido fiéis ao Senhor. Neste bloco, Ele é o “Senhor Deus” que deu o direcionamento aos levitas descendentes de Zadoque (44,15,27-29; 45.1,4,9,15,18) e falou da herança destes e de suas atividades.

Em alguns momentos do texto, o profeta referiu-se a Deus como “Senhor Deus”, como em 43.18,19. O “Senhor” ainda foi citado nos textos de 43.24,27, nos quais Ele estava se agradando daquilo que os sacerdotes faziam, com relação a ofertas e holocaustos. No texto de 44.2, o “Senhor” apareceu dando orientação ao profeta sobre o caminho da porta do santuário exterior que estava fechada. O profeta ficou sabendo que esta porta encontrava-se fechada porque o Senhor passara por ali. Ainda neste capítulo, o Senhor Deus apareceu, enfatizando coisas que o povo rebelde havia cometido no passado; alertando sobre os regulamentos do templo do Senhor (44.5,6,7,9,12), e como aquele (44.14) “eu” distribuiria as novas funções dos sacerdotes que no passado haviam levado o povo de Israel a contaminar-se.

No capítulo 45, foi o Senhor que recebeu uma porção santa da terra, no momento da divisão; ela estava destinada ao templo e aos seus servidores. O Senhor desta terra também apareceu em 45.4,15 dando orientações sobre as ofertas, e, em 45.23, recebendo ofertas de holocaustos.

⁶³⁴ TAYLOR, 1984, p. 237.

3.1.2.2.7 Sacerdotes e levitas da linhagem de Zadoque, tu, sacerdotes, eles

Zadoque era o fundador da linhagem que teve ministério junto à corte de Davi e junto com Abiatar. A linhagem de Zadoque era responsável pelo templo em Jerusalém, isso até o período em que houve a destruição (587 a.C.).⁶³⁵

Este foi o grupo de sacerdotes que se manteve puro perante o Senhor. Eles não foram contaminados pelas abominações do passado e agora foram escolhidos para ministrar perante o Senhor no átrio interior e ao povo. Eles foram citados também nos textos de 43.24,27 e 44.16,18,19,21,24,28,30,31. Em alguns textos, eles apareceram como juízes do povo, como em 44.24, e mestres que ensinariam a distinção entre o puro e impuro (44.23). A vida deles seria diferente em vários sentidos, ou seja, em questões ligadas à forma de se vestir, de comer, de casar, de ter bens próprios, às ofertas recebidas do povo e à herança que receberiam (44.20-31). Eles até mesmo teriam o seu “distrito sagrado” para residência, pois em termos de herança⁶³⁶ o Senhor seria sua única herança.⁶³⁷

No capítulo 45, eles receberiam parte da terra consagrada ao Senhor para sua habitação (45.5), mas também teriam obrigações na realização de ofertas pelo pecado (45.19). A eles caberia fazer os sacrifícios do príncipe (46.2) e teriam um local especial para cozer as ofertas pela culpa e pelo pecado (46.19-20). Na divisão das terras eles não foram esquecidos, pois o texto de 48.10-13 revelou que os descendentes de Zadoque receberiam uma parte especial. Apesar dos textos fazerem uma diferenciação entre os sacerdotes descendentes de Zadoque, por terem se mantido fiéis, os outros grupos que não foram fiéis ao Senhor não foram de todo esquecidos, conforme texto de 48.22.

3.1.2.2.8 O príncipe, príncipes de Israel

O príncipe foi identificado como sendo um dos líderes que deveria “comer do pão diante do Senhor”, em 44.3. Como líder do Senhor, a ele também foi destinada parte da terra quando ocorreu a divisão, e ele recebeu parte nos arredores do templo (45.7,8). Quando é feita a identificação como “príncipes de Israel”, eles também recebem advertência quanto à forma de conduzir o povo, ou seja, com

⁶³⁵ BRUCE, 2009, p. 1169.

⁶³⁶ Os sacerdotes não teriam herança porque o próprio Senhor supria as suas necessidades por meio do povo, quando este entregasse as ofertas (TAYLOR, 1984, p. 244).

⁶³⁷ BRUCE, 2009, p. 1169.

justiça e retidão (45.9ss). Ao príncipe de Israel foi garantido que o povo contribuiria para as ofertas que estariam aos seus cuidados (45.16,17). Ele também apareceu como alguém responsável pela realização de ofertas pelos pecados dele e do povo (45.22). As ofertas destes seriam sacrificadas pelos sacerdotes e foram descritas de forma especial no texto de 46.2-4.

Quanto ao príncipe, ele também estaria em meio ao povo e, quando oferecesse oferta, teria entradas e saídas especiais (46.10-13). O texto apresentou toda a descrição da herança do príncipe e de seus herdeiros (46.16-18), e na divisão da terra ele também foi citado como aquele que recebeu a terra que restou ao redor da porção sagrada⁶³⁸ e da cidade (48.21-22), de forma que a parte dos levitas e a cidade foram localizadas no centro da área que pertencia ao príncipe.

3.1.2.2.9 *Estrangeiros*

Os estrangeiros foram citados, neste bloco, primeiramente em 44.7,9. Aqui eles foram identificados como aqueles que foram introduzidos no templo do Senhor, de forma indevida, pelo povo de Israel. Eles não guardavam as ordenanças do Senhor até então, conforme diz o texto. No final do bloco, nos textos de 47.21,23, eles foram novamente lembrados na divisão da terra entre as tribos. Além de tudo, eles ainda seriam considerados como israelitas de nascimento (47.22). Bruce comenta que o território (espaço) estaria proporcionando um lar tanto para as tribos de Israel como aos estrangeiros. Assim, estes poderiam se estabelecer e criar suas famílias o que remete a Lv 19.33,34; 24.22.⁶³⁹

Devemos lembrar que estes estrangeiros não eram membros da aliança e, por isso, profanavam o espaço com sua presença. Quando os israelitas permitiam isso, estavam violando a aliança. Tais estrangeiros não poderiam atuar como servidores do templo.⁶⁴⁰

3.1.2.2.10 *Levitas, ministros*

Além dos levitas da linhagem de Zadoque, o texto fez menção aos levitas do povo de Israel que no passado haviam cometido iniquidades. Eles foram citados em

⁶³⁸ Bill e Bryan lembram que o príncipe, por desempenhar papel importante no culto do povo, também recebeu territórios ao redor do santuário (BILL, T. Arnold; BRYAN, E. Beyer. *Descobrendo o Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001. p. 422).

⁶³⁹ BRUCE, 2009, p. 1169.

⁶⁴⁰ TAYLOR, 1984, p. 242.

44.10-14; aqui foi mencionada qual seria a nova função deles no templo, ou seja, seriam guardas da ordenança do templo, em todo o serviço. Eles agora foram identificados como os ministros das portas do templo (44.11), sendo que não poderiam mais aproximar-se das coisas sagradas e das ofertas santíssimas, embora fossem encarregados de deveres no templo (44.12-14).

O serviço que eles realizariam era aquele que anteriormente estava sendo feito por estrangeiros. Ainda que estes levitas tivessem se apresentado indignos de tais funções por haverem se envolvido com idolatrias, eles poderiam ter funções não ligadas à ministração no altar.⁶⁴¹ Esta posição que eles receberam, de supervisionar as portas do templo, imolar os animais para os sacrifícios e ajudar na ministração ao povo, era um rebaixamento devido ao comportamento idólatra nos anos anteriores às reformas do rei Josias. Mas ainda assim, isso não é uma forma de denegrir as atividades dos levitas, pois nem mesmo estas tarefas o povo poderia realizar.⁶⁴² Isso pode ser descrito como uma nova chance recebida.

3.1.2.3 Outras formas de estruturação do espaço

Os espaços também podem ser caracterizados de outras formas, através de expressões que o próprio texto apresenta, assim como já foi visto nos capítulos 8 a 11. Estes termos também estão baseados naquilo que aparece no texto original e não somente nas versões bíblicas. Estas formas serão citadas na sequência.

Dentre estas outras formas fica claro que há dois espaços, um ligado ao templo e outro à cidade. Assim, os pontos a seguir enfatizarão primeiro os dois principais e, após, os espaços mais secundários.

3.1.2.3.1 *Templo, casa*

Esse seria o local da habitação do Senhor. Era o local do qual a Glória havia anteriormente se retirado. Deste local, alguém falava com o profeta, enquanto o homem que o acompanhava estava ao seu lado (43.6). O termo para “tempo” que aparece nestes textos, no original é **בַּיִת** (*bayít*), palavra já descrita nos primeiros capítulos e que é usada com a ideia específica de “habitação”, tanto de casas comuns como construções distintas – caso específico aqui. Quando o profeta teve

⁶⁴¹ BRUCE, 2009, p. 1169.

⁶⁴² TAYLOR, 1984, p. 243.

esta visão, ficou sabendo que este local, ao qual fora levado, era o espaço do trono daquele que com ele falava onde Este queria habitar para sempre entre os israelitas (43.7). O termo utilizado para “trono” é **כִּסֵּי** (*kissē'*), usado tanto para tronos reais como divinos; tal palavra sempre estará indicando um lugar de honra. Oswalt, descrevendo o termo, fez uma pequena menção de que em apenas um pequeno número de passagens este termo tem relação literal com tronos e os textos citados nesta linha de pensamento são, entre outros, do livro de Ez 1.26, etc.⁶⁴³ Quando descritos como literais, estes tronos têm a ideia de lugares para julgar e tratar de questões de estado.

Quando lemos “aqui habitarei para sempre”, alguns termos podem ser destacados, entre eles “aqui”, que não é **פֹּה** (*pōh*), como encontrado no primeiro bloco, mas é **שָׁמָּה** (*shām*), tendo a ideia de uma força tanto direcional como temporal. Ainda a ideia de “para sempre”, naquele espaço, foi expressa por **עוֹלָם** (*'ōlam*), que aponta para algo que se encontra oculto no futuro distante, tendo em vista que vem acompanhado de uma preposição **לְ** (*lē*). Assim, seria um sentido de tempo ilimitado.

Este era também o espaço em que, no passado, o povo havia cometido abominações e maldades (43.10,11,12). Agora esta casa ou templo recebeu medidas precisas do altar que deveria ter e dos regulamentos a serem seguidos quando ali fosse feita alguma oferta (43.21). No capítulo 44, vários versículos revelaram a forma como os regulamentos deveriam ser seguidos neste espaço. Havia regulamentos para os levitas, para os sacerdotes e para o príncipe.

O profeta recebeu a visão (44) da porta que ficaria trancada dentro deste templo, em decorrência de o Senhor ter entrado por ela. Depois, ficou sabendo, em detalhes, do que a nação rebelde fez ali (44.6-8), bem como dos levitas que haviam se distanciado do Senhor e, por isso, agora receberiam funções diferentes das anteriores para realizar nesta casa ou templo (44.11-14). Já os sacerdotes e levitas descendentes de Zadoque, por terem se mantido fiéis, receberam deveres diferenciados neste espaço (44.15.16).

Este espaço era tão especial que, quando fossem feitas as ofertas dos dias

⁶⁴³ OSWALT, **כִּסֵּי** (*kissē'*). In: HARRIS, 1998, p. 734.

sagrados, também deveria ser feita “propiciação em favor do templo” (45.20c), com a intenção de aplacar a ira do Senhor, tornando-o favorável naquele espaço. Dentro deste espaço, havia inclusive lugares especiais, o que se percebeu em 46.24, ou seja, cozinhas para os sacrifícios do povo. Foi desta casa que o profeta, estando à entrada, viu água saindo por debaixo do limiar, do lado direito, ao sul do altar (47.1). Vale destacar que este espaço até mesmo na divisão da terra (48) recebeu local de destaque, ou seja, o centro (48.21).

Além disso, quanto a este espaço, o texto apresentou outras especificações do seu ambiente interior e exterior, tais como: “[...] a porta [...] que dá para o leste” (46.1); “[...] o pórtico da entrada” (46.2,8); “[...] a entrada que leva à porta” (46.3); “[...] entrada existente ao lado da porta [...] [...] que dava para o norte” (46.19); “[...] pátio externo” (46.20,21); “[...] pátios fechados” (46.22); “[...] pelo lado de dentro [...]” (46.23) e “[...] a entrada [...] [...] indo para o leste” (47.1). O texto ainda apresentou detalhes como “[...] seus quatro cantos” (46.21) e várias medidas das coisas interiores e exteriores deste espaço, tais como “[...] vinte metros de comprimento e quinze metros de largura [...] [...] mesma medida” (46.21) e “[...] área fora do templo” (43.21).

Podemos dizer que as coisas giravam em torno deste espaço e daquilo que acontecia nos compartimentos específicos dele. Estes eram tão importantes que até mesmo aqueles que no passado haviam agido de forma errada ali, como alguns sacerdotes, agora receberiam restrições nas funções a realizar ali. Sem dúvida, este era especial por ser o espaço escolhido para nele estar a presença do Senhor para sempre.

Foi dentro deste espaço que o profeta ouviu a voz que com ele falava e lhe trouxe várias leis que deveriam ser seguidas. Este seria o novo templo restaurado (43.6,12).

3.1.2.3.2 Átrio interior, pátio interno

Este era o espaço do templo no qual a Glória estaria habitando (43.5), era o espaço exclusivo ao qual somente os sacerdotes tinham acesso. Já em 44.21 e 27 foi especificado que neste pátio os sacerdotes que estivessem ministrando não poderiam entrar quando bebessem vinho, e quando o sacerdote ali entrasse para ministrar, deveria oferecer em favor de si mesmo uma oferta pelo pecado. Este

espaço deveria ser aspergido com o sangue da oferta pelo pecado (45.19) e a porta que havia neste pátio interno e dava para o lado leste deveria permanecer fechada nos dias úteis; somente no sábado e no dia da lua nova seria aberta (4.1). Wiersbe chama a atenção para a questão de como o Senhor é específico quanto à conduta dos sacerdotes. Ele diz desde o que eles devem vestir (44.17-19); como devem se arrumar (44.20) e o que comer enquanto estão ministrando (44.21), entre outras coisas. Tudo com o intuito de mostrar e ensinar a diferença entre o que é puro e o que é imundo, até mesmo por ocasião da morte de um parente (44. 25-27).⁶⁴⁴

Ali os alimentos não poderiam ser cozidos pelos sacerdotes. Este pátio tinha quatro cantos, sendo que em cada canto havia um pátio (46.20,21). Este seria o lado de fora de todo espaço destacado, e até mesmo ali havia coisas que não poderiam ser feitas.

O termo encontrado no texto original para “interno” é *פְּנִימִי* (*p^enîmî*), palavra utilizada em referência às partes de prédios, geralmente o templo,⁶⁴⁵ de forma especial nos textos de Ezequiel 40-48. Devemos lembrar que este pátio era especial e, em razão disto, várias restrições quanto a ele foram relatadas no texto.

3.1.2.3.3 Cidade, terra

A cidade citada em 43.3 faz menção e ligação com a destruição da cidade e com a visão que o profeta teve e foi descrita nos capítulos anteriores. Para Bruce, esta ligação é um destaque ou o clímax de toda visão, o que vem após é consequência.⁶⁴⁶

Em 45.1,4,6,7,8 houve a descrição da divisão de parte da terra, aquela que pertenceria aos levitas e aquela que pertenceria aos príncipes. A terra descrita em 45.1-5 referiu-se à terra que, quando os sacerdotes fossem fazer a partilha, deveriam destinar como oferta ao Senhor e aos levitas, nos arredores do templo.

Já a terra descrita em 45.8 era a parte que deveria ser destinada aos príncipes; o versículo também enfatizou que era a terra que os príncipes não deveriam tirar do povo de Israel. E a terra de Israel, descrita em 45.15,16, referiu-se às terras ricas do povo, da qual deveria ser tirado à contribuição para oferta ao

⁶⁴⁴ WIERSBE, 2006, v. 4. p. 302.

⁶⁴⁵ HAMILTON, *פְּנִימִי* (*penîmî*). In: HARRIS, 1998, p. 1222.

⁶⁴⁶ BRUCE, 2009, p. 1167.

príncipe de Israel para que fosse feita expiação pelo povo. Esta deveria ser da melhor parte de Israel. Todo povo deveria contribuir para isso, dando o cordeiro ao príncipe.

Em 11.15, a cidade foi identificada como “esta terra” e, em 11.17, como a terra que seria dada ao povo. Novamente em 45.1-8 houve a citação dos termos “terra” e “terra santa”. Em 45.6-7 foram dadas as orientações sobre a divisão desta cidade ou terra. Na divisão da terra, percebemos que havia parte para uso comum, casas e pastagens (48.15) e haveria também uma área livre (48.17). Trabalhadores de qualquer tribo poderiam trabalhar na cidade, e a colheita desta cidade seria destinada a estes (48.18-19).

A terra que ficasse ao redor da área formada pela cidade seria destinada ao príncipe (48.21). Esta terra seria a herança do povo (47.14) e seria distribuída de acordo com as tribos (47.21). Era nesta terra que estava a cidade também descrita com várias portas, que teriam o nome das tribos de Israel (48.30-35) e, finalmente, após todo o espaço estar em ordem, conforme a vontade do Senhor, o nome da cidade foi descrito por “O Senhor Está Aqui”. Com relação a esta afirmação final, Zimmerli mostra que toda a glória futura dependia do oferecimento que o Deus presente faz de vida ao povo. Deus cria um povo totalmente obediente.⁶⁴⁷

Todo este espaço da terra e da cidade recebeu, no texto, especificações precisas, tais como indicação da fronteira, lado oeste, sul, norte (47.15,19,20) e o lado norte, sul, leste, oeste (48.16-18; 31-34). O lado da terra do príncipe também foi especificado como o lado oeste, leste, fronteira ocidental e oriental (45.7).

Toda esta terra e a cidade foram muito bem descritas, de forma tal como “[...] doze quilômetros e meio de comprimento e dez quilômetros de largura” (45.1); “[...] área quadrada de duzentos e cinquenta metros de lado [...] [...] vinte e cinco metros ao redor para terreno aberto” (45.2); “[...] um espaço de doze quilômetros e meio de comprimento e cinco quilômetros de largura” (45.3,5) e “[...] área de dois quilômetros e meio de largura e doze quilômetros de comprimento” (45.6). As fronteiras da terra foram descritas de forma mais precisa ainda, como por exemplo:

No lado norte ela irá desde o mar Grande, indo pela estrada de Hetlom, passando por Lebo-Hamate até Zedade, Berota e Sibraim, que fica na fronteira entre Damasco e Hamate, e indo até Hazer-Haticom, que fica na

⁶⁴⁷ ZIMMERLI, 1979-1983, v. 2, p. 547.

extremidade de Haurã. A fronteira se estenderá desde o Mar até Hazar-Enã, ao longo da fronteira norte de Damasco, com a fronteira de Hamate ao norte. Essa será a fronteira norte. No lado leste a fronteira irá entre Haurã e Damasco, ao longo do Jordão entre Gileade e a terra de Israel, até o mar oriental, prosseguindo até Tamar. Essa será a fronteira leste. No lado sul ela irá desde Tamar até as águas de Meribá-Cades, prosseguindo então ao longo do ribeiro do Egito até o mar Grande. Essa será a fronteira sul. No lado oeste, o mar Grande será a fronteira até defronte de Lebo-Hamate. Essa será a fronteira oeste. (47.15-20)

Além disso, todo o capítulo 48 especificou as divisões por tribos tais como:

[...] na fronteira norte, Dã [...] ela seguirá a estrada de Hetlom até Lebo-Hamate; Hazar-Enã e a fronteira norte, vizinha a Damasco, próxima de Hamate farão parte dos seus limites, desde o lado leste até o lado oeste. Aser [...] esta margeará o território de Dã do leste ao oeste. Naftali [...] esta margeará o território de Aser do leste ao oeste. Manassés [...] esta margeará o território de Naftali do leste ao oeste. Efraim [...] esta margeará o território de Manassés do leste ao oeste. Rúben [...] esta margeará o território de Efraim do leste ao oeste. Judá [...] esta margeará o território de Rúben do leste ao oeste. Margeando o território de Judá do leste ao oeste, estará a porção que vocês apresentarão como dádiva sagrada. Terá doze quilômetros e meio de largura, e o seu comprimento, do leste ao oeste, equivalerá a uma das porções tribais; o santuário estará no centro dela. A porção sagrada que vocês devem oferecer ao SENHOR terá doze quilômetros e meio de comprimento e cinco quilômetros de largura. Esta será a porção sagrada para os sacerdotes. Terá doze quilômetros e meio de comprimento no lado norte, cinco quilômetros de largura no lado ocidental, cinco quilômetros de largura no lado oriental e doze quilômetros e meio de comprimento no lado sul. No centro dela estará o santuário do SENHOR (2-10). Ao longo do território dos sacerdotes, os levitas terão uma área de doze quilômetros e meio de comprimento e cinco quilômetros de largura. Seu comprimento total medirá doze quilômetros e meio, e sua largura cinco quilômetros. A área restante, dois quilômetros e meio de largura e doze quilômetros e meio de comprimento, será para o uso comum da cidade, para casas e para pastagens [...] e terá estas medidas: o lado norte, dois mil e duzentos e cinquenta metros, o lado sul, dois mil e duzentos e cinquenta metros, o lado leste, dois mil e duzentos e cinquenta metros e o lado oeste, dois mil e duzentos e cinquenta metros. A cidade terá uma área livre de cento e vinte e cinco metros ao norte, cento e vinte e cinco metros ao sul, cento e vinte e cinco metros a leste e cento e vinte e cinco metros a oeste, que servirá para pasto. O restante da área, ao longo da porção sagrada, será de cinco quilômetros no lado leste e cinco quilômetros no lado oeste [...]. A porção toda, incluindo a cidade, será um quadrado, com doze quilômetros e meio de cada lado [...]. As terras que restarem em ambos os lados da área formada pela porção sagrada e pela cidade pertencerão ao príncipe. Elas se estenderão para o leste a partir dos doze quilômetros e meio da porção sagrada até a fronteira leste, e para o oeste a partir dos doze quilômetros e meio até a fronteira oeste [...]. A área pertencente ao príncipe estará entre a fronteira de Judá e a fronteira de Benjamim. Quanto ao restante das tribos: Benjamim terá uma porção; esta se estenderá do lado leste ao lado oeste. Simeão terá uma porção; esta margeará o território de Benjamim do leste ao oeste. Issacar terá uma porção; esta margeará o território de Simeão do leste ao oeste. Zebulom terá uma porção; esta margeará o território de Issacar do leste ao oeste. Gade terá uma porção; esta margeará o território de Zebulom do leste ao oeste. A fronteira sul de Gade vai desde Tamar, no sul, até as águas de Meribá-Cades, e depois ao longo do ribeiro do Egito até o mar Grande. (13,15,16-18,20-28).

O termo “terra” recebeu muito destaque neste espaço pois, conforme os

textos já acima citados de 47.15-20 e 48.1-29, toda ela foi novamente dividida. Assim, Israel “recebeu vida a partir do templo, pois este constitui o verdadeiro foco de atenção da terra. Ezequiel deseja que o templo seja tão central na vida da nova comunidade na terra [...] assim como o tabernáculo foi quando Israel se acampava ao seu redor”.⁶⁴⁸ Desta forma, tudo foi direcionado para revelar a importância da presença divina para renovar seu povo.⁶⁴⁹

O texto deixou claro que, apesar do Senhor buscar por um espaço especial, para ter contato e estar próximo ao seu povo, a sua presença estaria em todos os espaços, desde que estes espaços fossem devidamente trabalhados para tal acontecimento. Apesar de o lugar especial ser o espaço do templo, os seus arredores e quem neles habitaria não foram esquecidos pelo Senhor.

3.1.2.3.4 Rio Quebar

Este foi o local no qual o profeta teve uma visão de querubins. Foi citado no capítulo 1 do livro e no capítulo 10.15,20,22. Conforme 43.3, a visão que aconteceu neste local tem aspectos ligados aos textos dos outros capítulos. Este local era um canal do rio Eufrates. Para alguns autores, este é o atual rio *Shatt em-Ni*.⁶⁵⁰

3.1.2.3.5 Porta

Foi pela porta leste que o profeta foi levado e viu a Glória do Deus de Israel retornar ao templo (43.1,4). No texto original, o termo que aparece é o mesmo já destacado no primeiro bloco, ou seja, שַׁעַר (*sha'ar*), que significa “porta”.⁶⁵¹ Aqui pode ser a designação para a entrada do templo, pois o termo apareceu em 43.4, indicando que por ali a Glória entrou no templo.

No texto do capítulo 44.1,2 houve a descrição de uma porta externa do santuário que dava para o lado leste, a qual deveria permanecer trancada. Isto deveria ser assim porque o Senhor havia entrado por ela.⁶⁵² O termo encontrado no texto original, nestes versículos, também é שַׁעַר (*sha'ar*). É nestas portas que os

⁶⁴⁸ HOUSE, 2005, p. 437.

⁶⁴⁹ MARTENS, 1981, p. 226, 227.

⁶⁵⁰ CHAMPLIN, 2001, v. 5, p. 3201.

⁶⁵¹ AUSTEL, שַׁעַר (*sha'ar*). In: HARRIS, 1998, p. 1599.

⁶⁵² Nos dias de hoje, o portão leste de Jerusalém, localizado próximo do portão leste de Ezequiel, está fechado, devido a um rei muçulmano ter ouvido falar da profecia de Ezequiel e desejar garantir que nenhum Messias passaria ali. (BILL; BRYAN, 2001, p. 423).

levitas que haviam se distanciado do Senhor poderiam servir apenas como encarregados e, conforme texto o de 44.11, estes não poderiam estar ministrando como sacerdotes das coisas sagradas. Estas portas seriam o novo local de trabalho dos ministros que haviam cometido iniquidades. Por isso, quando um indivíduo utilizava a porta (oriental), a mesma era considerada como tendo sido profanada.⁶⁵³

Já o texto de 44.17 mostrou que os sacerdotes descendentes de Zadoque poderiam entrar pelas portas do pátio interno para ministrar diante do Senhor (44.17);⁶⁵⁴ estas portas também foram identificadas como שַׁעַר (*sha'ar*). Elas levariam a um local considerado especial, santo (44.27).

Quando os levitas saíssem deste local, do átrio interior, estariam tão santificados que deveriam trocar suas vestes, para então poderem ir ao encontro do povo no átrio exterior (44.19). Antes que os sacerdotes entrassem ali para ministrar, deveriam até mesmo oferecer a oferta pelos seus pecados (44.19,21,27). Conforme 43.5, este local tornava-se especial por ser o local da habitação da Glória do Senhor.

No capítulo 46, o termo שַׁעַר (*sha'ar*) apareceu em vários versículos como, por exemplo, 1, 2, 3, 9 e 12. Estes versículos fizeram menção à porta interna que dava para o leste e, assim como a porta externa que dava para o lado leste, esta deveria permanecer fechada. Entretanto, esta porta interna seria aberta no sábado e no dia da lua nova.⁶⁵⁵ Neste caso, o príncipe viria do pátio externo e permaneceria junto da ombreira da porta até quando os sacerdotes oferecessem o holocausto e as ofertas. Assim, o príncipe deveria prostrar-se no limiar da porta. Esta atitude também deveria ser feita pelo povo.

Percebemos que o modo de funcionamento diante das portas do leste quando se referia a adorar era especial, pois, quando o povo viesse adorar e entrasse pela porta do norte, deveria sair pela do sul e vice-versa (46.9-10). É interessante que a porta do leste ainda seria aberta para o príncipe em caso deste oferecer oferta voluntária, holocausto, ou ofertas pacíficas para o Senhor, mas, após isto, novamente seria fechada. O destaque da porta leste é interessante por ser

⁶⁵³ TAYLOR, 1984, p. 242.

⁶⁵⁴ Os regulamentos sacerdotais tanto das vestes como do estilo de vida se assemelham ao que temos em Êx 28.40-43 e Lv 21.1-23, com poucas coisas que diferem (BRUCE, 2009, p. 1170).

⁶⁵⁵ O sábado e o primeiro dia da lua nova de cada mês eram marcados pela abertura da porta leste do pátio interno (BRUCE, 2009, p. 1171).

exatamente a porta pela qual a Glória do Senhor retornou ao templo, e a esta foi dada grande ênfase nos capítulos finais do livro. Não há dúvida de que este era um espaço, de entrada ou saída, especial do templo.

O termo שַׁעַר (*sha'ar*) ainda apareceu no final dos textos, em 47.2, quando o profeta foi conduzido para fora do templo pela porta norte e, então, chegou, pelo lado de fora, até a porta externa do leste de onde ele viu a água que fluía para o sul. É interessante o grande destaque para as portas, pois cada uma tem sua função, como já visto: “a porta externa do santuário” que ficaria fechada porque o Senhor teria entrado por ela (44.1); “o pórtico da entrada” que estava reservado ao príncipe quando fosse comer o pão diante do Senhor (44.3); “a porta do norte” pela qual o profeta viu a Glória do Senhor encher o templo e ficou prostrado ali (44.4); entre outras já citadas.

As portas ainda receberam destaque nos últimos versículos dos capítulos estudados, quando as saídas da cidade foram identificadas (48.31-34). Nestes versículos, as portas dos lados norte, leste, sul e oeste, receberam o nome de tribos. Ou seja, elas abriram para o recebimento da notícia e fecharam, dando a entender o final do ato ou o cumprimento da vontade do Senhor.

3.1.2.3.6 O lugar do trono

O lugar do “meu trono” foi identificado como o local da morada do Senhor. Este foi o local que Ele separou para habitar com os filhos de Israel (43.7). Neste início de capítulo é o próprio Senhor que está falando ao profeta sobre a santidade deste lugar. O templo de Jerusalém, aqui, representa o trono de Deus.⁶⁵⁶ Isto não contradiz a realidade que o Senhor habita no céu, pois o templo é simplesmente sua habitação terrena.⁶⁵⁷ O trono ficava no átrio interior (43.3). Este espaço já foi mais especificado anteriormente.

3.1.2.3.7 Saídas, entradas

As saídas e entradas de 43.11 referem-se ao espaço do templo antigo que estava contaminado com abominações e violências. Por isso, Champlin comenta que este versículo diz respeito a ideias do templo ideal, com todos os seus arranjos.

⁶⁵⁶ PFEIFFER, Charles F.; HARRISON, Everett F. *Comentário bíblico Moody: Isaías a Malaquias*. Tradução de Yolanda M. Krievin. São Paulo: EBR, 1987. v. 3, p. 202.

⁶⁵⁷ TAYLOR, 1984, p. 238.

Mostra um contraste entre as coisas imundas que o povo cometia e a diferença com aquilo que viria, ou seja, o contraste entre o “profano e o sagrado”.⁶⁵⁸

Em outras partes, os termos voltam a ser citados e indicam coisas diferentes, como, por exemplo, em 44.3, quando se fala de entrada, já se refere ao novo templo. No capítulo 44, o profeta foi chamado a dar atenção para as entradas e saídas do templo (44.5), talvez para comparar com o templo anterior. Já em 46.2, o príncipe era aquele que deveria estar atento à entrada da porta do pátio interno, pois ali ele deveria adorar.

Percebemos que, assim como nos capítulos 8 a 11, o profeta sempre foi conduzido até as entradas e dali observou o que acontecia ou aconteceria – como em 46.19, quando foi levado até a entrada da porta dos quartos sagrados que pertenciam aos sacerdotes. Isso ocorreu novamente em 47.1, quando o profeta foi conduzido até a entrada do templo.

Da mesma forma que muitas entradas são destacadas nestes capítulos 43 a 48, as saídas também o são. De forma especial, as saídas das portas da cidade, como em 48.30ss. É importante lembrar que, a respeito destes locais, o profeta deveria fazer ponderações no seu coração; olhar e também ouvir as leis. É possível que o Senhor estivesse pedindo que ele fizesse uma ponderação entre o que acontecia no templo do passado e neste novo templo purificado (44.5).

3.1.2.3.8 O cume do monte

O cume do monte foi o local agora considerado santíssimo, bem como ao seu redor (43.12). É importante considerar que a cidade estava no cume. Este é uma referência a Sião, local tradicional dos templos dos judeus. Era um local que não deveria ser profanado, pois era santíssimo.⁶⁵⁹

3.1.2.3.9 Santuário

Todos os versículos destes capítulos que falaram do “meu santuário” têm ligação com o que acontecia no passado e com aquilo que agora iria acontecer no futuro. Ou seja, no passado a nação de Israel havia contaminado tal espaço, tanto o povo como os reis, com prostituição e adoração aos ídolos. Eles também haviam

⁶⁵⁸ CHAMPLIN, 2001, v. 5, p. 3342.

⁶⁵⁹ CHAMPLIN, 2001, v. 5, p. 3342.

contaminado o espaço com práticas repugnantes. O pedido era para que, a partir de então, fossem afastadas as prostituições e os ídolos, para que o Senhor vivesse entre eles para sempre (43.6-9). A ideia de *meu santuário* tem ligação com santidade, pois a santidade do lugar da habitação do Senhor é destacada também pela instituição de um espaço. O templo havia sido profanado pelas práticas idólatras que aconteciam em tais dependências, da mesma forma que ocorreu em outros momentos com outros templos (1Rs 7.1-12). O texto de 43.12 revela que neste novo espaço toda área deveria ser reservada para adoração ao Senhor, por isso toda área deveria ser “santíssima”. Entretanto, isso não significa que ocorreu uma ampliação do “santo dos santos”, embora ainda se tenha uma área considerada especial para ministração por meio dos sacerdotes; a concepção de adoração está sendo ampliada: todo espaço serve para a adoração através das ações que ali se concretizam. Porém, como afirma Bruce, deve ser lembrado que “a presença divina entre o seu povo não garante sua santidade, mas o desafia à santidade”.⁶⁶⁰

O termo santuário, quando citado, também fazia menção das coisas que o povo e os seus ministros faziam e daquilo que agora os levitas que se mantiveram puros iriam fazer no templo (44.7,8,9,11,15,16,25), mas estes também tinham regras para seguir para ali poderem adentrar. Há um local fora do santuário que também foi descrito e estava destinado à queima da oferta pelos pecados, que seria de um novilho (43.21).

O santuário descrito em 45.18,19,20 era o mesmo local de 43.6,12. Entretanto, aqui se fez referência a todo o espaço e não apenas a algumas partes. Este espaço foi citado como aquele que deveria ser zelado a tal ponto que até deveria receber expiação pelas coisas erradas que ali ocorressem, mesmo que por ignorância.

Seguidamente, o termo “santuário” foi utilizado de forma indistinta com templo a exemplo de 44.5-9, como segue:

O Senhor me disse: “Filho do homem, preste atenção, olhe e ouça atentamente tudo o que eu lhe disser acerca de todos os regulamentos relacionados com o templo do SENHOR. Preste atenção à entrada do templo e a todas as saídas do santuário. Diga à rebelde nação de Israel: Assim diz o Soberano, o SENHOR: Já bastam suas práticas repugnantes, ó nação de

⁶⁶⁰ BRUCE, 2009, p. 1168.

Israel! Além de todas as suas outras práticas repugnantes, vocês trouxeram estrangeiros incircuncisos no coração e na carne para dentro do meu santuário, profanando o meu templo enquanto me ofereciam comida, gordura e sangue, e assim vocês romperam a minha aliança. Ao invés de cumprirem seu dever quanto às minhas coisas sagradas, vocês encarregaram outros do meu santuário. Assim diz o Soberano, o SENHOR: Nenhum estrangeiro incircunciso no coração e na carne entrará no meu santuário, nem tampouco os estrangeiros que vivem entre os israelitas. (grifos da autora).

Conforme o texto, havia certas restrições quanto a quem poderia estar neste espaço e estas estavam ligadas a regulamentos e atitudes.

Na distribuição da terra por herança, o espaço para local do santuário foi de uma área quadrada de duzentos e cinquenta metros, com vinte e cinco metros ao redor (45.2). E, quando se observa a divisão das terras no capítulo 48, a frase “o santuário estará no centro dela” tem destaque. Se for observado, no lado leste e oeste, o santuário estava no centro (48.8); na parte dos sacerdotes, o santuário estava no centro (48.10); nas terras que restaram, o santuário estava no centro (48.21).

O termo encontrado no texto hebraico original para “santuário” é diferente do que o encontrado para templo, ou seja, enquanto para templo encontra-se **בַּיִת** (*bayit*) para santuário encontra-se **מִקְדָּשִׁי** (*miqdāshi*), que denota aquilo que foi dedicado para domínio do Senhor. Sempre que este termo se referia ao santuário, estava ligado à área física específica para adoração ao Senhor. Desde os textos do Pentateuco, esta era uma área que era considerada sagrada devido à habitação de Deus no meio do povo. Também os textos de Salmos sobre o santuário estão ligados à morada do Senhor. Várias vezes, quando o termo aparece, vem acompanhado do sufixo na primeira pessoa do singular, mostrando, assim, a quem pertence tal espaço.

3.1.2.3.10 Ocidente, oeste⁶⁶¹

O termo “ocidente” apareceu para indicar a parte da terra da cidade que o príncipe receberia (45.7); para mostrar o espaço dos sacerdotes (46.19) e para delimitar as fronteiras da terra (47.20; 48.1-8,16-18,21-24) e as portas da cidade (48.34).

⁶⁶¹ Este local é considerado por alguns como o pôr do sol (VINE, W. E; UNGER, Merrill F; WHITE Jr, Willian. *Dicionário Vine: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento*. Tradução de Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 2002. p. 829).

3.1.2.3.11 *Oriente, leste*

O lado leste trouxe várias indicações. Este era o lado da porta pela qual o profeta enxergou a volta da Glória ao templo e por ela a Glória entrou. Dali ele também ouviu a voz da Glória (43.1,2,4) e a porta existente neste lado foi fechada após a entrada desta Glória (44.1).⁶⁶² O lado leste também trouxe a identificação como sendo um dos lados da porção de terra da cidade que seria destinada ao príncipe (45.7). Este termo ainda destacou-se no capítulo 47.1,2,8,18 para mostrar de onde vinha a água que saía da soleira do templo e para onde fluía, e também para delimitar a fronteira da terra.

O maior número de vezes em que este termo apareceu foi no capítulo 48, nos seguintes versículos: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 16, 17, 18, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 32. Os versículos 1 a 8 mostraram a divisão da terra que limita o norte. Os versículos 16 a 18 delimitaram as terras restantes. O versículo 21 enfatizou a porção do príncipe e do versículo 23 ao versículo 27 o termo apareceu para delimitar as tribos de Benjamim, Simeão, Issacar, Zebulom e Gade. Finalmente, no versículo 32 o termo foi utilizado para falar das portas da cidade. Esse termo, como substantivo, aparece várias vezes na Bíblia denotando destruição pelo vento do deserto.

3.1.2.3.12 *Síntese*

Na estrutura de divisão apresentada neste grupo de textos (capítulos 43-48), tanto no que diz respeito às divisões por espaços quanto da divisão por personagens, foi evidenciado um espaço totalmente diferente dos capítulos 8 a 11. Os problemas encontrados naqueles capítulos (8 a 11) aqui já não mais existem (43 ao 48). Mudanças aconteceram e agora a ênfase está nas novas atitudes que envolveram todos os personagens, desde o líder principal, o povo, às tribos e até quanto aos estrangeiros houve novas visualizações. Esta parte da profecia claramente diferencia-se dos capítulos 8 a 11, pois nos capítulos finais do livro foi apresentado um local no qual havia a interação entre lavé e adorador que o honravam.⁶⁶³

A autoridade continuou sendo do mesmo personagem encontrado nos

⁶⁶² Esta porta, conforme Bruce, tinha meio metro de comprimento e era fortificada com salas dos lados, tendo semelhança com às portas salomônicas de Megido e Hazor. O texto do capítulo 44 descreve sua função (BRUCE, 2009, p. 1165).

⁶⁶³ HOUSE, 2005, p. 436.

capítulos 8 a 11, ou seja, tudo girou em torno dos regulamentos a serem seguidos, os quais foram dados pelo Senhor, dono de tal espaço. Percebemos que foi neste novo espaço que a harmonia reinou e o texto revelou tal situação. Novamente, como nos primeiros capítulos analisados, houve ênfase na palavra do Senhor quanto àquilo que agora deveria ser cumprido no templo de Jerusalém, nos seus arredores, enfim, na cidade como um todo.

Não há dúvida de que a grande mudança aconteceu devido às atitudes de todos em busca do cumprimento da vontade do Senhor. Nestes capítulos a realidade vivida por todos era diferente, por isso as práticas não foram mais consideradas repugnantes. Tudo isso resultou na presença do Senhor ali, questão maior e a grande diferença e ênfase dos blocos. Prova disso é o texto terminar com tão forte afirmação quanto ao nome deste novo espaço, ou seja: “O Senhor está aqui”.

Os vários espaços foram caracterizados por meio de expressões extraídas do próprio texto, revelando a ênfase do templo em detrimento dos outros locais, devido ao fato de este ser o local especial para o Senhor habitar. Porém, precisamos lembrar que para estes espaços tornarem-se diferentes foi necessário acontecer neles uma cerimônia de purificação, ao que Bruce chama literalmente de “despecalizar”, por meio de holocaustos e ofertas.⁶⁶⁴ Tudo foi feito com ênfase e pelo comando da voz do Senhor, através da visão do profeta. Quando os locais são especificados, destacamos novamente o termo “ver”, pois este teve grande ênfase neste bloco, assim como no primeiro. O profeta foi conduzido a ver tudo de forma extremamente detalhada, assim como ocorreu no primeiro bloco de textos.

Apesar da opinião erudita (Eichrodt, Cooke e Greenberg) concordar quanto ao diferente estilo destes capítulos, para os editores do comentário São Jerônimo vários fatores apontam para estes capítulos como o cumprimento de promessas de que o santuário de Deus seria restaurado, completando a visão dos capítulos 8 a 11. Eles também acreditam que a ênfase tem ligação com a profanação deste espaço cívico e “o restabelecimento de uma santidade apropriada da terra e do povo”.⁶⁶⁵ Também devemos dar atenção ao capítulo 46, pois ele destaca as ações rituais que aconteciam no templo e a visão do poder que do templo emanava. A imagem

⁶⁶⁴ BRUCE, 2009, 1168.

⁶⁶⁵ BROWN; FITZMYER; MURPHY, 2007, p. 655.

também vem do rio que corre do templo e traz transformação. Este rio revela fertilidade e vida, bem como o poder de Deus habitando no santuário.⁶⁶⁶

Assim, o que verificamos por meio dos personagens e da descrição dos espaços acima é que neste final da visão houve maior associação entre o povo e a sua terra. A purificação do povo também revelou que a terra e seu espaço estavam purificados.⁶⁶⁷ Assim, quando tudo mudou, a presença de lavé retornou.

3.1.2.4 Sinopse do espaço e as ações no espaço em Ezequiel nos capítulos 43 a 48

3.1.2.4.1 Era um local com especificações

Nas descrições do espaço nos capítulos 43 a 48, percebemos uma clara ligação com a visão que o profeta teve quando viu o espaço da cidade que foi destruída. Há uma comparação entre estes dois espaços. O texto de 43.3 diz “o aspecto da visão que tive era como o da visão que eu tivera quando veio destruir a cidade [...]”. Da mesma forma que nos capítulos 8 a 11, o espaço aqui foi descrito e caracterizado por suas regiões e lados, tanto o templo como a cidade. Observamos expressões similares tais como: “[...] levou-me até a porta que dava para o lado leste [...]” (43.1); “Depois o homem trouxe-me de volta para porta externa do santuário que dava para o lado leste [...]” (44.1); “Então o homem levou-me até a frente do templo, passando pela porta norte [...]” (44.4); “O homem levou-me à entrada do templo [...]” (47.1); “[...] e conduziu-me pelo lado de fora [...]” (47.2) e “O homem foi para o lado leste [...]” (47.2). Isso ainda pode ser observado em 47.15-20 e 48.2-28. Assim, este espaço foi apresentado com suas entradas, saídas e lados de forma bem especificada. Todos estes detalhes, pelos quais o templo foi descrito, mostraram a importância da presença divina também no que diz respeito à renovação das ações do povo, pois quando o espaço era descrito, juntamente as ações dos personagens eram identificadas.⁶⁶⁸

Não há dúvidas de que as especificações deste espaço trazem uma forte ligação com a presença da Glória do Senhor. O texto trouxe a seguinte afirmação: “A Glória do Senhor entrou no templo pela porta que dava para o lado leste” (43.4). O espaço destes capítulos também trouxe descrições tais como as encontradas nos

⁶⁶⁶ BROWN; FITZMYER; MURPHY, 2007, p. 658.

⁶⁶⁷ BRUCE, 2009, p. 1165.

⁶⁶⁸ MARTENS, Elmer. *God's design: a focus on Old Testament theology*. Grand Rapids, Mich: Baker, 1981. p. 226, 227.

capítulos 8 a 11, já analisadas, como: “[...] e me levou para dentro do pátio interno [...]” (43.5). Também traz descrições da parte interna deste espaço, como, por exemplo: “[...] ouvi alguém falar comigo de dentro do templo” (43.6). Estes detalhes revelaram que a presença da Glória estava atenta a todos os espaços e tinha conhecimento de tudo o que acontecia.

Nestes capítulos houve a especificação do dono deste espaço por meio das seguintes afirmações: “[...] este é o lugar do meu trono e o lugar para a sola dos meus pés. Aqui viverei para sempre entre os israelitas [...]” (43.7); “[...] para dentro do meu santuário, profanando o meu templo [...]” (44.7); “[...] quanto às minhas coisas sagradas, vocês encarregaram outros do meu santuário” (44.8); “[...] que fielmente executaram os deveres do meu santuário [...]” (44.15) e “[...] Só eles entrarão em meu santuário [...]” (44.16). Por isso, o Senhor tinha direito de fazer exigências quanto a este local.

Este também era um espaço que deveria ser conhecido pelos filhos de Israel, pois o profeta recebeu a seguinte mensagem “[...] descreva o templo para a nação de Israel [...]” (43.10) e “[...] informe-os acerca da planta do templo — sua disposição, suas saídas e suas entradas — toda a sua planta e todas as suas estipulações e leis. Ponha essas coisas por escrito diante deles [...]” (43.11).

O espaço descrito no capítulo 45 também tem relação com o templo. Entretanto, também estava relacionado à terra e à sua divisão, a qual também possui algumas especificações, como:

[...] apresentem ao Senhor como distrito sagrado uma porção da terra, com doze quilômetros e meio de comprimento e dez quilômetros de largura; toda essa área será santa [...]. Desse terreno, uma área quadrada de duzentos e cinquenta metros de lado servirá para o santuário, com vinte e cinco metros ao redor para terreno aberto. No distrito sagrado, separe um pedaço de doze quilômetros e meio de comprimento e cinco quilômetros de largura. Nele estará o santuário, o Lugar Santíssimo. Essa será a porção sagrada da terra para os sacerdotes, os quais ministrarão no santuário e se aproximarão para ministrar diante do Senhor. Esse será um lugar [...] santo para o santuário [...] (45.1-2,3,4).

Alguns dos primeiros versículos do capítulo 45 falaram do espaço que deveria ser destinado ao Senhor, mas também foi dada ênfase ao espaço que deveria ser separado para os levitas. As seguintes especificações são encontradas: *“Uma área de doze quilômetros e meio de comprimento e cinco quilômetros de largura pertencerá aos levitas, os quais servirão no templo; essa será a propriedade deles*

para ali viverem” (45.5). O texto destacou que o Senhor olha para o lugar dos seus ministros com atenção.

Já para a cidade ou nação de Israel, encontrou-se a especificação de “[...] darão uma área de dois quilômetros e meio de largura e doze quilômetros e meio de comprimento, adjacente à porção sagrada [...]” (45.6). O príncipe também teve seu espaço definido da seguinte forma:

[...] a terra que fica dos dois lados da área formada pelo distrito sagrado e pela propriedade da cidade. Ela se estenderá, no lado oeste, em direção a oeste e, no lado leste, em direção a leste, indo desde a fronteira ocidental até a fronteira oriental que é paralela a uma das porções tribais. Essa terra será sua propriedade em Israel [...], (45.7,8a).

Era função dos príncipes deixar um espaço reservado ao povo, conforme o texto de 45.8 diz: [...] *“mas permitirão que a nação de Israel possua a terra de acordo com as suas tribos”*. Sobre a cidade, o texto terminou falando de forma a descrever inclusive suas portas e saídas, conforme citação:

Estas serão as saídas da cidade: Começando pelo lado norte, que tem dois mil e duzentos e cinquenta metros de comprimento, as portas da cidade receberão os nomes das tribos de Israel. As três portas do lado norte serão a porta de Rúben, a porta de Judá e a porta de Levi. No lado leste, que tem dois mil e duzentos e cinquenta metros de comprimento, haverá três portas: a de José, a de Benjamim e a de Dã. No lado sul, que tem dois mil e duzentos e cinquenta metros de comprimento, haverá três portas: a de Simeão, a de Issacar e a de Zebulom. No lado oeste, que tem dois mil e duzentos e cinquenta metros de comprimento, haverá três portas: a porta de Gade, a de Aser e a de Naftali (48.30-34).

No final do capítulo 45 vemos descrições que dão ênfase àquilo que aconteceria no espaço do templo. Em 45.19 há a afirmação: “O sacerdote apanhará um pouco do sangue da oferta pelo pecado e o colocará nos batentes do templo, nos quatro cantos da saliência superior do altar e nos batentes do pátio interno”. Percebemos, assim, que o espaço do templo deveria ser também purificado: “[...] *assim vocês deverão fazer propiciação em favor do templo*” (45.20).

O capítulo 46 especificou, de forma precisa, as partes internas do templo, enfatizando os pátios internos e externos, com suas entradas e saídas. Ainda mostrou o local específico para cada ação ali. Isso verificamos em textos como: “[...] *A porta do pátio interno que dá para o leste ficará trancada [...]*” (46.1); “[...] *do pátio externo, entrará pelo pórtico da entrada e ficará junto ao batente [...]*” (46.2); “[...] *Ele adorará o Senhor na soleira da entrada e depois sairá, mas a porta não será*

fechada [...] (46.2); “Nos sábados e [...] junto à entrada que leva à porta” (46.3); “Quando o príncipe entrar, ele o fará pelo pórtico da entrada, e sairá pelo mesmo caminho” (46.8); “Quando o povo da terra vier perante o Senhor [...] todo aquele que entrar pela porta norte para adorá-lo sairá pela porta sul, e todo aquele que entrar pela porta sul sairá pela porta norte. Ninguém voltará pela porta pela qual entrou, mas todos sairão pela porta oposta (46.9); “O príncipe deverá estar no meio deles, entrando quando eles entrarem e saindo quando eles saírem” (46.10); “Quando o príncipe fornecer uma oferta voluntária ao Senhor, seja holocausto seja oferta de comunhão, a porta que dá para o leste será aberta para ele [...]. Então ele sairá e, depois de ter saído, a porta será trancada” (46.11); “Depois o homem me levou, pela entrada existente ao lado da porta, até os quartos sagrados que davam para o norte, os quais pertenciam aos sacerdotes, e mostrou-me um local no lado oeste” (46.12) e “Ele então me levou para o pátio externo e me fez passar por seus quatro cantos, e em cada canto vi um pátio. Eram pátios fechados [...] os pátios dos quatro cantos tinham a mesma medida” (46.20-22).

Já os capítulos 47 e 48 especificaram a terra, suas fronteiras e divisão. Alguns exemplos podem ser vistos, como: *“Estas são as fronteiras pelas quais vocês devem dividir a terra como herança entre as doze tribos de Israel [...]” (47.13); de 47.15-22 já citado anteriormente; em 48.2-28 também citado anteriormente, que termina com o versículo 29 afirmando: “Esta é a terra que vocês distribuirão às tribos de Israel como herança, e serão essas as suas porções [...]”. É impressionante a forma como estes espaços foram descritos, ou seja, nos mais variados detalhes. Nada foi esquecido: nenhum lado, nenhum personagem. O destaque para os personagens é especial porque revela que o Senhor olha para todos, não se esquece de ninguém e busca estar próximo de todos. Percebemos nesta descrição o zelo que lavé espera com aquilo que lhe pertence; ele é detalhista e nada lhe fica despercebido. Todas estas especificações também revelaram a intensidade da visão do profeta e reforçaram que ela não era algo imaginário, mas real.*

Estes detalhes também foram usados como forma de argumentar a veracidade da visão que o profeta teve, bem como a importância de tal espaço, tanto para o Senhor como para toda nação. Tudo isso registrado em detalhes como forma de levar o povo a avaliar o passado, comparando-o com o presente, e então agir diferente, pois estes detalhes deixaram claro ao povo o propósito e a finalidade

deste espaço.

3.1.2.4.2 *Um local de manifestações e intenções*

No espaço visualizado nos capítulos 8 a 11 de Ezequiel, tanto no santuário como na cidade, podiam-se ver algumas atitudes do povo que levaram a uma ação de Deus. Nestes capítulos finais também houve a ação de Deus. Entretanto, aqui a ênfase foi diferente. Nos capítulos 8 a 11 a ênfase estava na destruição devido às ações abomináveis do povo e dos líderes; aqui, percebemos a presença do Senhor porque a purificação ocorreu e houve o direcionamento para novas ações que o povo, o príncipe (e não mais os líderes), os levitas e os sacerdotes deveriam ter no espaço que o Senhor estaria habitando para sempre.

Aqui o espaço ainda fez menção à cidade. Entretanto, enquanto nos capítulos 8 a 11 não somente o templo, mas a cidade estava contaminada devido às ações abomináveis cometidas pelo povo, identificadas em passagens tais como: *“Percorra a cidade de Jerusalém e ponha um sinal na testa daqueles que suspiram e gemem por causa de todas as práticas repugnantes que são feitas nela”* (9.4); *“[...] pois vocês não agiram segundo os meus decretos nem obedeceram às minhas leis [...]”* (11.12); *“[...] A iniquidade da nação de Israel e de Judá é enorme; a terra está cheia de sangue derramado e a cidade está cheia de injustiça [...]”* (9.9a); *“[...] as terríveis abominações que eles fazem aqui [...], e outros textos como 8.6,12,14, nos capítulos 43 a 48 a cidade foi apresentada como já restaurada.*

No espaço dos capítulos 43 a 48 não houve apresentação das ações do povo, apenas orientações de como eles deveriam agir neste novo espaço. Também não houve mais vingança para o povo da cidade. Os textos de 43.10,11 deixaram claro que o passado e, principalmente, o que eles tinham feito no templo, serviriam de exemplo ou modelo de algo que não mais deveriam fazer, conforme descrição bíblica abaixo:

Filho do homem, descreva o templo para a nação de Israel, para que se envergonhem dos seus pecados. Que eles analisem o modelo¹⁷ e, se ficarem envergonhados por tudo o que fizeram, informe-os acerca da planta do templo — sua disposição, suas saídas e suas entradas — toda a sua planta e todas as suas estipulações e leis. Ponha essas coisas por escrito diante deles para que sejam fiéis à planta e sigam as suas estipulações.

O novo templo serviria de espelho para que vissem as coisas erradas que tinham feito no passado. Enquanto no outro havia figuras (8.12) que conduziam à

idolatria, este não as teria; enquanto no outro, nas entradas e saídas, havia mulheres que choravam por Tamuz (8.14), neste espaço não haveria mais tal coisa; enquanto no passado eles não obedeciam às leis e os estatutos do Senhor, aqui eles deveriam e iriam fazê-lo.

É muito importante considerar que a mensagem daquilo que agora deveria acontecer no novo templo foi também direcionada aos sacerdotes, levitas e príncipes. Estes líderes apareceram nos textos dos capítulos 8 a 11 fazendo coisas erradas, conforme o seguinte texto:

Então o Espírito me ergueu e me levou para a porta do templo do Senhor que dá para o oriente. Ali, à entrada da porta, havia vinte e cinco homens, e vi entre eles Jazánias, filho de Azur, e Pelatias, filho de Benaia, líderes do povo. O Senhor me disse: 'Filho do homem, estes são os homens que estão tramando o mal e dando maus conselhos nesta cidade'. (11.1,2).

Porém, nos capítulos 43 a 48, todos os líderes receberam o direcionamento sobre a lei do templo e inclusive as suas medidas (43.12-17). Isso era de fundamental importância, pois cada um dos líderes do Senhor, cumprindo os rituais, deveria saber seu local de atuação: *“Então ele me disse: ‘Filho do homem, assim diz o Soberano, o Senhor: Estes serão os regulamentos que deverão ser seguidos no cerimonial do sacrifício dos holocaustos e da aspersão do sangue no altar, quando ele for construído’ (43.18)*. Os versículos 19 a 24 do capítulo 43 enfatizaram a consagração do altar e os regulamentos para a consagração que ajudariam os líderes que ministrariam naquele novo espaço.

A lei para o novo ambiente foi descrita e revelou como as ações do serviço do templo deveriam ter ocorrido no passado, mas não foram cumpridas. Agora esta lei revelava as ações futuras. Ela era fundamental, a tal ponto que todo o capítulo 44 continuou enfatizando isso. O serviço do templo deveria ter acontecido, no passado, por pessoas que realmente adorassem ao Senhor, entretanto, ficou claro que isso não ocorreu. O texto de 44.7 e 8 afirmou:

Além de todas as suas outras práticas repugnantes, vocês trouxeram estrangeiros incircuncisos no coração e na carne para dentro do meu santuário, profanando o meu templo enquanto me ofereciam comida, gordura e sangue, e assim vocês romperam a minha aliança.⁸ Ao invés de cumprirem seu dever quanto às minhas coisas sagradas, vocês encarregaram outros do meu santuário.

Um dos problemas no passado foi que pessoas que não tinham o Senhor como seu Deus estavam ministrando as ofertas. Isso não era somente com relação

aos estrangeiros, mas também àqueles que estavam “incircuncisos de coração” ou não tinham o Senhor nos seus corações como seu Deus. Todas estas ações quebraram a aliança com Deus. Por isso, no novo templo os serviços deveriam acontecer por meio daqueles a quem realmente estava destinada tal função, pois tal trabalho era algo especial a ser feito. A tal ponto que os levitas descendentes de Zadoque (44.15) também receberam orientações sobre a maneira correta para estar na presença do Senhor. Vale salientar que esse era o grupo que agora teria uma grande função: *“Eles ensinarão ao meu povo a diferença entre o santo e o comum e lhe mostrarão como fazer distinção entre o puro e o impuro”* (44.23).

A questão do santo e profano e puro e impuro desde o início foi o problema apresentado no meio do povo. As ações, tanto de Deus como do povo, giraram em torno desta realidade. Quanto ao grupo de sacerdotes que no passado havia cometido coisas erradas, no novo templo ainda teriam algumas funções, mas não de ministrar perante o Senhor. O texto de 44.11-14 afirma:

Poderão servir no meu santuário como encarregados das portas do templo e também farão o serviço nele; poderão matar os animais dos holocaustos⁶⁶⁹ e outros sacrifícios em lugar do povo e colocar-se diante do povo e servi-lo. Mas, porque os serviram na presença de seus ídolos e fizeram a nação de Israel cair em pecado, jurei de mão erguida que eles sofrerão as consequências de sua iniquidade. Palavra do Soberano, o SENHOR. Não se aproximarão para me servir como sacerdotes, nem se aproximarão de nenhuma de minhas coisas sagradas e das minhas ofertas santíssimas; carregarão a vergonha de suas práticas repugnantes. Contudo, eu os encarregarei dos deveres do templo e de todo o trabalho que nele deve ser feito.

Ficou evidente que, apesar do perdão que receberam por seus erros cometidos no passado, as consequências foram para o restante de suas vidas, ou seja, perderam a oportunidade de ministrar perante o Senhor e agora seriam apenas ministros ligados a outros serviços do santuário.

Percebemos que, neste novo espaço, as ações do Senhor e dos sacerdotes, levitas, príncipes e do povo deveriam ser diferentes. Entretanto, todas estariam voltadas à questão do espaço considerado sagrado. Tudo girava em torno da purificação, da ministração e da forma de viver neste local considerado especial devido à presença da Glória do Senhor.

Mesmo os pecados por ignorância deveriam receber expiação. A expiação trazia a ideia de cobrir com sangue, assim a ira do Senhor não mais se manifestaria

⁶⁶⁹ 44.11 Isto é, sacrifícios totalmente queimados.

naquele local. Novamente, como nos textos dos 8 a 11, as marcas deixadas mostraram que neste espaço Deus queria habitar e ser adorado, e, para que isso fosse possível, cada um deveria desenvolver seu papel para que o ambiente pudesse ficar adequado para Sua morada. Foi importante que as ações de cada personagem deste bloco também fossem descritas, porque assim foi possível ao enunciatário fazer uma comparação com as ações do bloco 8 a 11, refletindo sobre todos os fatos. Estas foram tão detalhadas quanto o espaço e assim, por meio delas a mensagem também recebeu destaque.

3.1.3 A interdiscursividade e a intertextualidade presente nos capítulos 43 a 48 de Ezequiel

Assim como falamos na análise interdiscursiva dos capítulos 8 a 11, aqui veremos questões ligadas a conflitos ou aos discursos da sociedade da qual faz parte o contexto em análise. Lembramos novamente que tais relações podem se estabelecer com discursos tanto anteriores como contemporâneos à sua época, e, da mesma forma, as relações intertextuais.

Buscaremos verificar o interdiscurso que determina a formação do discurso e o interdiscurso que revela a realidade dos sujeitos. Estaremos nos remetendo à situação histórica do passado e àquilo que diz respeito ao assunto tratado nos capítulos 43 a 48. Observaremos também a relação com o seu contexto situacional, mas também com outros textos e outros discursos.

3.1.3.1 A apresentação interdiscursiva

Aqui estaremos nos aproximando de outros discursos que poderão aparecer através das condições sócio-históricas e não somente pela materialidade do texto. Levaremos em conta as manifestações presentes no texto e os elementos estilísticos do mesmo, o que equivale à suas figuras de linguagem e de sintaxe, entre outras. No que diz respeito à interdiscursividade, enfatizamos a apresentação argumentativa e a metafórica, como seguimos nos capítulos 8 a 11, sem ênfase na questão histórica.

3.1.3.1.1 A apresentação argumentativa

Nestes capítulos percebemos que o discurso do texto apresentou algumas marcas que confirmaram a realização dos fatos descritos. Há uma expressão que

apareceu diversas vezes para salientar isso, ou seja, “Assim diz o Soberano Senhor” ou “Palavra do Soberano Senhor”. Tal expressão já foi citada e apareceu em 43.18,19 e 44.5,9,12,15,27; 45.9,16,18; 46.1,16; 47.13; 48.29 com a dupla intenção, ou seja, tanto de mostrar as práticas reprováveis que eram cometidas no passado quanto para revelar as mudanças ocorridas. A expressão também tinha a intenção de afirmar que tal palavra era verdadeira, ou seja, ela era diferente de qualquer outra, em termos de credibilidade. A repetição desta expressão é considerada por alguns como uma forma sutil de fazer o povo entender que certamente o Senhor os julgaria como havia falado.⁶⁷⁰

Algo que também chamou a atenção como uma frase argumentativa neste bloco foi a pergunta encontrada em 47.6 “[...] você vê isso?”. A mesma apareceu diversas vezes nos capítulos 8 a 11 com a intenção de convencer o ouvinte de algo errado que ocorria. Aqui ela também apareceu com a intenção de mostrar algo que acontecia, entretanto, agora era algo bom e correto. A pergunta faz lembrar os primeiros textos citados, revelando a contradição daquela situação com relação a esta. Algo também interessante foi resposta do profeta a tal pergunta, ou seja, “vi” (47.3). Porém, agora o profeta viu coisas muito mais belas, em relação aos textos dos capítulos 8 a 11.

Ainda percebemos que, da mesma forma que nos capítulos 8 a 11, nos capítulos 43 a 48 havia alguém conduzindo o profeta. Em momento algum o profeta escolheu os espaços para onde iria, mas sempre havia “um homem” que lhe mostrava e o conduzia a todos os novos espaços. Este mensageiro tinha a função de medir os prédios e agir como um guia. Foi ele quem explicou ao profeta o uso e o propósito de vários detalhes. Este guia esteve presente até o texto de 44.2,5, desempenhando o papel de intérprete.⁶⁷¹ Assim, o povo compreendeu que a palavra não era do profeta, mas provinha de outro ser.

Além do termo “o homem”, outro personagem e outra expressão se destacaram, pois fizeram ligação com os textos dos capítulos 8 a 11: “[...] o Espírito pôs-me em pé [...]” (43.5). O texto quer enfatizar a ação deste personagem, tanto nos textos de 8 a 11 como nos capítulos 43 a 48, bem como seu papel. O primeiro grupo de textos (capítulos 8 a 11) terminou com a atuação deste personagem

⁶⁷⁰ HILL; WALTON, 2007, p. 495.

⁶⁷¹ COOKE, 1960, p. 425-427, 462.

levando o profeta até os exilados (11.24). Agora, o segundo grupo de textos (capítulos 43 a 48) iniciou com este mesmo personagem conduzindo o profeta para a nova visão do espaço modificado. Blenkinsopp afirma que o profeta Ezequiel foi de forma misteriosa sustentado pelo Espírito, como se estivesse no interior de uma corte, onde viu a Glória do Senhor tomar posse do templo.⁶⁷²

Algo similar que aparece nos capítulos 8 a 11 e é encontrado nos capítulos 43 a 48 é a expressão “[...] *me prostrei com o rosto em terra [...]*” (43.3; 44.4). Tal expressão apareceu em 9.8 e 11.13. Esta expressão revelou ao ouvinte a convicção do profeta diante da pessoa com quem se encontrava. Esta atitude demonstrou claramente que tal pessoa era alguém superior, de destaque. Por isso, a ideia que o texto queria transmitir era a de que o profeta estava vendo alguém que merecia ser reverenciado. O interessante é observar o local em que o profeta teve tal atitude, ou seja, no templo, espaço de adoração ao Senhor.

Da mesma forma que nos capítulos 8 a 11, nos capítulos 43 a 48 a ênfase estava em ações e na descrição do espaço. Entretanto, aqui as ações são apenas descritas como algo que estaria por vir, enquanto no primeiro blocos elas já aconteciam. Assim, a relação dos assuntos mostra que o segundo grupo de textos continuou com um estilo argumentativo semelhante ao do primeiro.

3.1.3.1.2 A apresentação metafórica

Algumas sentenças metafóricas destacaram-se e serão citadas abaixo. Estas tinham a intenção de revelar e persuadir o leitor a tomar decisões referentes ao espaço sagrado.

a) *“Sua voz era como o rugido de águas avançando, e a terra refulgia com a sua glória”* (43.2). Esta sentença revelou a grandiosidade daquilo que o profeta viu. Ele foi tomado por grande reverência diante do que viu. Agora o profeta percebeu, com alegria, que a glória do Senhor estava na casa, diferentemente do que aconteceu nos capítulos 8 a 11. Neste sentido, a construção e o espaço, tão maravilhoso e com medidas perfeitas, só receberam a confirmação de que estavam santificados, mediante a presença do Senhor ali. Tal presença só foi percebida no momento em que Israel se mostrou reverente e fiel ao Senhor, “porque a glória de

⁶⁷² BLENKINSOPP, Joseph. *Ezekiel: interpretation*. Louisville: John Knox, 1990. p. 210-211.

Deus não pode coabitar com a imundícia da idolatria”.⁶⁷³ Esta foi a intenção de tal metáfora: levar o ouvinte a ter uma atitude de reverência mediante o que via.

b) “[...] o lugar para a sola dos meus pés [...]” (43.7). Esta metáfora anunciou o local no qual o Senhor iria habitar para sempre: o espaço dentro do templo não mais contaminado. Na realidade devemos lembrar que o céu é o local da moradia do Senhor, mas Ele, em humildade, fez da terra um local para “seus pés”. Tal expressão mostrou o espaço que o Senhor colocaria seus pés, de forma metafórica.⁶⁷⁴ O santuário é tradicionalmente representado não somente como o trono (Jr 3.17; 17.12), mas também como o estrado dos pés do Senhor (Sl 99.5; 132.7), o lugar onde ele preside como o rei no trono (1Sm 4.4; 2Sm 6.2).⁶⁷⁵ Esta metáfora revelou o quanto desta grandiosa presença o homem pode suportar.

c) “[...] Aqui viverei para sempre entre os israelitas [...]” (43.7) e “[...] eu viverei entre eles para sempre” (43.9). “Viver ali para sempre” mostrou o desejo da Glória do Senhor de estar sempre junto ao seu povo. Além disso, a nova habitação seria para sempre e anularia “provisões temporárias e imperfeitas”.⁶⁷⁶

d) “[...] contaminará o meu santo nome [...]” (43.7) e “[...] contaminaram o meu santo nome [...]” (43.8). Esta foi uma forma de dizer que o espaço físico do templo não seria mais contaminado como no passado, com sepulcros reais nas proximidades.⁶⁷⁷ Agora, os sacerdotes que serviriam no novo templo ensinariam o povo a diferenciar o “santo e o profano... e discernir entre o imundo e o limpo”.⁶⁷⁸

O oráculo do templo também insiste na dissociação absoluta dos falsos cultos (“prostituição”) os quais tinham trazido a desonra ao primeiro templo e nos quais neles a monarquia tinha tomado um papel principal. Blenkinsopp compartilha do que já citamos acima e diz respeito ao antigo templo no qual havia sepulcros. Ele sugere que o templo foi ritualmente contaminado pela proximidade dos túmulos reais, embora muitos reis judeus tenham sido enterrados numa localização e numa distância não identificada, em algum lugar da Cidade de Davi (que está nas proximidades da área do Templo). As exceções foram Manassés e seu filho Amon,

⁶⁷³ ANDRADE, José Sélvio de. *Os profetas maiores (II): Jeremias, Lamentações, Ezequiel e Daniel*. Rio de Janeiro: JUERP, 2004. p. 224-225.

⁶⁷⁴ CHAMPLIN, 2001, v. 5, p. 3339.

⁶⁷⁵ BLENKISONPP, 1990, p. 210-211.

⁶⁷⁶ CHAMPLIN, 2001, v. 5, p. 3339.

⁶⁷⁷ TAYLOR, 1984, p. 238.

⁶⁷⁸ ANDRADE, 2004, p. 225.

ambos reprovados segundo a história bíblica, que foram enterrados num jardim nas terras do palácio (2Rs 21.18, 26; 2Cr 33.20). Tem sido sugerido que a palavra hebraica *pege*, aqui transliterada como “cadáver”, pode também se referir a um monumento (como talvez o de Lv 26.30) e que conseqüentemente a queixa seria contra a prática de colocar tal memorial na zona do templo, uma prática atestada em templos escavados em Israel (Arad e talvez Hazor).⁶⁷⁹

e) “[...] *suas práticas repugnantes* [...]” (44.6,7). Estas práticas também foram descritas nos capítulos 8 a 11 e envolviam tanto o povo como os líderes do povo. Ezequiel realmente parece ter conhecido tais práticas que eram cometidas por responsáveis do templo em seus dias.⁶⁸⁰ Não adiantava somente o templo físico estar restaurado. Era necessária que toda a nação, desde os líderes até o povo, tivesse nova conduta.⁶⁸¹

f) “[...] *trouxeram estrangeiros incircuncisos no coração* [...]” (44.7,9). Esta metáfora fez menção àqueles que não seguiam as leis do Senhor e estavam envolvidos nas atividades do templo.

Esta é uma das figuras utilizadas por Ezequiel. Tal ideia também mostra que o coração do povo havia se tornado duro e insensível e o Senhor queria mudar a situação, tornando-os sensíveis para com Ele. A transformação do coração faria e traria mudança inclusive de males que afligiam a sociedade.⁶⁸² Além disso, esta incircuncisão também pode ser uma referência literal ou sugerir iniquidade. E estes incircuncisos não poderiam entrar no templo. Ainda no período do Novo Testamento, os não israelitas podiam entrar no pátio dos gentios, mas não nos espaços sagrados, “esta claro, com base em 47.22,23, que a filosofia exclusivista de Ezequiel não é motivada por patriotismo fanático e nacionalistas”.⁶⁸³

g) “[...] *carregarão a vergonha de suas práticas repugnantes*” (44.13). Este versículo mostrou que esta vergonha seria parte do que os sacerdotes enfrentariam por não terem participado do trabalho que lhes cabia. Seria, na verdade, como uma humilhação. Este rebaixamento foi causado devido ao comportamento, ligado a idolatria, que os levitas tiveram no período da reforma feita pelo rei Josias. Devemos

⁶⁷⁹ BLENKINSOPP, 1990, p. 210-211.

⁶⁸⁰ BRUCE, 2009, p. 1169.

⁶⁸¹ ANDRADE, 2004, p. 225.

⁶⁸² McKENZIE, John L. *Os grandes temas do Antigo Testamento*. Tradução de Cácio Gomes e Therezinha Gomes. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 208.

⁶⁸³ BRUCE, 2009, p. 1169.

lembrar que eles faziam suas atividades por terem recebido nomeação do Senhor,⁶⁸⁴ mas se deixaram corromper por práticas pagãs.⁶⁸⁵

h) “[...] *O Senhor está aqui*” (48.35). Esta foi uma frase usada para concluir o livro e para mostrar a presença do Senhor ali. Esta presença seria algo especial que haveria na cidade, tendo em vista que traria proteção e cuidado ao povo. Assim como a saída do Senhor (no primeiro bloco) indicava julgamento, o retorno agora indicava proteção.

O novo nome da cidade é visto por alguns como um jogo de palavras das quais o profeta evitou falar até o final. Este jogo de palavras tem semelhança com o nome de Jerusalém (*yahweh šāmmā/yěrûsālayim*). Nesta nova cidade e terra, Deus se fará presente e o seu povo não agirá como nos tempos passados, quando Sião era chamada de cidade de Deus enquanto o povo profanava a Sua presença com seus pecados.⁶⁸⁶

Todas estas metáforas intensificaram a veracidade da descrição do texto e descreveram a nova situação no espaço do templo e da cidade. Elas ajudaram a confirmar os fatos ocorridos no espaço descrito como algo a ser levado a sério na vida do povo. O transmissor da mensagem fez uso de expressões e símbolos que foram além do físico, com o intuito de melhor compreensão de algo tão sublime, ligado à santidade e fidelidade.⁶⁸⁷

Alguns autores veem que este livro apresenta grande riqueza de formas literárias hebraicas do Antigo Testamento dando um “tratamento de choque” à nação que estava pecando contra o Senhor. Tal linguagem foi utilizada com a intenção de levar o povo a se tornar sensível e ser convencido dos pecados ligados à área espiritual e do que aconteceria no futuro quando tudo estivesse restaurado. Ela também mostrou que o Senhor estava prestes a julgar o povo. Neste sentido, toda estrutura do livro ajudou no propósito de transmissão da mensagem. E a visão do novo templo ajudou a enfatizar a soberania do Senhor.⁶⁸⁸ Entendemos ainda que toda estrutura destes capítulos mostrou expressões que demonstraram “uma

⁶⁸⁴ TAYLOR, 1984, p. 243.

⁶⁸⁵ ANDRADE, 2004, p. 224.

⁶⁸⁶ BROWN; FITZMYER; MURPHY, 2007, p. 659.

⁶⁸⁷ HOUSE, 2005, p. 418.

⁶⁸⁸ HILL; WALTON, 2007, p. 494.

teologia coerente”.⁶⁸⁹

3.1.3.2 A apresentação intertextual

Este ponto destacará a contribuição que outros textos dão para a compreensão de alguns aspectos do que está sendo estudado em Ezequiel 43 a 48. Alguns já foram citados no ponto anterior. O procedimento seguido será o analítico. Os capítulos destacados apresentam a visão do profeta Ezequiel sobre a restauração do templo e da cidade de Jerusalém.

É importante considerarmos que todos estes capítulos fazem um amplo destaque a leis sacerdotais ligadas tanto ao livro de Levítico (Lv 1; 5.11; 3.2, 13; 8.14,15) como ao Êxodo (Êx 16.20; 29.36,37).⁶⁹⁰ Desde o tempo do Êxodo houve ênfase sobre a importância da presença do Senhor em meio ao povo. Isso pode ser visto em Êx 40.34-38:

Então, a nuvem cobriu a tenda do Encontro, e a glória do SENHOR encheu o tabernáculo. Moisés não podia entrar na tenda do Encontro, porque a nuvem estava sobre ela, e a glória do SENHOR enchia o tabernáculo.³⁶ Sempre que a nuvem se erguia sobre o tabernáculo, eles prosseguiram; só partiam no dia em que ela se erguia se a nuvem, porém, não se levantava, não caminhavam, até ao dia em que ela se levantava. De dia, a nuvem do SENHOR ficava sobre o tabernáculo, e, de noite, havia fogo na nuvem, à vista de toda a nação de Israel, em todas as suas viagens.

Assim, vemos que a presença da Glória sempre foi grandiosa no meio do povo. Era ela que conduzia o povo desde o passado e nos textos destacados quer continuar fazendo o mesmo.

Assim como nos tempos dos patriarcas, este espaço da presença divina deveria ser exclusivo para atividades ligadas à adoração; o novo espaço descrito nos capítulos 43 a 48 também deveria cumprir com a mesma finalidade. Desde o passado, pode ser observado que tudo o que se referia ao espaço do Senhor deveria ser até mesmo construído conforme vontade d’Ele. Assim foi quando Moisés subiu o Monte Sinai e recebeu instruções divinas para a construção do tabernáculo. Todos os detalhes deveriam ser seguidos conforme o projeto que a ele foi revelado no monte, conforme texto de Êx 25.8-9:

E farão um santuário para mim, e eu habitarei no meio deles. Façam tudo como eu lhe mostrar, conforme o modelo do tabernáculo e de cada utensílio.

⁶⁸⁹ HOUSE, 2005, p. 417.

⁶⁹⁰ BROWN; FITZMYER; MURPHY, 2007, p. 656.

Desde o início o objetivo de tais espaços era o Senhor fixar residência para estar junto do povo. Ficou evidente, por meio da história, que a glória que ocupava este espaço, descrito nos capítulos 43 a 48, é a mesma que ocupava o espaço do tabernáculo.

O texto de 43.7 destacou “[...] este é o lugar do meu trono e o lugar para a sola dos meus pés [...]”. Mas pode ser percebido, conforme outros textos bíblicos, que algumas vezes até mesmo Jerusalém foi designada como este trono – Naquela época, chamarão Jerusalém ‘o trono do Senhor [...]’ (Jr 3.17). Isto revelou a importância de todo o espaço descrito neste grupo de textos, ou seja, também da cidade, apesar da ênfase continuar sendo o templo.

Infelizmente, mesmo que tal espaço fosse tão importante, durante a história do povo ele foi utilizado de forma indevida pelos próprios líderes, a tal ponto que o texto de 2Rs 21.4-7 fala sobre o rei Manassés:

Construiu altares no templo do Senhor, do qual este havia dito: ‘Em Jerusalém porei meu nome’. Nos dois pátios do templo do Senhor ele construiu altares para todos os exércitos celestes. Chegou a queimar o próprio filho em sacrifício, praticou feitiçaria e adivinhação e recorreu a médiuns e a quem consultava os espíritos. Fez o que o Senhor reprova, provocando-o à ira. Ele tomou o poste sagrado que havia feito e o pôs no templo, do qual o Senhor tinha dito a Davi e a seu filho Salomão: ‘Neste templo e em Jerusalém, que escolhi dentre todas as tribos de Israel, porei meu santo nome para sempre’.

Assim como no passado, a purificação era algo importante a acontecer, inclusive do altar. O texto de Êx 29.36-37 revela que já naquele período isto era fato “[...] e purificarás o altar, fazendo expiação por ele mediante oferta pelo pecado; e o ungirás para consagrá-lo”. Se alguns dos textos de Ezequiel forem comparados, podemos inclusive ver a ligação dos regulamentos e consagração naquilo que se refere aos sacrifícios com textos como de Êxodo (12,29,40...) e Levítico (1,24,7,8...). São vários detalhes que podem ser observados, pois são similares, tais como: os animais, a forma de utilizar o sangue, os ritos fora do santuário, a abundância dos ritos, e outros.

Além disso, assim como no passado, os estrangeiros (incircuncisos de coração – Jr 4.9) também não poderiam servir neste espaço sagrado. Os sacerdotes que serviam tinham vestimentas especiais, cuidados com o corpo, como a alimentação, como casamento e com os bens pessoais (Êx 28,39; Lv 7,10,21,22; Nm 19). Tudo isso está em concordância com a lei do período de Moisés, a qual

tinha regras para todos os aspectos da vida do povo e de seus líderes.

Talvez esse novo espaço esteja sendo ligado ao antigo com o intuito de mostrar que a importância deste era tanto quanto a do anterior. Várias regras continuaram a existir e deveriam ser seguidas para se manter a comunhão com o Senhor e ter sua proteção. Tudo isso mostra que o Senhor ainda buscava um relacionamento com o povo.

É interessante que o espaço do templo é visto, num primeiro momento, como o lugar da ação cültica. Vermeulen comenta que tanto a redação P do Pentateuco como Ezequiel 40 a 48, entre outros textos, mostram de maneira detalhada todas as práticas do culto, desde questões litúrgicas e rituais até o mobiliário. Além disso, a ampliação das práticas religiosas também é precisa, a qual não afeta somente o espaço geográfico, mas também o tempo. Isso é verificável tendo em vista que cada um dos acontecimentos ocorre no tempo fixado por lavé. Assim, o que estaria dando consistência seria o ritmo determinado pela irrupção do sagrado durante as festas e o dia de sábado. Neste sentido, para este autor, o templo sagrado seria tão importante como o espaço sagrado porque o templo é o local no qual acontecem as liturgias e as festas.⁶⁹¹

Ligados aos capítulos finais do livro de Ezequiel temos outros profetas que compartilham do mesmo desejo, ou seja, de um novo templo e um local de adoração no qual a presença do Senhor seja algo renovador para o povo. Destacamos Ageu e Malaquias, que também se preocupavam com a pureza da adoração na sua comunidade. Estes profetas compartilhavam das ideias encontradas em Ezequiel.⁶⁹² Além disso, há outros textos bíblicos que veem Jerusalém como o lugar da habitação de lavé, como por exemplo, os salmos 46, 48 e 76.⁶⁹³

Os capítulos 43 a 48 de Ezequiel apresentaram um determinado espaço exclusivo do Senhor: um lugar no qual ninguém poderia entrar e deveria permanecer fechado. A única exceção seria para um príncipe, que chegaria e comeria diante do Senhor. Outros textos do Antigo Testamento também indicaram um local especial no qual apenas o sumo sacerdote poderia entrar.

Novamente, nestes capítulos, percebemos que muitos destes textos

⁶⁹¹ VERMEYLEN, 1990, p. 202.

⁶⁹² HOUSE, 2005, p. 438.

⁶⁹³ ZIMMERLI, 1978, p. 229-230.

apresentados não são apenas alusões de percursos temáticos de outros textos, mas podemos ver que são citações diretas de outros discursos. Assim, a interdiscursividade está presente. Também há uma forma *contratual*, ou seja, há um acordo de ideias. Quando pensamos nos rituais descritos nestes textos nos remetemos ao livro de Levítico e percebemos que todos eles enfatizavam a santidade em contraste com o pecado do ser humano. Por isso, era necessário que todo adorador, até mesmo o sumo sacerdote, seguisse tais orientações para poder aproximar-se do Senhor. Somente diante de toda observância destes ritos é que poderia se esperar a manifestação de lavé. Assim, neste processo de purificação cada um tinha seu papel a desenvolver, o que também ficou claro na descrição dos personagens. Vemos que ao povo que estava comprometido com lavé e sua leis era necessário reflexão sobre a santidade deste Deus, mediante estes rituais. Todo cerimonial sempre levava a efeito uma atenção aos detalhes que tornavam claro o que lavé aprovava ou reprovava e o que traria contaminação ou purificação.

3.1.3.3 Síntese geral de questões ligadas ao discurso

Começamos esta síntese com a frase de House: “O tema que consome tanto o corpo como a mente de Ezequiel é a presença de Deus”.⁶⁹⁴ Vários textos defenderam tal presença como determinante para o sucesso ou fracasso do povo na terra prometida (Êx 32 – 34; Nm 13, 14). Tal ênfase é ainda mais acentuada quando ligada a objetos sagrados (Lv 10.1-3). Estas passagens realçam a “importância do espaço sagrado onde Deus escolheu habitar”.⁶⁹⁵ Acreditamos que o livro de Ezequiel e os capítulos destacados revelaram isso, num momento da história em que a presença de Deus era algo extremamente relevante.

O que envolvia o assunto da presença de Deus era importante para o povo e até mesmo representava um problema, porque na visão do povo exilado os deuses ficavam limitados territorialmente, e na Babilônia os deuses em destaque eram Bel e Marduque. Isso fez com que surgissem vários questionamentos como, por exemplo, se a presença de lavé seria relevante na Babilônia, o que ofenderia tal presença e de que maneira lavé se faria presente. Mas, de uma forma ou de outra, a história deste povo mostrou que o Senhor poderia estar com eles tanto para julgá-los como

⁶⁹⁴ HOUSE, 2005, p. 416.

⁶⁹⁵ HOUSE, 2005, p. 416.

para abençoá-los.⁶⁹⁶

Os capítulos 43 a 48 revelaram a grande glória do templo ideal em contraste com as coisas que aconteceram no passado. Por isso, foi feita a menção, principalmente no capítulo 43, sobre coisas erradas que aconteciam no espaço descrito. Entretanto, falou-se do passado para mostrar que este poderia ser modificado. Tais coisas erradas foram mencionadas com o intuito de levar o povo a tomar decisões acertadas. Isso pode ser observado pelo fato do primeiro grupo de textos (8 a 11) mostrar ao povo as coisas erradas, e depois o segundo grupo (capítulos 43 a 48), revelar o esplendor do novo espaço em detalhes, com suas entradas, saídas, salas, etc. É assim que o povo percebeu a diferença entre o sagrado e o profano.

É interessante que após o povo ser recordado de tudo o que aconteceu no passado e ser orientado a mudar (43.9), apareceu a exclamação em 43.12: “Esta é a lei do templo!” Tal afirmação conduziu o povo a perceber a exigência de uma separação entre o sagrado e o profano. Esta exclamação foi como algo conclusivo que ajudou o povo, depois de toda explanação que já havia ocorrido, a entender que tal espaço havia sido construído para ser dedicado exclusivamente ao Senhor.

É bom lembrar que tudo aconteceu com propósitos, a começar com o exemplo do sacerdote no desempenho de seu ofício. Este, por exemplo, ajudaria o povo a distinguir entre o sagrado e o profano. Agora o povo estaria iniciando uma nova etapa, na qual também teriam leis que os guiariam e deveriam ser observadas, tanto pelos líderes como pelo povo. E para eles houve uma garantia, expressa no último versículo, ou seja, a presença do Senhor. Esse seria o aspecto mais impressionante neste novo espaço. Isso é confirmado pela “O Senhor está aqui”. Como diz Andrade: “A razão de ser de tudo o que aqui se descreve como resultado da nova vida de Israel pode ser resumida na última frase da profecia: ...e o nome da cidade desde aquele dia será: Senhor está ali”.⁶⁹⁷ E agora não mais somente o templo, mas toda a cidade seria reconhecida como local da morada do Senhor.⁶⁹⁸

O texto novamente apresentou uma polifonia, ou seja, as partes são simultâneas e harmônicas. Entretanto, a ênfase continuou no comando da voz do

⁶⁹⁶ HOUSE, 2005, p. 417.

⁶⁹⁷ ANDRADE, 2004, p. 226.

⁶⁹⁸ ANDRADE, 2004, p. 226.

Senhor. Aqui a ênfase desta voz foi ainda mais intensa do que nos capítulos de 8 a 11, praticamente em todos os capítulos de 43 até 48, quem deu os direcionamentos foi a voz do Senhor. Esta foi a voz do enunciador falando tanto ao enunciatário profeta como ao enunciatário povo.

Os capítulos apresentaram o espaço do templo com seus acessórios e o espaço da cidade de Jerusalém e seus arredores. Podemos dizer que tratou da terra e de sua restauração. Neste sentido, todo o espaço é especial, não somente aquele considerado sagrado. Mas o grande enfoque fica com a preocupação apresentada no texto com aquilo que diz respeito à santidade e à fidelidade do povo em relação à mensagem recebida. O povo precisava saber que lavé estava junto deles. O profeta tinha convicção e imaginava um povo santo vivendo com seu Deus num lugar sagrado.⁶⁹⁹

Houve uma descrição crescente de todo este ambiente. Começou-se retratando o retorno da glória ao espaço do templo, seguido das atividades que deveriam ser desempenhadas ali, nas diversas áreas. Aconteceu uma descrição detalhada de como tudo deveria ocorrer, até mesmo os locais nos quais eram permitido cada pessoa estar, conforme suas atividades. Toda esta explanação foi seguida da descrição da distribuição da terra, também forma detalhada. Mas, mesmo tratando deste assunto, o tema do espaço do templo voltou a ser lembrado. Até o capítulo final pode ser visto que o tema em comum que constituiu a restauração dos diversos espaços envolveu o templo.

Apesar de, nestes capítulos, o enunciatário ser levado não a ver mas a lembrar-se de práticas erradas cometidas em todo o espaço apresentado, a maior parte da visão estava ligada às coisas restauradas. Aqui o enunciatário estava tendo a visão do que aconteceria no novo espaço da terra e do templo. Nesta visão, houve a descrição de várias práticas que não eram repugnantes, mas eram corretas e agradavam ao Senhor. Por isso, a ênfase também está nas ações, embora o grande destaque continue sendo a presença do Senhor ali. Além disso, devemos observar o resultado destas práticas, ou seja, a proteção do Senhor.

Estes capítulos também seguiram uma apresentação lógica dos fatos, nos quais, apenas após tudo ser modificado, a presença do Senhor fez com que a

⁶⁹⁹ HOUSE, 2005, p. 418.

cidade recebesse um novo nome. Assim como nos capítulos anteriores, a destruição e a execução partiram de dentro do santuário, agora as recomendações de mudanças também se deram de dentro deste espaço aos seus arredores.

Todos os capítulos deste segundo grupo (43 a 48), foram construídos com ênfases, entre elas, o estilo de linguagem tanto na estrutura como nas formas argumentativas e a forma metafórica que direcionou a presença do Senhor junto ao seu povo, no espaço do templo e da cidade. Todos os detalhes acima descritos com suas formas complicadas e não comuns, tornam-se um desafio para a interpretação. Mas estas formas não dificultam a transmissão da mensagem que mostra que o Senhor reina e controla tudo, inclusive o povo que está na Babilônia. Por meio destas formas, lavé se mostrou como aquele que pode movimentar-se em todas as direções, mantendo sua presença em todos os espaços. E é devido a Ele poder ver tudo e todas as coisas que estaria agindo em favor de seu povo.⁷⁰⁰

Os textos em destaque ainda apresentaram Deus como a figura que deveria ser adorada, de forma especial no espaço sagrado. Uma forma de adorar ao Senhor era seguindo as leis. Isso revelou Sua grandiosidade, a mesma que conduziu o enunciatário durante a visão. Diante de tal figura de poder, o enunciatário não teve como argumentar, ele apenas prostrou-se em atitude de reconhecimento e aceitação.

3.2 Análise do plano de conteúdo

Depois que o espaço em que o Senhor queria habitar foi purificado, o Senhor retornou. E, assim, muitas coisas voltaram a acontecer ali. Estas descrições, tanto do novo espaço interno e de seus arredores como do que ali acontecia, serão abaixo relatadas.

3.2.1 Análise de estrutura discursiva dos capítulos 43 a 48 a partir de seus percursos temáticos e figurativos

3.2.1.1 Local da presença e morada do Senhor

Nos capítulos 43 a 48 houve a santificação do espaço tanto pela presença do Senhor como pelo cumprimento da lei do Senhor pelo povo.⁷⁰¹ Quando falamos em “presença do Senhor” nos deparamos com a questão da Sua ausência. Foi através

⁷⁰⁰ HILL; WALTON, 2007, p. 496.

⁷⁰¹ STUART, Douglas; FEE, Gordon D. *How to read the Bible for all is worth*. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1981. p. 436.

da visão da presença de Deus que Ezequiel mostrou a presença real localizada em Jerusalém. Através desta noção da divina presença, Ezequiel pôde adaptar uma total e efetiva imagem da ausência de Deus devido à visão de Deus removendo sua Glória do templo. Por meio disso, pronunciou-se a mensagem de julgamento. Entretanto, a imagem do abandono de Deus ou de sua remoção do templo, permitiu o potencial para uma mensagem efetiva de sua presença no exílio. Por isso, a teologia da ausência e presença de Deus serviu para dois propósitos: providenciou uma efetiva imagem da ausência de Deus em Jerusalém e uma efetiva imagem da presença de Deus no exílio. O templo é o início da localização da presença de Deus, mas a ênfase também está na mobilidade de Deus como meio de expressar julgamento e enfatizar a presença de Deus no exílio. Desse modo, Ezequiel pôde formular o conceito de que a presença de Deus não tem limites e, assim, o templo era uma residência temporária.⁷⁰²

O Senhor deixou o templo e Jerusalém foi entregue ao julgamento. Mas, ao fim de sua carreira profética, Ezequiel proclamou a esperança de que o Senhor retornaria ao seu santuário. Ezequiel respondeu a uma questão relacionada à presença de Deus estar disponível fora do templo, e de Jerusalém – ou seja, mesmo no exílio. Ele apresentou um interesse especial nesta mobilidade, a qual já foi ligada à tradição da migração no deserto e foi de valor para Ezequiel por sua relação com o exílio. A presença de lavé no exílio contém impressionantes associações com o vaguear pelo deserto. Assim, o exílio é tanto um significado de punição quanto uma oportunidade para a divina presença.⁷⁰³

Todo o espaço dos capítulos 43 a 48 é diferente, mas, de forma especial, vemos que foi enfatizado aquele que, entre o povo do Senhor, seria consagrado para um fim específico. Este destaque foi dado ao espaço do templo, por ser o santuário ou morada especial de Deus. Entretanto, o espaço em que o povo viveria também deveria ser visto como um espaço a ser utilizado em conformidade com as leis do Senhor e segundo as suas ordenanças. O que santificava o espaço era, em primeiro lugar, a presença ou não do Senhor ali, sem desconsiderar as coisas nele praticadas, pois vimos que esta foi a razão do Senhor ter saído do templo no passado: as coisas abomináveis que o povo cometia no espaço destinado à

⁷⁰² KUTSKO, John F. *Between heaven and earth: divine presence and absence in the book of Ezekiel*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2000. p. 99-100. (Biblical and Judaic Studies 7).

⁷⁰³ KUTSKO, 2000, p. 91-99.

presença d'Ele e seus arredores.

Quando falamos em fins específicos lembramos que algumas partes deste espaço foram reservadas, pois em 44.2, devido ao fato de Deus ter entrado ali, ninguém mais poderia estar nele, a tal ponto que o texto trouxe a seguinte descrição: “[...] *Porque o Senhor Deus de Israel entrou por ela, estará fechada*”. Não há dúvida de que quando a presença do Senhor estava em determinados espaços nada mais poderia ocupá-lo, pois 44.4 afirma: “[...] *e vi a Glória do Senhor encher o templo [...]*”. Além disso, em 44.7,8,9,11,15,16 há a expressão “meu santuário”, o que indicava um lugar pertencente a alguém.

Em ambos os grupos de textos se destacou a força ou poder da presença do Senhor. A presença do Senhor no espaço do templo e entre o povo era algo tão poderoso que quando os zadoquitas saíam do átrio interior (local específico reservado para o Senhor) para ministrar ao povo, precisavam trocar suas vestes (44.19), para que o povo não fosse santificado por meio delas. Sem dúvida, isso revelou o poder desta presença. Neste sentido, vemos que o Senhor desejava que o povo tivesse consciência da importância de zelar por aquele espaço e da necessidade de santificar-se através dos ritos impostos pela sua lei.

Percebemos que para o povo de Israel tanto o espaço do templo como o da cidade e seus arredores tinham importante significado. Vemos isso especialmente com referência aos textos dos capítulos 43 a 48, pois aqui o povo já não estava debaixo da ira do Senhor, mas a promessa do seu retorno e da Sua presença, num futuro em que o templo estivesse purificado, cumpriu-se.

Tanto o grupo dos primeiros capítulos apresentados como o destes últimos, mostrou que o espaço divino não era somente no céu, mas também na terra, entre o seu povo. Entretanto, esse espaço deveria ser digno da presença de um Rei, e deveria ser zelado como tal, pois era um espaço especial, a partir do qual Ele se comunicaria com os seus adoradores. Os textos estudados confirmaram a necessidade de haver uma diferenciação do espaço ocupado pelo Senhor em relação aos demais. Prova disso é que foi somente quando o povo fez do espaço do Senhor um lugar especial. Que novamente puderam ter uma experiência com Ele.

É interessante que, nos capítulos 43 a 48 houve, uma nova perspectiva e ênfase, ou seja, o templo continuou sendo valorizado, mas agora toda a terra teve

destaque como espaço no qual o Senhor se faria presente, de forma que o nome especial dado à cidade foi: “o Senhor está aqui”. Assim, o próprio profeta aprendeu que Deus não se manifestava apenas na terra prometida e que o Senhor estava livre das limitações terrenas.⁷⁰⁴

Nos textos estudados houve uma reorganização de toda a terra e do espaço descrito através do uso de linguagem específica. Entretanto, tudo estava ligado ao templo. Todo novo espaço dos capítulos 43 a 48 foi reestruturado ao redor do templo. Havia uma dinâmica nesta reorganização, de forma que o Senhor estava vinculado ao templo e, ao mesmo tempo, não estava vinculado a nenhum destes espaços. Isto pode ser visto quando o profeta disse que foi levado entre o céu e a terra. Desta forma, ao mesmo tempo em que o texto destacou o eixo horizontal como puro e contaminado, houve o destaque para o eixo vertical entre o céu e a terra.

Por conseguinte, pode ser percebida uma nova proposta de espaço do Senhor, na qual é apresentado um novo Israel, direcionado tanto à questões litúrgicas (templo) como à questões sociais (terra). A proposta aqui foi bem diferente, inclusive em relação a questões monárquicas, tendo em vista que o texto destacou também o príncipe.

A distribuição do espaço da terra foi feita de forma que todos foram contemplados, sem haver cobranças de tributos como na época monárquica. A reorganização deste novo espaço não aconteceu de forma desigual, mas foi justa. Por isso, o texto fez uso de linguagem simbólica para criticar a monarquia, apresentando um novo Israel ao redor do templo. A lógica dessa reorganização espacial ocorreu de forma que se contemplou tanto a questão litúrgica como a monárquica. Todos poderiam ter seu espaço, desde que seguissem as leis e preservassem o espaço divino. Finalmente, nos capítulos 43 a 48, o espaço divino e sua presença foram valorizados de forma devida.

No final do livro (48.30-35) contemplamos o templo e a comunidade do futuro, posto que vemos um esboço da futura cidade, habitada por membros de todas as tribos. Uma nação fora dos filhos convertidos de Israel, na qual as contendas e deslealdades do passado não existem mais. O local da nova Jerusalém é um ponto

⁷⁰⁴ GREENBERG, 1983, p. 61.

fora do templo. Uma mudança de nome também marcou uma mudança no caráter da cidade: “lavé está lá”, habitando no centro de uma nação consagrada ao Seu serviço⁷⁰⁵ e que valoriza a presença do Senhor. Assim, a conclusão do livro está ligada à presença do Senhor ali. O espaço citado no livro de Ezequiel foi usado para representar fenômenos físicos entre o Senhor e seu povo, e entre estes, um fenômeno bem específico: Sua presença.

Os textos mostraram que Ezequiel difere de outras propostas mostrando que todo espaço sagrado pode ser profanado e todo espaço profanado pode ser santificado. Os efeitos da contaminação ou purificação resultam na ausência ou na presença de Deus. Quando a vontade de Deus não é cumprida, Ele se retira, mas continua tendo conhecimento da situação.⁷⁰⁶

3.2.1.2 Local de ações: adoração e comunhão

Espaço, nos capítulos 43 a 48, diz respeito ao lugar no qual o Senhor seria adorado, de forma especial o templo, que era considerado espaço sagrado, mas também os seus arredores. Os capítulos iniciais (8 a 11) mostraram a saída do Senhor desta área do templo, e as atitudes do povo sendo “observadas, denunciadas e castigadas”. O relato dos capítulos 43 a 48 relacionou a presença do Senhor ao passado do povo.⁷⁰⁷ Entretanto, enquanto nos capítulos 8 a 11 houve uma ênfase na presença do Senhor significando castigo e não o cuidado do Senhor,⁷⁰⁸ os capítulos finais vislumbram um templo reconstruído, com a adoração renovada e o povo recebendo os cuidados de lavé.

Os capítulos 43 a 48 mostraram o templo e a comunidade futura. Neles apareceu o mundo natural, mas também o sobrenatural. Vemos a presença de um mensageiro enviado do céu, que tem a função de medir os prédios e agir como um guia. Este ser divino explica ao profeta o uso e o propósito de vários detalhes que chamam a atenção. Ainda antes do capítulo 43, no final do capítulo 42, o exame já está completado; o templo e seus prédios estão prontos, mas desocupados, esperando somente pela presença de lavé para consagrá-los e colocar em ação todo o ministério de adoração. Os capítulos 43 e 44 fornecem o resultado. O profeta vê a glória de lavé entrar pelo lado do portão leste e encher o santuário. O guia

⁷⁰⁵ COOKE, 1960, p. 425-427,462.

⁷⁰⁶ BLENKINSOPP, 1990, p. 59-60.

⁷⁰⁷ HOUSE, 2005, p. 421.

⁷⁰⁸ EICHRODT, 1970, p. 104.

continua presente como intérprete (43.6; 44.2,5), mas é lavé mesmo quem fala e proclama a santidade do templo e das normas para governar sua adoração.⁷⁰⁹

No grupo de textos (capítulos 43 a 48), o espaço não teve o problema encontrado no passado, ou seja, a idolatria não mais acontecia. Isso foi o que permitiu que, ali, novamente o Senhor tivesse uma proximidade com seus adoradores. Agora, aquele espaço tinha um fim específico e estava em conformidade com as leis para que pudesse acontecer a adoração ao Senhor.

O espaço descrito nos capítulos 43 a 48 era pertencente ao Senhor e aos seus fiéis adoradores, não mais aos incircuncisos de coração, independentemente de serem estrangeiros ou alguém do povo de Israel. Novamente, como nos capítulos 8 a 11, a concepção deste espaço deve ser vista não apenas devido à sua estrutura e a coisas materiais, mas deve ser ligada às experiências ocorridas ali, que denotam a presença de Deus para ser adorado no lugar especial, destinado somente a Ele.

Este espaço deve ser avaliado e estudado de forma bem específica a partir tanto dos objetos como das ações ali existentes. Estas duas coisas devem ser avaliadas em conjunto. Diferentemente dos capítulos 8 a 11, as ações do povo nos capítulos 43 a 48 trouxeram alegria a lavé e o espaço não era mais considerado contaminado como no passado. Foi devido às ações ali realizadas estarem em conformidade com a vontade do Senhor que o povo teve acesso a seu Deus. Por isso, como nos capítulos 8 a 11, as ações nos capítulos 43 a 48 continuaram a ter intensa ligação com a questão espacial. Destacamos que objetos como imagens repugnantes e abomináveis não existem mais ali.

É fundamental entender que, o espaço estudado tanto no bloco de 8 a 11 como do 43 a 48 era um referencial de valoração. Através dele, podemos saber que valor o povo dava ao seu Deus e, muito mais, podemos verificar que, apesar de cada um ter direito a seu espaço, o espaço de Deus era de valor inegociável e deveria ser utilizado para adoração d'Ele. Nestes capítulos, ficou a evidência de que tanto o lugar de habitação de Deus como sua companhia têm estimado valor. O texto valorizou ambas as coisas.

Como destaque, nos blocos 8 a 11 e 43 a 48 ainda temos alguns discursos, tanto o de ter uma vida diferenciada na prática diária como o de ter uma vida de

⁷⁰⁹ COOKE, 1960, p. 425-427,462.

santidade, ambas as coisas que se concretizavam no mundo, na presença pública e na adoração ao Senhor. Tanto esta vida diferenciada como a santidade teriam que fazer sentido para a comunidade, voltada à glorificação do Senhor.

Os capítulos estudados destacaram, por meio da expressão “Eu sou o Senhor”, que o povo precisava conhecer ao Senhor. Este conhecimento traria a verdadeira restauração a todos e tornaria a adoração genuína e pura diante de lavé. Os capítulos iniciais mostraram que o povo adorava e venerava outros deuses no espaço que lavé tinha escolhido para ser Seu. O politeísmo envolvia a vida do povo e essa adoração condenada mostrou que durante algum tempo Israel não conhecia a lavé nem o que realmente significava e constituía a verdadeira adoração a Ele.⁷¹⁰ Entretanto, no final foi visualizado uma Jerusalém na qual havia a adoração genuína ao Senhor e o relacionamento do povo com seu Deus acontecia. Finalmente, o povo é considerado preparado para estar diante de lavé.⁷¹¹

3.2.2 Análise de estrutura narrativa

Assim como nos primeiros capítulos, este ponto analisará o estado de transformação dos sujeitos. Será avaliado como estes estavam no início da narrativa e como se apresentam no final.

Estes capítulos finais apresentam os mesmos sujeitos encontrados nos capítulos 8 a 11, caracterizando cada um de diferentes formas. Este texto, a partir da semântica, também é rico em expressões, que serão observadas a seguir juntamente com o que cada uma destas denota no percurso.

Nos capítulos 43 a 48, o sujeito “Senhor” não mais foi encontrado em fúria, como nos capítulos 8 a 11. Agora ele já não mais “rejeita” ou se desagrada das ações realizadas no templo e nos seus arredores, bem como na cidade. Entretanto, ele continuou assegurando que tão importante e precioso quanto o local eram as ações ali realizadas. Isso se verificou em textos como 45.9-10:

Assim diz o Soberano [...] Abandonem a violência e a opressão e façam o que é justo e direito. Parem de apossar-se do que é do meu povo [...]. Usem balanças honestas, arroba honesta e pote honesto.

Vemos que estas ações continuaram ligadas à obediência à vontade e às leis divinas, conforme texto de 43.10,11:

⁷¹⁰ HOUSE, 2005, p. 422.

⁷¹¹ HOUSE, 2005, p. 418.

Filho do homem, descreva o templo para a nação de Israel [...] e [...] toda a sua planta e todas as suas estipulações e leis. Ponha essas coisas por escrito diante deles para que sejam fiéis à planta e sigam as suas estipulações.

Tanto o texto do capítulo 43 como o do capítulo 45 revelaram uma continuidade de orientação para que o povo viesse a ter uma visão de questões ligadas às obrigações litúrgicas e às áreas sociais. Nos capítulos 43 a 48, este personagem continuou envolvido na narração, dando determinadas ordens, tanto ao povo como aos líderes e ainda ao profeta.

Com relação ao personagem “Senhor”, a grande diferença entre os primeiros capítulos, 8 a 11, e os capítulos 43 a 48 está ligada ao estado final e ao estado inicial. Enquanto nos textos dos capítulos 8 a 11 seu estado inicial era de fúria e o estado final de tristeza, aqui tanto o inicial como o final é de regozijo. Embora sejam lembrados fatos do passado de forma dura, como os descritos nos seguintes textos: 43.6 - “[...] *Já bastam suas práticas repugnantes, ó nação de Israel! [...]*” e 45.9 - “[...] *Vocês já foram longe demais, ó príncipes de Israel!*”; e continue dando sentenças conforme atitudes cometidas no passado, a exemplo dos levitas (44.10-14), os textos dos capítulos 43 a 48 mostraram desde o início uma relação de *conjunção* entre este sujeito e seus objetos templo, cidade e os outros personagens que fazem parte do enredo. O texto de 48.35 mostrou este estado de *conjunção*, a partir da frase “[...] *O Senhor está ali*”. Com relação a este sujeito e o *enunciado de estado*, os textos indicaram um estado ou relação de *proximidade* com o espaço e *não de ausência* ou *distanciamento* desde o início da descrição. Nos textos dos capítulos 43 a 48, finalmente foi alcançada a mudança de cenário que este sujeito esperava. Vemos que as ordens que por Ele foram passadas, tanto aos intendentess como ao profeta, ainda nos capítulos 8 a 11, agora já foram cumpridas.

Com relação ao sujeito “profeta”, nestes capítulos ele já não foi encontrado atônito como nos capítulos 8 a 11. Entretanto, ele continuou com atitudes de reverência para com o Senhor, (43.3; 44.4), a exemplo dos capítulos do primeiro bloco. Além desta reverência, o texto não mostrou muito de seu estado. Mas vemos que ele estava em estado de contemplação diante de tudo o que via, pois nestes capítulos (43 a 48) ele não se manifestou verbalmente, apenas viu o que lhe foi revelado. A missão do profeta continuou sendo a de levar o recado a quem precisava ouvi-lo. Com relação ao enunciado de estado, sujeito e objeto espaço, vemos que havia uma relação de *conjunção* com o espaço descrito, pois ele diz “[...]”

o Espírito me levantou, e me levou ao átrio interior” (43.5a). Com relação ao enunciado de fazer, no que diz respeito à mudança de sua relação com os seus valores e aspirações, vemos que seu estado inicial e final era de *serenidade* diante de sua missão.

O homem que acompanhava o profeta (43.6) pareceu estar tranquilo, pois o texto o apresentou apenas descrevendo os ambientes, sem que expressasse sua opinião a favor ou contra algo. Este homem, durante o desempenho de sua função, descrita como acompanhante do profeta - pois quem se dirigia ao profeta era o próprio Senhor - manteve uma relação de *conjunção* com seu objeto, o próprio profeta. Não há, a partir do texto, uma descrição de como ele se encontrava, por isso não é conveniente fazer especulações sobre seu estado inicial e final. Apenas, vemos que ele cumpriu sua missão. Com relação a este sujeito e o *enunciado de fazer*, os textos indicaram um estado de *obediência*.

O povo de Israel, nos capítulos 8 a 11, foi descrito por meio de nomes como “nação de Israel”, “povo da terra”, “israelitas”, “povo”, “meu povo”, “tribos” e outros. Ele cometia práticas repugnantes. Nos capítulos 43 a 48, os israelitas foram descritos como aqueles que receberam através do profeta a descrição do lugar que seria do trono do Senhor e do lugar em que Ele viveria para sempre. Eles receberam a descrição do novo templo: sua disposição, suas saídas e suas entradas sua planta suas estipulações e leis. Conheceram este espaço em detalhes, como a cidade e seus arredores. Este sujeito foi um personagem que também não se revelou verbalmente, diferentemente do que aconteceu nos primeiros capítulos. Por isso, através do texto não é possível perceber o enunciado de fazer ou mudança inicial e final ou verificar a transformação inicial em relação à final. Ainda que o texto não descreva por termos claros, este sujeito foi obediente às recomendações recebidas, do início ao fim da exposição do profeta. No que diz respeito ao enunciado de estado houve real transformação de sua relação com o espaço do templo e da cidade, se comparado aos capítulos 8 a 11. Por isso, o enunciado de estado é de *conjunção*. Agora este sujeito passou a fazer parte do espaço descrito nos capítulos 43 a 48. Dali ele não foi retirado, como nos capítulos 8 a 11, mas recebeu a terra por herança.

Temos no texto vários sujeitos reconhecidos como líderes da área religiosa. Alguns destes líderes, nos capítulos 8 a 11, agiram de forma errada, levando o povo

a se desviar do cumprimento das leis do Senhor. Eles também não cumpriram com suas responsabilidades ligadas ao espaço do templo. Por isso, foram condenados e perderam suas vidas. Porém, alguns líderes religiosos se mantiveram puros perante o Senhor, não se contaminando com abominações. Estes são os zadoquitas, escolhidos para ministrar perante o Senhor no átrio interior e ao povo. Este sujeito, tanto nos capítulos 43 a 48 quanto nos capítulos 8 a 11 é apresentado como fiel. Como vários personagens, este não foi apresentado por suas manifestações verbais, diferentemente do que aconteceu nos capítulos 8 a 11. Neste sentido, não houve mudança no seu enunciado de estado, pois o estado inicial é o mesmo do final, resultando em conjunção com seu objeto de valor. Este sujeito agiu em obediência às recomendações recebidas, o que mostrou que o seu estado de fazer também era o mesmo do início ao final.

Ainda temos os líderes governamentais, identificados por príncipes e reis, os quais deveriam conduzir o povo com justiça e retidão (45.9ss), mas não o fizeram. Lembramos que este bloco de textos (capítulos finais) faz menção dos reis apenas para caracterizar sua conduta errônea no passado (43.7) e mostrar que foram consumidos pela ira do Senhor (43.8).

Nos capítulos 43 a 48, ao sujeito príncipe foi garantido um local especial para adorar e entrar (46.2,8) e é feita uma descrição da sua herança e da herança de seus herdeiros (46.16-18) na divisão da terra. Há uma grande diferença entre o papel deste sujeito nos capítulos 8 a 11 em relação aos capítulos 43 a 48. O enunciado de fazer, descrito nos capítulos 43 a 48, mostrou um sujeito responsável do início ao fim do texto. Realmente houve transformação deste sujeito nas relações com o mundo e com outros indivíduos, por isso neste bloco ele também se encontra em conjunção com seu objeto. Ainda que o texto apresente ordens a este sujeito, tais como: “[...] *Basta já, ó príncipes de Israel! Afastai a violência e a desolação, e praticai o juízo e justiça. Tirai as vossas desapropriações do meu povo [...]*” (45.9); tudo indica que a mudança de ações aconteceu, pois eles foram beneficiados com parte da divisão da terra. Se compararmos o primeiro bloco com o segundo, vemos a grande mudança no estado do fazer. No primeiro bloco o estado inicial e final deste sujeito era de arrogância mediante ações abusivas, enquanto no segundo bloco o estado inicial e o final é visto totalmente diferente mediante ações de justiça no cumprimento de suas funções. Assim, sua relação com o espaço descrito pelo

texto, que no primeiro bloco era de *disjunção*, passou para um estado de *conjunção*.

3.2.3 Análise da estrutura fundamental

3.2.3.1 Conforme as personagens

Neste ponto, será abordada a geração dos sentidos no nível em que a significação surge ou no qual a narrativa organiza-se do ponto de vista dos sujeitos, a partir do estágio mais simples ao mais complexo. Da mesma forma que nos capítulos 8 a 11, aqui serão determinadas as oposições semânticas a partir das quais se constrói o sentido do texto e será buscada explicação para os níveis mais abstratos da interpretação do discurso.

Novamente buscar-se-á avaliar as dimensões do texto que estão ligadas aos sujeitos, considerando suas ações e sua busca de valores. Para análise das ações dos sujeitos serão consideradas a intencionalidade e a competência destes personagens. Será também observado se o sujeito tinha condições de realizar determinadas ações e qual o alvo da ação dos sujeitos, ou seja, o *objeto de valor* almejado por eles. Também observaremos se a *sanção* foi considerada positiva ou negativa.

Nestes capítulos analisados, partimos da ideia de que o percurso ou os percursos presentes no texto podem ser descritos como espaço do templo versus espaço da cidade e espaço do Senhor versus espaço do povo. Estes assuntos estão ligados à forma cotidiana do povo e também explicam a realidade existente na sociedade da época. Os mesmos recebem legitimação pelo próprio texto.

Os sujeitos aqui analisados serão tanto aqueles que levaram outros a realizar uma ação, ou seja, o sujeito destinador-manipulador, como aqueles sujeitos que realizaram as ações no desenvolver do texto.

3.2.3.1.1 O Senhor

Assim como nos capítulos 8 a 11, este sujeito será aqui identificado como S_3 (o Senhor). Este personagem também foi identificado como sendo a Glória do Deus de Israel. Foi o principal personagem dos textos e tudo girou em torno dele. Os seus objetos de valor não mudaram em relação aos primeiros capítulos. Continuam sendo O_{v1} : manter a comunhão com o povo; O_{v2} : ser adorado no espaço específico do templo de Jerusalém; O_{v3} : levar a nação a cometer atos de justiça. Lembramos que, de forma especial, a narrativa descrita dos capítulos 43 a 48 enfatiza o retorno nos

Senhor ao espaço do templo.

Ele continuou agindo motivado por um *querer-fazer*. O S₃ voltou ao templo porque tinha o objetivo evidente de continuar presente junto com seu povo. A manipulação ocorreu por um *querer-fazer*, tendo em vista que sua ação não foi motivada por *provocação* (fazer algo para não ser julgado de forma negativa); ou *intimidação* (fazer algo devido à ameaças). A ação do S₃ é explicada por uma *sedução*, na qual ele estava não mais buscando, mas aproximando-se do seu objeto de valor. Vemos que o S₃ está em conjunção com seus objetos de valor. Pela lógica do esquema narrativo, este sujeito executou o programa que idealizava. Ficou claro que aqui houve o cumprimento da palavra deste sujeito, no que diz respeito ao retorno, mediante a aceitação que houve dos valores por Ele requeridos aos sujeitos S₅ e S₇ e que se referiam à guarda dos seus estatutos (11.20). Lembramos ainda que o que o conduziu a levar o S₄ (o profeta) ao templo de Jerusalém e ver o novo cenário continuaram sendo as mesmas motivações ligadas aos objetos de valor acima citados. A diferença é que agora o S₃ buscou o S₄ com o objetivo de que ele falasse ao S₅ (povo) do seu retorno ao templo e não mais para transmitir um recado de condenação.

Este S₃ possuía competência para realizar tanto a ação de revelar ao S₄ as mudanças ocorridas no espaço do templo e da cidade de Jerusalém, como para retornar a tal espaço (templo e cidade). Tal competência pode ser identificada por um *poder-fazer*. As características do S₃ não mudaram, pois ele continuou dotado de um *poder-fazer* por ser dono do espaço e único Senhor. Em 43.4 percebemos a ação do S₃ em voltar a habitar no templo e na cidade, antes contaminada, por vontade própria, o que também outorgou a competência do S₃ para realizar a ação.

A performance realizada pelo S₃ ligada ao seu retorno ao templo provocou mudança na vida do povo que estava no templo e na cidade de Jerusalém. Assim, ela é descrita como um *fazer-fazer*, tendo em vista que trouxe mudança na relação do sujeito com seu objeto de valor. Este retorno do S₃ ao espaço representou comunhão com o S₅. Além desta comunhão, houve a proteção do S₅ por parte do S₃. O retorno do S₃ ao espaço aconteceu já no início, em 43.4. Descrevemos a sanção de forma positiva devido à aproximação que houve entre o S₃ e S₅ com seu objeto de valor. Neste sentido, podemos dizer que o S₃ entrou em estado de conjunção com todos os seus objetos de valor. Lembramos que tal conjunção foi possível

mediante mudanças ocorridas no espaço descrito, mais especificamente a purificação do mesmo.

Um resumo de tudo isso pode ser descrito da seguinte forma:

MANIPULAÇÃO MOTIVAÇÃO DA AÇÃO	COMPETÊNCIA	PERFORMANCE	SANÇÃO
Querer-fazer - Tentação	Poder-fazer	Fazer-fazer	Positiva
Este sujeito executou o programa que idealizava. O cumprimento da palavra deste sujeito, no que diz respeito ao retorno, ocorreu mediante a aceitação dos valores por Ele requeridos aos sujeitos S ₅ e S ₇ e que referiam-se à guarda dos seus estatutos (11.20).	O retorno é a concretização deste poder.	Trouxe mudanças na relação do sujeito com seu objeto de valor. O sujeito novamente está próximo de seu povo e sendo adorado por ele, da forma devida.	O retorno aconteceu, aproximando o sujeito de seu objeto de valor.

Da mesma forma que nos capítulos 8 a 11, a performance realizada pelo S₃ fez com que ocorresse mudança na vida do povo que estava no templo e na cidade de Jerusalém.

Quanto a este programa narrativo, descrevemo-lo como: P_N: O sujeito do fazer é o Senhor, dono do espaço descrito, o qual retornou a este espaço; a transformação aqui é de estar distante para aproximar-se; o sujeito de estado que tem sua situação alterada é também o Senhor; o qual entra em conjunção com seu objeto de valor.

$P_N = F$ (retornar do espaço) [S₁ (Senhor) → S₂ (Senhor) O_v (estar próximo ao povo; ser adorado e reverenciado no espaço do templo)]. Resumindo, seria: $P_{N1} = F$ [S₁ → (S₂ ∩ O_v)].

A ação que marca a dinâmica deste sujeito de “retornar” aparece a partir de expressões tais como: “A glória do Senhor entrou no templo [...]” (43.4); “[...] eis que a glória do Senhor enchia o templo” (43.5); “[...] e eis que a glória do Senhor enchia a casa do Senhor” (44.4); “[...] O Senhor está ali” (48.35). Este movimento de retorno representou a transformação de estado deste sujeito de distante em próximo. Lembramos que o retorno ocorreu mediante alguns reconhecimentos e mudanças

por parte do S₅, tais como: a valorização da presença do Senhor ali; mudança de atitudes e cumprimento das leis. Assim, a presença do Senhor novamente veio acompanhada por proteção.

3.2.3.1.2 O profeta

O O_v deste sujeito, que está sendo identificado como S₄, continuou sendo cumprir o seu chamado e anunciar a visão ao povo, obedecendo ao Senhor. Novamente, podemos dizer que seu O_v era a demonstração de sua obediência. Este sujeito agiu motivado por um *dever-fazer*. Observamos, em vários versículos, que este foi levado (“levou-me até”) pelo homem que o acompanhava até o novo espaço da cidade e do templo de Jerusalém. A razão do S₄ ter sido conduzido por outro sujeito, o qual aqui não é o S₃, foi para tomar conhecimento do novo espaço. Da mesma forma que nos capítulos 8 a 11, aqui o S₄ foi conduzido até tal espaço com o objetivo de comunicar a ação do S₃. É importante considerar que esta visão qualificou este sujeito para a aquisição de um saber.

A execução deste programa narrativo ficou subentendida, não havendo no texto marcas que comprovem o seu cumprimento mas o texto demonstrou que o S₄ tornou-se conhecedor da situação que deveria anunciar. Também entendemos que o cumprimento da ação nos primeiros capítulos (8 a 11) conduziu à conclusão do mesmo no segundo. Se no primeiro caso, no qual a notícia era mais difícil, ele cumpriu, agora seria muito mais fácil pensar na obediência da tarefa.

Este bloco de textos mostrou que, por meio da visão, o S₄ adquiriu competência tornando-se capaz de realizar a ação de comunicação desejada pelo S₃. Devemos considerar que, com relação à competência do S₄, a situação é igual aos capítulos 8 a 11, ou seja, ele possui competência para realizar a ação para a qual foi chamado: anunciar as mudanças que aconteceram no espaço do templo e da cidade de Jerusalém, tendo em vista também ser conhecedor dos fatos. Entretanto, ele novamente, como na descrição dos capítulos 8 a 11, não se encontrava em condições de retirar-se do local em que recebera a visão, fato que não o tornou incapaz de cumprir aquilo que lhe foi atribuído. Porém, ele foi conduzido a este local para se tornar conhecedor da situação.

A competência do S₄ tornou-se um *poder-fazer* (anunciar) mediante o saber adquirido, por meio da visão. Lembramos que este sujeito apenas foi conduzido a ver tais mudanças. As características apresentadas no texto, referentes ao S₄, de

ser conduzido durante toda sua visão a conhecer a situação, revelaram sua competência ligada a um *poder-fazer* a partir de um saber adquirido.

Mesmo não estando tão claro como nos capítulos 8 a 11, este sujeito cumpriu a tarefa que lhe foi dada de ser o emissor da mensagem. Assim, estava em conjunção com o seu O_v , ou seja, $S_4 \cap O_v$. É importante considerar que, tanto os textos dos capítulos 8 a 11 como os textos dos capítulos 43 a 48, permitiram perceber que este sujeito demonstrou obediência e competência para realizar sua função, competência que foi adquirida pelo universo da visão. Lembramos que foi a visão final (capítulos 43 a 48) que o convenceu das vantagens de ser enunciador ao povo da mensagem recebida. Ele foi atraído pelo que viu no espaço restaurado, ou seja, pelo resultado final. Toda a narrativa foi enriquecida pelo plano discursivo e figuras que permitiram manter a ideia da presença no novo espaço. A sanção também pode ser descrita como *positiva*, tendo em vista a atuação deste sujeito como aprovada diante do Senhor.

A performance é descrita como um *fazer-fazer*, pois operou transformação na relação do sujeito com seu objeto de valor, o qual seria o cumprimento do chamado para anunciar o que via referente ao novo espaço. E, da mesma forma que nos capítulos 8 a 11, a performance realizada pelo S_3 fez com que ocorresse mudança na vida do povo que estava no templo e na cidade de Jerusalém, tendo em vista que agora todos viveriam de forma diferente. No novo espaço todos receberiam o favor de lavé e viveriam a partir de práticas corretas.

Um resumo pode ser descrito da seguinte forma:

MANIPULAÇÃO MOTIVAÇÃO DA AÇÃO	COMPETÊNCIA	PERFORMANCE	SANÇÃO
Dever-fazer - Intimidação	Poder-fazer	Fazer-fazer	Positiva
Embora não haja por parte do manipulador uma ameaça ao S_4 , ele foi conduzido, por meio do que via, a cumprir sua missão. Também não houve proposta de recompensa.	Mediante sua presença no novo espaço, conhecendo o ambiente.	Trouxe mudanças na relação do sujeito com seu objeto de valor.	O anúncio fica subentendido.

Quanto a este programa narrativo, descrevemo-lo como: P_N : O sujeito do

fazer é o profeta, que levou o recado ao S₅ sobre a situação do novo espaço; a transformação aqui fica subentendida como cumprimento da missão; o sujeito de estado é o povo, o qual entra em conjunção com seu objeto de valor.

$P_N = F$ (Anunciar a visão do novo templo) [S_1 (Profeta) \rightarrow S_2 (povo) O_v (relação com seu Deus)]. Resumindo, seria: $P_{N2} = F [S_1 \rightarrow (S_2 \cap O_v)]$.

3.2.3.1.3 Casa de Israel, filhos de Israel, os rebeldes, Israel, povo, casa, nação rebelde, israelitas

Este é o S₅, já identificado nos textos dos capítulos 8 a 11 como os adoradores de imagens repugnantes. Aqui, diferentemente dos textos dos primeiros capítulos, agiu motivado por um *querer-fazer*. Após o recebimento da visão, por meio do S₄, o S₇ foi seduzido mediante o que ficou sabendo. Também podemos dizer que foi “tentado”, pois o texto em 43.7 mostra que o profeta ficou sabendo que o novo espaço seria aquele no qual o Senhor habitaria com os filhos de Israel para sempre e, conforme 43.10, este espaço foi descrito aos filhos de Israel. O texto apresentou os benefícios e recompensas oferecidas pelo S₃. Agora S₅ não mais foi conduzido por seus desejos nas ações que realizou no templo e na cidade. Os desejos destes, nos primeiros capítulos (8 a 11) foram descritos como abomináveis; agora já não há esta descrição e este sujeito já não afirma que o “o Senhor abandonou a terra”.

Percebemos que a motivação do S₅, através de suas ações, não era mais a de encontrar o favor dos deuses, mas este sujeito foi descrito como seguidor da lei, por isso encontrou o favor e a comunhão com o S₃ novamente. Por isso, suas ações foram regidas por um *querer-fazer*.

Neste programa narrativo, vimos o S₅ buscando uma aproximação do seu O_v, que já não é mais o mesmo dos capítulos 8 a 11. O S₇ está em conjunção com o O_v, ou seja, $S_5 \cap O_v$, tendo recebido uma sanção *positiva*, pois o S₅ voltou a ter comunhão e a receber a proteção do S₃. Esta sanção positiva também pode ser vista através da recompensa que S₅ teve, ou seja, terras. Foi abençoado através de determinados espaços que recebeu por herança. Lembramos que a sanção foi positiva, pois a performance revelou a mudança de estado deste sujeito; agora ele não manifestava ações abomináveis, ainda que tais ações do passado tenham sido descritas neste bloco de textos. Assim, a performance deste sujeito pode ser descrita tanto por um *fazer-ser* como por um *fazer-fazer*. Fazer-ser porque está claro

que houve transformação neste sujeito através de sua ação, e fazer-fazer porque também houve transformação na relação deste sujeito como seu objeto de valor (templo e o favor do Senhor).

O S₅ teve competência para realizar a ação de mudar de atitude, adorando ao Senhor. Esta competência é descrita por um *saber-fazer*, tendo em vista que tomaram conhecimento de como fazê-lo. Textos como o de 43.9,11 mostram o que o S₅ tinha que fazer (lançar para longe as prostituições e os cadáveres dos seus reis; envergonharem-se do que praticavam; observar os estatutos e leis cumprindo-os, entre outras coisas).

Um resumo pode ser descrito da seguinte forma:

MANIPULAÇÃO MOTIVAÇÃO DA AÇÃO	COMPETÊNCIA	PERFORMANCE	SANÇÃO
Querer-fazer - Sedução	Saber-fazer	Fazer-fazer / Fazer-ser	Positiva
O manipulador apresenta, por meio do S ₄ , os benefícios que receberiam, como a herança da terra.	A mudança de ações é a forma como o saber foi concretizado.	Trouxe mudanças, tanto para o sujeito como para o sujeito na relação com seu objeto de valor. O sujeito novamente recebe o benefício do S ₃ .	A mudança aconteceu, aproximando o sujeito de seu objeto de valor.

Quanto a este programa narrativo, descrevemo-lo como: P_N: O sujeito do fazer é: casa de Israel, filhos de Israel, os rebeldes, Israel, povo, casa, nação rebelde, israelitas, o qual recebeu o recado através do profeta; a transformação aqui é a mudança de atitudes em relação ao Senhor e às suas leis, para então para aproximar-se do Senhor; o sujeito que tem sua situação alterada é o povo (S₇), o qual entra em conjunção com seu objeto de valor.

P_N = F (retornar a comunhão com o Senhor) [S₁ (casa de Israel, filhos de Israel, os rebeldes, Israel, povo, casa, nação rebelde, israelitas) → S₂ (casa de Israel, filhos de Israel, os rebeldes, Israel, povo, casa, nação rebelde, israelitas) O_v (estar próximo ao Senhor; receber os benefícios do Senhor)]. Resumindo, seria: P_{N3} = F [S₁ → (S₂ ∩ O_v)].

3.2.3.1.4 Levitas, ministros, reis, príncipes

Este sujeito já foi descrito nos capítulos 8 a 11 e agiu em concordância, em termos de ações, com os anciãos, autoridades ou nação da casa de Judá. Os príncipes são aqueles líderes que deveriam conduzir o povo com justiça e retidão (45.9ss), mas não o fizeram. Já os reis são aqueles que no passado haviam contaminado a casa do Senhor com prostituições e cadáveres. E os levitas e ministros são aqueles que no passado haviam cometido iniquidades com relação às suas atividades no templo. Todos estes foram os mesmos líderes que no passado agiram de forma errada, motivados por um *querer-fazer*. Nos capítulos 43 a 48 os levitas são novamente lembrados como aqueles que não poderiam entrar no santuário e no novo espaço para ministrar perante o Senhor, mas estariam envolvidos em outros serviços do templo (44.10-14).

No passado, eles foram “tentados” pelas recompensas que acreditavam que iriam receber quando agissem como agiam, por isso, receberam uma sanção negativa. Mas agora, como vemos no texto de Ezequiel 46.2, o príncipe está novamente adentrando pelo vestíbulo e permanecendo junto à ombreira da porta, e os sacerdotes estão novamente ajudando em atividades do templo, embora não seja no preparo dos holocaustos. Desta forma, a competência agora provém de um *querer-fazer*, mas devido à uma sedução. Vemos no texto que o sujeito manipulador levou este sujeito a fazer o que deveria, apenas manifestando que os mesmos agiam de forma correta, ou seja, mostrou que eles eram capazes de fazer o que lhes cabia.

A competência aqui é descrita por meio de um *poder-fazer*. A concretização desta competência foi apenas descrita, pois não vemos este sujeito sendo dotado deste poder para fazer, mas ele é citado como aquele que ainda faria. Esta ação trouxe mudanças ao sujeito e o mesmo se apropriou de seus objetos de valor, por isso a performance é descrita por um *fazer-ser*. Estes sujeitos passaram de um estado de disjunção de suas atividades para um estado de conjunção com elas. Assim, a sanção é positiva. Chegamos à sanção *positiva* porque vemos que houve um desvendar das coisas erradas e revelações futuras foram reconhecidas como verdadeiras.

Um resumo pode ser descrito da seguinte forma:

MANIPULAÇÃO MOTIVAÇÃO DA AÇÃO	COMPETÊNCIA	PERFORMANCE	SANÇÃO
Querer-fazer – sedução	Poder-fazer	Fazer-ser	Positiva
A descrição deste sujeito desempenhando seu papel de forma adequada mostra que foi seduzido e desempenhou suas atividades a contento.	Por meio da visão do profeta, este sujeito ainda é descrito desempenhando seu papel. Assim, vemos que recebeu por parte do sujeito manipulador a qualificação necessária para desempenhar sua função.	Esta ação trouxe mudanças ao sujeito e o mesmo se apropriou de seus objetos de valor e entrou em estado de conjunção com suas atividades.	A constatação da performance é confirmada no texto.

Quanto a este programa narrativo, descrevemo-lo como: P_N : O sujeito do fazer são os levitas, ministros, príncipes e reis. O fazer está ligado a cumprir suas obrigações no cargo que desempenhavam. Estes sujeitos sofreram a transformação para poder auxiliar nas atividades. Entretanto, o sujeito de estado que tem a situação alterada é o povo, pois este é aquele que antes sofria com as ações condenatórias destes líderes. A partir das ações dos sujeitos de fazer e seu estado de conjunção com a ministração de suas responsabilidades, o sujeito de estado pôde entrar em conjunção com seu objeto de valor, ligado a questões da própria vida.

$P_N = F$ (Cumprir com suas responsabilidades como líderes, ministros, príncipes e reis) [S_1 (Levitas, ministros, príncipes e reis) \rightarrow S_2 (povo) \cap O_v (ministração)]. Resumindo, seria: $P_{N4} = F [S_1 \rightarrow (S_2 \cap O_v)]$.

3.2.3.1.5 Sacerdotes descendentes de Zadoque

Este era o grupo de sacerdotes que não se desviou das leis do Senhor e não foi contaminado com as abominações do passado. Aqui será descritos como S_8 . Este sujeito, conforme o texto, sempre esteve em estado de conjunção com o seu objeto de valor, o qual pode ser descrito por cumprimento das leis, no que se referia ao templo e sua ministração em tal espaço. Ele ensinava o povo a diferenciar o puro do impuro.

Em todo o texto, estes líderes agiram motivados por um *querer-fazer*,

baseado na responsabilidade que tinham para com o templo e com a sociedade. Através de tal atitude, este sujeito garantiu a bênção para si e para seus descendentes, diferentemente dos levitas acima citados. Este *querer-fazer* pelo qual agiram foi motivado por uma sedução, na qual o manipulador levou este sujeito a *querer-fazer* o que fazia para continuar recebendo confirmação positiva sobre sua competência. Lembramos que o querer do sujeito revela sua ambição ou suas paixões.⁷¹² Este sujeito percebeu a importância de sua função. Em momento algum ele reclamou ou se queixou.

A competência para realizar a ação foi baseada no *poder-fazer*, tendo em vista que as suas ações estavam ligadas tanto à ordem e aprovação do S3 quanto ao fato do sujeito-destinador tê-los munido destas condições, pela palavra proferida por meio do profeta. A performance pode ser descrita por um *fazer-fazer*, tendo em vista a relação de conjunção deste sujeito com seu objeto de valor. Este estado de conjunção provém do cumprimento das leis e de suas responsabilidades com as mesmas. Da mesma forma que no primeiro bloco, eles continuaram ministrando com a aprovação e benefício do Senhor. Por isso, este sujeito encontra-se em conjunção com seu O_v , ou seja, $S_8 \cap O_v$, tendo uma sanção *positiva*. A sanção positiva também ocorre porque podemos verificar que a performance foi realizada e isso traz o reconhecimento da transformação. Este sujeito também recebeu o prêmio, o qual seria continuar ministrando perante o Senhor (44.15).

MANIPULAÇÃO MOTIVAÇÃO DA AÇÃO	COMPETÊNCIA	PERFORMAN CE	SANÇÃO
Querer-fazer - Sedução	Poder-fazer	Fazer-fazer	Positiva
O manipulador não propôs ao manipulado uma recompensa com a finalidade de levá-lo a fazer algo, mas há a consciência da aprovação por parte do S ₃ .	A aprovação das ações deste sujeito mostra a concretização deste poder. Ele recebeu este poder por meio da palavra do profeta.	Por mostrar uma relação de conjunção com o objeto de valor.	O alvo estava sendo alcançado. Continuaram podendo ministrar perante o Senhor.

Quanto a este programa narrativo, descrevemo-lo como: P_N: O sujeito do

⁷¹² BERTRAND, 2003, p. 28.

fazer são os descendentes de Zadoque, embora neste bloco não fosse necessário ser transformado para continuar desempenhando suas funções. O sujeito de estado é o povo, pois este receberá a ministração. As ações destes descendentes de Zadoque receberam aprovação, o que fez com que estivessem em conjunção com seu objeto de valor, como nos textos dos capítulos 8 a 11.

Assim, um resumo pode ser descrito da seguinte forma:

$P_N = F$ (realizar os deveres do templo) [S_1 (Sacerdotes descendentes de Zadoque) $\rightarrow S_2$ (povo) O_V (ministração)]. Resumindo, seria: $P_{N5} = F [S_1 \rightarrow (S_2 \cap O_V)]$.

3.2.3.1.6 O homem

Este sujeito será descrito como S_9 . Ele agiu motivado por um *querer-fazer*. A exemplo do sujeito citado acima, este foi motivado por uma sedução, na qual o manipulador levou este sujeito a *querer-fazer* o que fazia para continuar recebendo confirmação positiva sobre sua competência. O seu objetivo era conduzir o profeta aos vários ambientes do novo espaço da cidade e do templo. Ele apareceu nestes ambientes, mostrando as mudanças e em alguns momentos dialogou com o profeta. As suas ações não transformaram a realidade, apenas revelaram a vontade e o agir do S_3 . Assim, a ação aqui não se explicou como sendo uma *tentação*, mas uma *sedução*.

A competência deste sujeito para realizar as ações estava sujeita à ordem do S_3 ; foi isso que lhe deu condições de *poder-fazer*. Isso também foi o que lhe deu condições de levar o profeta aos lugares devidos. A performance da ação trouxe mudanças na relação do S_9 com seu objeto de valor (conduzir o profeta), por isso é considerada a partir de um *fazer-fazer* e mostra uma conjunção com seu O_V , ou seja, $S_9 \cap O_V$. Finalmente, sua ação pode ser descrita por uma sanção *positiva*, tendo em vista que o alvo foi alcançado.

Assim, um resumo pode ser descrito da seguinte forma:

MANIPULAÇÃO MOTIVAÇÃO DA AÇÃO	COMPETÊNCIA	PERFORMANCE	SANÇÃO
Querer-fazer – Sedução	Poder-fazer	Fazer-fazer	Positiva
A recompensa que o manipulado receberia seria a mudança da situação,	O acompanhamento ao profeta é a concretização deste	Trouxe mudanças na relação do sujeito	A tarefa foi cumprida.

após a proclamação que o S ₄ faria. Mas o <i>querer-fazer</i> foi para continuar recebendo confirmação positiva sobre sua competência.	poder.	com seu objeto de valor.	
---	--------	--------------------------	--

Quanto a este programa narrativo, descrevemo-lo como: P_N: O sujeito do fazer é o homem e o sujeito de estado é o profeta que foi acompanhado por este homem; a transformação, aqui, consiste em ser conhecedor dos novos espaços.

$P_N = F$ (acompanhar o profeta) [S_1 (O homem) \rightarrow S_2 (profeta) O_v (obediência)]. Resumindo, seria: $P_{N6} = F [S_1 \rightarrow (S_2 \cap O_v)]$.

3.2.3.2 Conforme o quadrado semiótico

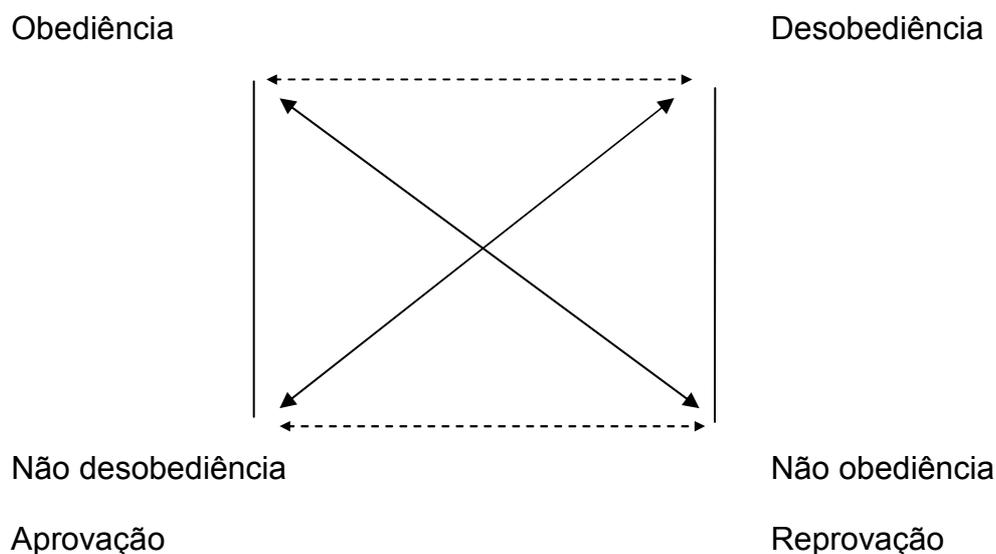
Esta análise considera o estado eufórico e o estado disfórico dos personagens. Euforia e disforia dizem respeito à projeção de valores positivos e negativos de forma respectiva. A análise destes textos destacará o valor que possui a relação de Deus com o seu povo no espaço por ele escolhido e a importância das atitudes em vários espaços, tanto litúrgicos como do cotidiano.

O ponto culminante do livro de Ezequiel, (capítulos 43 a 48), destacou primeiramente o retorno da Glória do Senhor ao templo ou espaço sagrado, bem como as ações do povo, tanto no templo, como na cidade. O texto apresentou a nova forma de agir, conforme a lei apresentada pelo S₃.

Como a situação de todos recebeu aprovação por parte do S₃, destacamos o quadrado semiótico, analisando a situação descrita no texto de forma conjunta e não por personagens individualmente como ocorreu no bloco anterior. Aqui, devemos continuar considerando que os atos de comunhão e adoração e as ações de justiça são eufóricos. Entretanto, deve ser acrescentada a importância da lei apresentada. A falta de cumprimento da lei no que se referia à adoração e às ações injustas continuou sendo o elemento disfórico. Neste contexto, não cumprir a lei continuava sendo algo que levaria à falta de comunhão com o Senhor e aos atos de injustiça. Precisamos considerar que neste bloco de textos tudo acontecia em conformidade com a vontade e as leis de lavé.

Neste sentido, chegamos à construção de uma relação importante. Ela será descrita das seguintes formas, sendo que algumas já foram apresentadas anteriormente:

A) O quadrado das ações



O quadrado semiótico exposto acima revela, na sua estrutura fundamental, a seguinte operação e relação:

Desobediência	→	Não obediência Não cumprindo a lei	→	Obediência Cumprindo a lei
Disforia		Não disforia		Euforia

Esta foi a relação descrita no primeiro bloco entre lavé e o profeta, mas aqui, este quadrado representa a relação com os vários sujeitos. Assim como nos primeiros capítulos, aqui a atitude ligada à obediência às leis e as atividades corretas dos personagens, aparecem como sendo o elemento eufórico. Já o elemento disfórico é a desobediência à lei. A relação semântica, neste bloco foi manifesta a partir desta ideia “obediência e desobediência”. Entretanto, este elemento da obediência é uma pressuposição, tendo em vista a forma de apresentação do texto nestes capítulos.

Como no capítulo anterior, lembramos que a obediência e a desobediência mantêm relação de pressuposição recíproca, pois aqui são categorias que qualificam a ação dos personagens. Obediência e não obediência estão em relação de contraditoriedade, uma vez que uma é a negação da outra; desobediência e não desobediência também estão em relação de contraditoriedade pois tais relações

aqui se definem pela ação de um fazer ou não. A obediência ou a desobediência configuraram o ato de falar ou fazer (dependendo do personagem que estamos avaliando) na relação de causa e efeito. Não obediência e não desobediência revelaram a aprovação ou reprovação do falar e da ação fazer. Neste bloco no que diz respeito aos líderes e ao povo a questão “atitude” sofreu transformação, em função do cumprimento das leis.

Vemos que na relação de lavé com os personagens envolvidos no texto houve reciprocidade ou proximidade. Embora o texto apresente as ações apenas pressupondo que as mesmas irão ocorrer corretamente, entendemos que isso se cumpriu, pois a Glória retornou ao espaço descrito ou e o Senhor se fez presente na cidade (43.2,4 e 48.35). A fala do S₃ em todo o bloco demonstrou isso. A descrição de alguns textos que seguem ajuda a entender esse cumprimento ou obediência, são eles: *“e vi a glória do Deus de Israel, que vinha do lado leste...”* (43.2a); *“A glória do Senhor entrou no templo...”* (43.4a); *“Aqui viverei para sempre entre os israelitas...”* (43.7b); *“Filho do homem, assim diz o Soberano, o Senhor: Estes são os regulamentos que deverão ser seguidos no cerimonial do sacrifício dos holocaustos e da aspersão do sangue no altar, quando ele for construído”* (43.18); *“...da família de Zadoque, que se aproximam para ministrar diante de mim...”* (43.19b); *“...‘Esta porta deverá permanecer trancada porque o Senhor, o Deus de Israel, entrou por ela’”* (44.2b); *“O príncipe... ..Ele entrará pelo pórtico da entrada e sairá pelo mesmo caminho”* (44.3b); *“Olhei e vi a glória do Senhor enchendo o templo do Senhor...”* (44.4) e *“Poderão servir no meu santuário como encarregados das portas do templo e também farão o serviço nele;poderão matar os animais dos holocaustos e outros sacrifícios em lugar do povo e colocar-se diante do povo e servi-lo”* (44.11). Além destes versículos outros como por exemplo 44.15-31 dão esta ênfase de proximidade entre o S₃ e os outros personagens. O capítulo 45 mostra os sacerdotes, levitas e o Príncipe ocupando a terra e todos participando de celebrações. O que é complementado pelo capítulo 46, além de 47.13ss e 48 que mostram o povo habitando novamente na terra, ou seja, recebendo os benefícios da obediência e adoração a lavé.

Em momento algum vemos este bloco de textos reprovando as ações dos personagens, pois cada um cumpriu devidamente com suas obrigações. Verbos como: *“queimará”* (43.21); *“oferecerá”* (43.22) *“fornecerá”* (43.35); *“farão e*

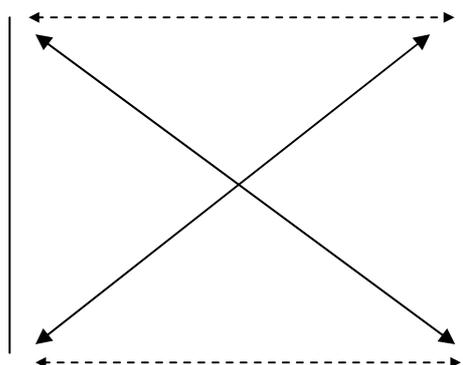
purificarão” (43.26) e “apresentarão” (43.27) revelam esta ação e conseqüentemente sua aprovação. Por isso os sujeitos deste bloco de textos, estavam em comunhão com seus O_{vs}. Lembramos que a obediência para os personagens, com exceção do S₄, configurava ações. Para o S₄, a obediência continuava sendo a transmissão da visão. Todos os sujeitos são descritos como conscientes de suas responsabilidades e em momento algum a obediência estava relacionada à matança ou a ações violentas como no primeiro bloco.

Pensando novamente que o texto dialoga com outros textos que o situam na sociedade e na história, podemos pensar no direcionamento de outros sentidos que permitem visualizar a relação de lavé com seu povo, a partir dos seguintes quadrados, sendo que alguns já foram apresentados no capítulo anterior, como segue abaixo pelos pontos B, C, D:

B) O quadrado do relacionamento

Comunhão

Separação



Não separação

Não comunhão

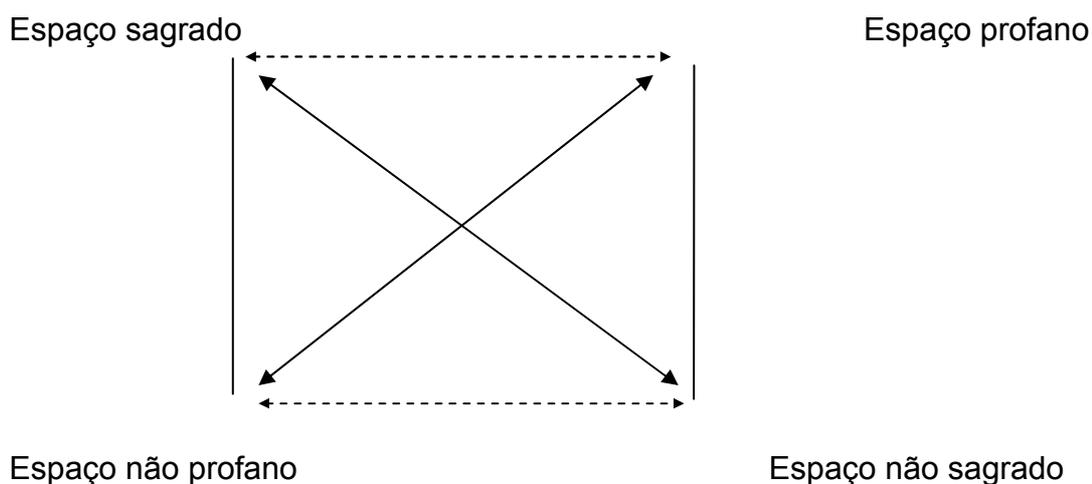
Assim como no primeiro bloco a comunhão e a separação são categorias que qualificam a relação de lavé com seu povo, por isso mantêm uma relação de pressuposição recíproca. Neste segundo grupo de textos o elemento eufórico – que diz o sentimento experimentado pelos personagens e que é projetado sobre o elemento semântico está destacando a comunhão ou a proximidade com lavé. Todos os sujeitos são descritos cumprindo suas atividades (líderes) ou vindo ao espaço descrito para participar de celebrações e momentos de adoração (povo – capítulo 46). A comunhão também foi expressa pela frase final do segundo bloco: “O Senhor está aqui” (48.35b).

Assim, o quadrado semiótico exposto acima revela, na sua estrutura

fundamental, a seguinte operação e relação:

Separação	→	Não separação	→	Comunhão
Disforia		Não disforia		Euforia

C) O quadrado do espaço

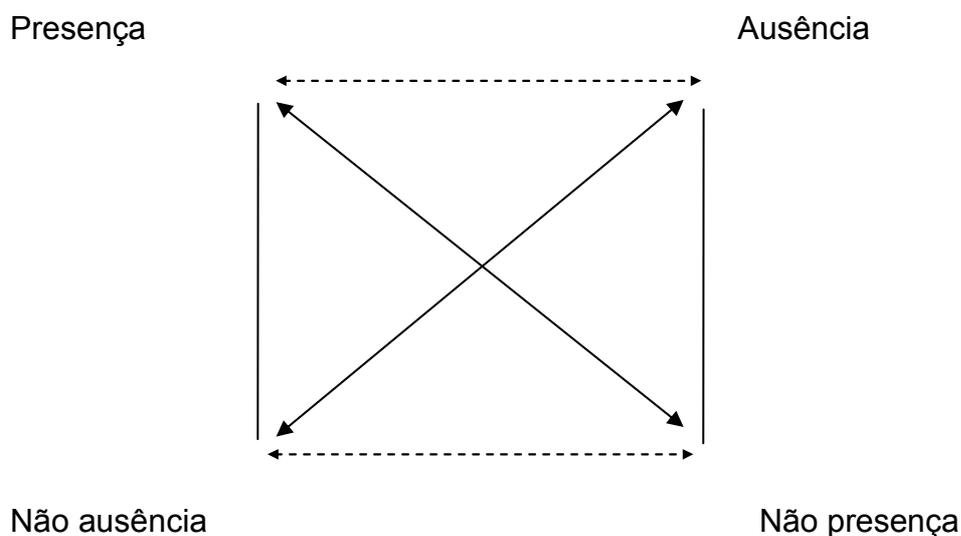


Aqui, a exemplo do primeiro bloco espaço sagrado e espaço profano mantêm uma relação de pressuposição recíproca por descreverem o mesmo ambiente. Espaço sagrado e espaço não sagrado estão em relação de contrariedade, pois um nega o outro, o mesmo ocorre com espaço profano e espaço não profano. Neste bloco de textos, diferentemente do primeiro, não há a negação do espaço sagrado por meio da idolatria, mas há a afirmação do espaço sagrado por meio da presença da Glória do Senhor e por meio do cumprimento dos ritos e celebrações ligados à lei. Assim, chegamos à afirmação da comunhão.

Assim, o quadrado semiótico exposto acima revela, na sua estrutura fundamental, a seguinte operação e relação:

Separação	→	Não separação	→	Comunhão
Disforia		Não disforia		Euforia

Finalmente descrevemos o quadrado da “ausência” e “presença”



O quadrado semiótico exposto acima revela, na sua estrutura fundamental, a operação e seguinte relação:

Ausência	→	Não ausência	→	Presença
Disforia		Não disforia		Euforia

O quadrado acima sintetiza uma grande ênfase dos dois blocos. No primeiro a ênfase foi a ausência, enquanto no segundo foi a presença. A presença foi possível devido à aprovação do S_3 , no que diz respeito às ações dos sujeitos envolvidos no discurso. O retorno foi evidenciado pelos textos: “e vi a glória do Deus de Israel, que vinha do lado leste...” (43.2a); “A glória do Senhor entrou no templo...” (43.4a); “Aqui viverei para sempre entre os israelitas...” (43.7b) e “O Senhor me disse: Esta porta deve permanecer trancada. Não deverá ser aberta; ninguém poderá entrar por ela. Deve permanecer trancada porque o Senhor, o Deus de Israel, entrou por ela” (44.2).

Lembramos que a presença deveu-se ao cumprimento das leis e cumprimento de responsabilidades. Textos como 43.11,12,18, enfatizaram tais leis e os versículos seguintes seu cumprimento. Foi o conjunto dos blocos dos capítulos 8 ao 11 e 43 ao 48 que trouxe e permitiu visualizar esta ideia ou sentido ao leitor.

Aqui a presença apareceu como elemento eufórico e a ausência como disfórico. Como dito acima a presença trouxe benefícios e os sujeitos também puderam manter comunhão com seu Deus e com seus O_{vs} . Para chegar a este

momento foi necessária a renúncia (por parte de alguns sujeitos) de vontades particulares e por outro lado, foi necessária a obediência por parte de outros, ainda que isso implicasse matança. Ainda destacamos que “presença” e “ausência” configuraram uma relação figuratizada pelo sentimento de segurança, onde todos queriam estar. Esta segurança foi representada pelo espaço do templo, onde os sujeitos estavam ou iam para fazer interação com seu Deus. Este quadrado é muito importante porque apresentou aos leitores a possibilidade de transformação da situação presente.

Todos estes quadrados apresentados representam questões importantes naquilo que se referia ao espaço do templo. Várias foram as causas que permearam o discurso envolvendo tal espaço, e os quadrados as exemplificam de forma sintetizada.

3.3 Síntese geral da análise do plano de expressão e do plano de conteúdo

Aqui, de conformidade como os capítulos 8 a 11, será mostrado em poucas palavras aquilo que está no texto, mas não está explícito. Estas evidências aparecem na sua estrutura narrativa exposta de formas diversas.

A presente pesquisa, nos textos dos capítulos 43 a 48, revelou a **Integralidade da obediência** quanto às ações que deve haver em ambos os espaços do Senhor, até mesmo aquele que a princípio não era considerado como sendo o sagrado. Devido ao espaço descrito ser pertencente ao Senhor, a obediência integral àquilo que Ele solicitava era fundamental para que a comunhão com o povo fosse mantida e para que ali Sua presença fosse manifesta. Esta obediência relacionava-se tanto a questões litúrgicas, quanto a questões de moralidade ou de justiça com o próximo.

Do ponto de vista das oposições semânticas que configuram o quadrado semiótico, considerando o texto bíblico, a obediência é o elemento eufórico e a não obediência ou o não-cumprimento da lei é o elemento condenado, ou seja, disfórico. Assim, obediência consiste em cumprimento da lei diante da responsabilidade individual, seja como cidadão, sacerdote, príncipe ou outra função. Isso implica mudança de atitudes, conforme o próprio texto, que deveria acontecer de forma espontânea, aceitando as leis e colocando-as em prática. Nesse processo, deve ser considerada a complexidade dessa obediência, pois isto era movido pela fé e

caracterizado pela renúncia dos desejos particulares, em prol de algo de maior valor, neste caso a presença e vontade do Senhor.

Os dois grupos de textos juntos (8 a 11 e 43 a 48) e tudo o que foi aqui exposto revelam que o espaço divino não pode ser considerado apenas um espaço estático, visão que o povo tinha, mas Deus continuava sendo um Deus, de certa forma, nômade, que estava com seu povo em todos os lugares. Tais espaços foram importantes, mas revelam uma função simbólica de residência de Deus. Por isso, mais importante é focalizar-se, entre outras coisas, como a adoração ao Senhor e a justiça social.

O ponto de destaque destes capítulos é o momento em que o guia levou Ezequiel de volta ao ponto de partida no portão leste, onde ele viu o Senhor se aproximando. Este retorno tem destaque devido a sua conexão com os capítulos 8 a 11, mais especificamente 9.3; 10.18-22; 11.22-24. Há semelhanças ou ligação dos fatos ocorridos nos capítulos de 8 a 11 com os capítulos 43 a 48. Mas, nos textos finais “A entrada de lavé em seu templo foi celebrada como um ato litúrgico da proclamação de seu reinado seguido de vitória sobre as forças do caos: Este momento climático da visão, conseqüentemente, reúne muitos dos temas e protótipos refletidos na adoração israelita”.⁷¹³

Tanto o plano de expressão como o plano de conteúdo dos capítulos 43 a 48 enfatizaram o retorno do Senhor ao espaço do templo e da cidade, insistindo na dissociação absoluta dos falsos cultos “prostituição”. Está também implícita, no plano de conteúdo e de expressão, a rejeição aos sepulcros dinásticos que faziam parte do complexo do palácio. O que também parece ser uma sugestão de que o templo havia sido ritualmente contaminado pela proximidade dos túmulos reais.⁷¹⁴

Devemos lembrar que o retorno do Senhor, conforme os textos dos capítulos 43 a 48, especificados no plano de conteúdo e de expressão por locais e personagens, veio a concretizar-se após os prédios terem sido mostrados ao profeta e medidos. Após tudo estar pronto para a consagração, da mesma forma que o profeta viu o Senhor retirar-se do templo, ele também viu o Senhor retornar para sua morada. Além disso, também vimos que o profeta ouviu a voz do próprio Senhor anunciando que o templo seria novamente seu local de habitação. Agora sua

⁷¹³ BLENKINSOPP, 1990, p. 210.

⁷¹⁴ BLENKINSOPP, 1990, p. 212.

santidade não deveria nunca mais ser corrompida e o povo deveria conhecer a lei do templo.⁷¹⁵

Finalmente, assim como vimos no esboço que a *כבוד* (*k^ebod*) do Senhor abandonou o templo, a presença divina retornou para um povo renovado e em um templo restaurado. No entanto, o templo não é o espaço da localização exclusiva da presença de Deus em Ezequiel. O profeta fez uso de tradições, envolvendo o santuário no deserto para enfatizar duas questões: julgamento e direção. O templo foi o palco no qual o profeta dramatizou tanto a presença como a ausência de Deus. Presença e ausência, como campos contrários, se apresentaram como opostos e como complementares. Na descrição de teofania de Ezequiel, ele comunicou ambas as mensagens. Por um lado, o abandono do templo por Deus enfatizou o argumento contra a idolatria, mas a ausência do templo não foi igual à ausência da divindade. Por outro lado, a ideia do deserto afirma a contínua presença de Deus. Deus era um santuário no exílio, apesar da sua aparente ausência e a perda do templo. Os idênticos problemas da idolatria e exílio entraram na mente de Ezequiel; o paradoxo da ausência e presença de Deus se tornou uma resposta profética para ambos os dilemas. A ausência de Deus foi um argumento para sua presença e poder, enquanto a presença de ídolos indicou a ausência e impotência deles. A presença de Deus não estava confiada ao santuário, pois Deus é um santuário. Nesta consideração, a ausência do templo foi uma mensagem de julgamento e o precedente para uma mensagem de restauração. Se Deus pode se tornar um santuário, sua presença no exílio se torna uma mensagem de vitória mesmo sobre os poderes imperiais.⁷¹⁶

⁷¹⁵ COOKE, 1960, p. 462.

⁷¹⁶ KUTSKO, 2000, p. 99-100.

CONCLUSÃO

A presente pesquisa salientou alguns aspectos da questão “espaço” no livro de Ezequiel, a partir dos capítulos 8 a 11 e 43 a 48. Destacamos a relevância de determinados locais para o povo hebreu. Tanto para este povo como para os demais do mundo bíblico do Antigo Testamento, alguns espaços eram especiais por questões de valores individuais ou para determinados grupos. Eles poderiam até mesmo estabelecer determinados laços sociais entre indivíduos ou divindade. Por isso, o espaço quando ligado ao mundo bíblico do Antigo Testamento, comunica valores e é local de interação humana.

Quando falamos em espaço sagrado ligado ao mundo religioso, precisamos considerar elementos históricos que envolvem este mundo. Destacamos que tais elementos ligados a questões políticas, sociais ou econômicas do período vivido pelo profeta Ezequiel ajudam a retratar e a compreender como os indivíduos daquela sociedade materializavam ou davam significado ao espaço considerado religioso ou sagrado. Vemos que este povo estava sobrecarregado e carregava mágoas oriundas do período do rei Salomão. O período de opressão pelo domínio de nações vizinhas fez com que eles acreditassem que o seu Deus havia se tornado um Deus fraco. Por isso, foi necessário que o próprio Deus se manifestasse por meio do profeta, revelando que Ele continuava presente, apesar de tudo o que havia ocorrido. Além disso, havia o sofrimento provindo dos próprios dirigentes da nação, os quais foram denunciados por outros profetas da época, a exemplo de Miqueias.

O contexto do livro de Ezequiel revelou momentos complicados que a nação de Israel vivia. Foi um período no qual ocorreram várias transições políticas e tensões com nações estrangeiras. Diante disso, lavé esperava que o seu povo tivesse uma atitude de retorno a Ele, pois eles deveriam ser exemplo para as outras nações e era através deles que todos saberiam que Ele era Senhor.

A leitura de um espaço considerado sagrado para um determinado grupo não pode ser dissociada da sua realidade ou contexto social, econômico e político. Entendemos que a análise de um espaço pode acontecer de algumas formas como, por exemplo, ser feita a partir do espaço fixo considerado sagrado e dos elementos históricos ligados a este espaço. Esse conjunto de fatores ajuda a trazer o verdadeiro sentido do sagrado e do profano. Por isso, destacamos a importância da

avaliação do espaço sagrado e o mundo do indivíduo através dos fundamentos ligados à sua realidade. Quando nos remetemos aos textos selecionados e seu contexto, vemos que a mensagem neles descrita levou o povo do cativeiro à compreensão de que o Senhor também estava além do templo de Jerusalém e esperava que suas ordenanças ligadas à adoração fossem seguidas até mesmo na Babilônia.

A situação histórica vivida pelo povo contribuiu para que a noção de espaço sagrado desta nação fosse ampliada; eles passaram a compreender que seu Deus também poderia estar desvinculado do espaço do templo em Jerusalém. Se por um lado a concepção da centralização do espaço sagrado está presente nos textos estudados, por outro lado destacamos esta relação de centralidade com o espaço do templo sendo ampliada, mostrando o processo histórico vivido naquela época. Neste sentido, as concepções espaciais do lugar sagrado institucionalizado passaram por um novo processo. Entretanto, a nação também precisava compreender que o espaço sagrado ainda era importante para a relação com seu Deus e, por isso, o profeta reforçou esta compreensão por meio dos textos apresentados nos capítulos 43 a 48. Ezequiel apresentou uma nova proposta, de que lavé não estava somente no espaço considerado sagrado no templo de Jerusalém, mas Ele habitava em outros lugares.

Entendemos que a concepção religiosa também conduzia a vida do povo. Os textos estudados, inseridos no contexto descrito, caracterizaram uma época em que a vida religiosa e o relacionamento da nação com o Senhor não revelava um real contato ou proximidade. Estes foram momentos em que a atenção do povo precisava voltar-se para sua relação com estes lugares sagrados e com o Senhor. Assim como vários lugares sagrados foram descritos entre o povo de Israel como algo importante e exclusivo, existiram momentos em que estes lugares foram esquecidos e a importância da manifestação do sagrado neles precisava ser novamente avaliada.

O valor atribuído a um espaço pode ser mais bem compreendido quando avaliado por um conjunto de sistemas. Em função disso, destacamos a importância das obras de Eliade. Ele enfatiza a relação entre o espaço sagrado e o profano a partir da sacralização. O destaque de suas contribuições diz respeito a como o ser humano está envolvido com o mundo sagrado, ainda que de forma “camuflada” ou

mesmo quando ele afirma que não tem este envolvimento. A partir de Eliade, concluímos que vários objetos, e até mesmo o espaço, podem ser considerados uma hierofania. Isto acontece quando o espaço tem relação com experiências que envolvam o sagrado ou revelem algo dele.

A concepção de Otto, no que diz respeito ao fenômeno sagrado como algo irracional, contribui para compreendermos elementos descritos nos textos de Ezequiel 8 a 11 e 43 a 48. Ele mostra que muitos dos elementos do texto enfatizado não podem ser compreendidos de forma racional. Há, nos textos selecionados, muitos elementos com aspectos e características ligados ao sagrado que não podem ser compreendidos. Como diz Otto, “um Deus compreendido não é Deus”, embora o sagrado se apresente com componentes ou como categoria composta do racional e irracional.⁷¹⁷ Muitas figuras, e o próprio templo descrito nos capítulos 43 a 48, não podem ser compreendidas racionalmente e, por isso, se encaixam na concepção do sagrado de Otto, que enfatiza a religião nas sociedades primitivas como não esgotável racionalmente e mais acentuada na sua irracionalidade no meio semítico do Antigo e Novo Testamento.

Ressaltamos a importância que Otto dá às experiências das pessoas com o sagrado. Vemos que ele enfatiza as formas como o *numinoso* atinge as pessoas. Acreditamos que os textos do livro de Ezequiel se encaixam nestas manifestações do *numinoso*, por meio de representações do sobrenatural diferentes dos aspectos até então concebidos. Tal experiência vivida pelo profeta desencadeou vários sentimentos nele e no povo, conforme descrições feitas no texto. Otto fala desse tipo de experiência como algo que leva ao sentimento de profanação frente àquilo que está acima ou é superior. Mediante a análise e exposição do texto, acreditamos que o profeta passou por esta experiência e reconheceu algo mais elevado e incompreensível racionalmente.

Desde o início da história e até mesmo no período do profeta Ezequiel, o espaço sagrado era visto como algo que deveria ser separado para uso exclusivo do Senhor ou para alguma divindade a ser adorada. Isso foi revelado pelo grande número de locais sagrados que o povo possuía. Sempre havia um local para esse fim, fosse uma montanha ou uma árvore. O espaço apresentado por Ezequiel era um destes locais exclusivos, no qual todo povo se reunia para adorar ao Senhor e

⁷¹⁷ OTTO, 2007, p. 13.

realizar sua liturgia. Este deveria ter sido usado para tal finalidade durante toda a história do povo, o que não aconteceu. Isso trouxe a ira do Senhor e, conseqüentemente, sua retirada. Ezequiel foi quem trouxe, de forma precisa, a visão da retirada do Senhor do espaço sagrado, devido às impiedades e abominações (Ez 8-10), mas, por outro lado, ele também viu o retorno do Senhor e Sua presença novamente junto aos filhos de Israel, mediante mudanças. Ficou uma promessa para o retorno no futuro, após a purificação do local. A promessa era de que haveria um retorno, pois dali seriam retirados os ídolos e as abominações, novamente os Seus estatutos seriam cumpridos e Ele seria o único Senhor (Ez 11.18-20). O povo que recebeu a mensagem do profeta Ezequiel foi confrontado com a questão do sagrado e do profano, atrelada à relação entre a presença e a ausência do Senhor e da questão de obediência às leis de adoração. Em toda a história do povo hebreu, a presença d'Ele junto ao povo era de fundamental importância, independente se através da arca ou no templo; assim, como sua retirada significaria condenação, sua presença significaria o cuidado de Deus.

Porém, em Ezequiel, o espaço sagrado é muito mais do que algo físico que envolve o uso exclusivo do Senhor; é algo que envolve a pureza e a sacralidade da própria vida do povo. Ezequiel reforçou a ideia da morada do Senhor no templo, ligada à fidelidade do povo e integridade de vida. Além disso, em Ezequiel este espaço se apresenta como local da manifestação da Sua ira. Textos de outros profetas também mostraram esta concepção sendo inserida na sociedade da época. O próprio Jeremias falou contra as pessoas que confiavam no templo e na presença do Senhor ali, e não estavam dispostas a mudar de vida (Jr 7.1-15; 26.1-15). Ainda assim, é importante lembrarmos que, embora houvesse flexibilidade às novas mudanças vividas pelo povo, o templo deveria continuar tendo sua autenticidade como espaço do Senhor. Em outras palavras, o templo deveria continuar simbolizando o local da morada do Senhor e, por isso, ali não deveria acontecer a adoração a ídolos. Ele não seria mais o único local da manifestação do Senhor, mas continuaria sendo espaço exclusivo do Senhor. Por isso, quando pensamos no espaço sagrado, a partir dos textos selecionados, é fundamental considerarmos que, embora ele não estivesse mais limitado somente ao templo, o templo continuava tendo destaque e mantinha sua sacralidade em questões de adoração ao Senhor.

O espaço descrito nos textos do livro de Ezequiel também foi constituído e

caracterizado a partir do estético. Não somente o templo, nos capítulos 43 ao 48, mas toda a terra foi reorganizada esteticamente, inclusive por regiões. Esta reorganização apresentou elementos simbólicos ligados à presença e à ausência do Senhor e forte oposição em relação àquilo que torna o espaço profano, como injustiças e idolatrias.

O espaço era fundamental no que se referia à comunhão do povo com o seu Deus, a tal ponto de, em determinados momentos, alguns locais serem dados como inadequados para esta relação devido à considerações de impureza ou profanação. No estudo dos blocos selecionados os termos ligados àquilo que é puro e impuro também foram utilizados para indicar pessoas aptas à celebração do serviço cútico, assim como para indicar as abominações relacionadas a ídolos, já descritas anteriormente. Os espaços descritos ainda remeteram para a necessidade da celebração adequada do culto no lugar escolhido pelo Senhor, como forma de levar o povo à vivência da unidade não somente com o Senhor, mas com o próximo. É preciso considerar que a novidade do espaço, neste discurso, não está ligada somente à compreensão de coisas consideradas puras e impuras, mas à compreensão da reorganização do lugar escolhido por lavé, tanto na esfera de comunhão com as pessoas – nas quais outros grupos, como os estrangeiros, estão aptos a participar – como na compreensão da necessidade de continuar a existir, de forma precisa, um lugar para adoração.

Percebemos que a experiência com o espaço sagrado atingiu e atinge a vida das pessoas de diversas formas, pois ali neste espaço existe vitalidade. O texto mostrou que Deus se agrada de determinados espaços – não que Ele não possa estar em alguns, mas um espaço destinado à presença especial do Senhor é importante não somente para Ele, mas para seu povo, naquilo que diz respeito à adoração e comunhão. Estes espaços revelavam a vida dos Seus adoradores, pois estavam profundamente mergulhados no cotidiano dos sujeitos, integrando realidades. Desta forma, estes espaços e sua estética revelavam o interior dos indivíduos. Neste sentido, até mesmo os objetos inanimados eram considerados importantes, dependendo do espaço que se encontravam. Entretanto, acima disto estavam as pessoas com suas ações e formas de adoração. Podemos dizer que a essência dos indivíduos aparecia através destes espaços.

A ideia de profanação e contaminação estava presente não somente no

espaço do templo de Jerusalém, mas também em toda a cidade, por meio das atitudes do povo relacionadas ao sincretismo. Essa concepção de contaminação e profanação também pôde ser levada a outro espaço, neste caso a Babilônia, pois também para o povo com o qual o profeta estava no cativeiro babilônico esse espaço e o que ali era realizado era importante. Isso porque a experiência ocorrida em determinado espaço, quando se trata do mundo religioso do ser humano, está além de fronteiras territoriais. Ela está ligada ao espaço, independente da distância que se tem do mesmo.

O espaço descrito nos capítulos 8 a 11 foi apresentado de forma mensurável, pois trouxe várias especificações. Mas, quando o texto fala do espaço “entre a terra e o céu”, este não pode ser mensurável, pois é algo que faz parte da experiência do profeta e não do povo que estava com ele. Apesar do texto não dar maiores especificações sobre como seria este espaço entre o “céu e a terra”, ambos estão relacionados, pois sem o espaço em que o profeta esteve “entre o céu e a terra” não haveria como ele ver o que acontecia em Jerusalém e no templo. Foi estando “entre o céu e a terra” que o profeta visualizou o que acontecia em Jerusalém e ficou sabendo o que era feito no espaço que representava o local de interação com o Senhor. O espaço descrito na visão do profeta, em Ezequiel 8 a 11, era um espaço provisório do Senhor, apesar de este ser o centro ou o principal local da Sua habitação até então.

A partir da análise semiótica entendemos que, embora o povo estivesse no exílio, o templo e a própria cidade de Jerusalém eram importantes por ser um sinal da presença de Deus. Como já comentado acima, a observância da lei e das instituições ligadas ao culto era fundamental para a identidade do povo naquele contexto cultural. Mas os textos dos capítulos 8 a 11 revelam que o povo não estava observando as leis e nem seguindo as orientações ligadas ao culto. Seguir as leis não era apenas mero cumprimento de regras, pois era preciso considerar a soberania de Deus, e por isso a lei por Ele instituída deveria ser observada. Neste sentido, os capítulos 43 a 48 apresentaram-se como o cumprimento das reivindicações legais e, por isso, há a descrição de uma nova terra regida por harmonia e justiça, terra na qual as leis de Deus foram observadas, para o bem de todos. Ao contrário dos capítulos 8 a 11, os textos de 43 a 48 evidenciaram que a contaminação e a profanação foram substituídas pela pureza e por rituais de

consagração exigidos pela lei do Senhor. A ideia presente ali é de consagração e adoração ao Senhor. Não somente no espaço do templo, mas também em toda a cidade e nos seus arredores, houve mudanças na forma de observar e agir. As atitudes são relatadas como corretas diante do Senhor.

O espaço descrito nestes textos dos capítulos 43 a 48 também é mensurável, porque traz várias especificações, inclusive com portas e entradas. A experiência da visão do profeta, no segundo grupo de textos, não ocorreu “entre a terra e o céu”, como nos textos dos capítulos 8 a 11, mas os locais foram bem especificados, como o templo, a cidade e seus arredores.

Apesar de ter ocorrido a purificação do espaço, os textos dos capítulos 43 a 48 alertam ainda para a forma como o mesmo deveria ser utilizado. No templo reconsagrado, somente aos sacerdotes da linhagem de Zadoque foi permitido ministrar ao Senhor. Os sacerdotes que no passado se contaminaram e também levaram o povo à contaminação por meio de seus ensinamentos não estavam mais autorizados a participar da ministração ali, embora ainda estivessem envolvidos nos serviços do templo. Neste sentido, esta exposição mostrou que aquele espaço divino foi tão especial para o povo de Israel que somente algumas pessoas tinham a permissão de estar ali ministrando.

A partir da semiótica, concluímos que o novo templo, ou o templo ideal, descrito nos capítulos 43 a 48 de Ezequiel, foi dimensionado para a reentrada da Glória de Deus. O templo havia sido abandonado pelo Senhor (11.23) como um símbolo de julgamento; agora, o retorno era um sinal de restauração e comunhão. De forma apropriada, a estrutura do texto fez a relação entre fatos e personagens dos capítulos 8 a 11 e 43 a 48. Alguns destes fatos seriam: o guia novamente trouxe o profeta ao portão leste; o profeta foi levantado e transportado estaticamente pelo espírito; o profeta ouviu uma voz, obviamente de lavé assegurando que ele permaneceria naquele lugar, em meio a Israel, para sempre.⁷¹⁸

Todo o texto dos capítulos 43 a 48, com a visão que o profeta teve do templo e suas dimensões, enfatizou e preparou para o retorno da Glória de Deus, que tinha abandonado o templo num ato de julgamento dos pecados de Israel (capítulos 10 – 11). Este retorno da Glória de Deus simbolizou a restauração de Israel. A vinda do

⁷¹⁸ WEVERS, 1982, p. 214-215.

Deus invisível para o novo templo também ocorreu para marcar o fim do exílio e o começo de um novo relacionamento entre lavé e Israel. O templo e seu espaço também foram descritos por se ter a intenção de levar ao reconhecimento de que, no lugar onde a presença de Deus habita, existe restauração completa. Assim, os capítulos 43 a 48 serviram como complemento dos capítulos 8 a 11. A exposição do texto revelou que Israel tinha que ser cuidadoso e evitar qualquer tipo de comportamento que escarnecesse a santidade que pertencia ao templo, por causa da Glória de Deus naquele lugar. Assim, a visão que o profeta teve do retorno da Glória de Deus ao templo foi também uma convocação ao compromisso e lealdade. E o profeta assegurou ao povo de Israel que a fidelidade a Deus não seria algo em vão, já que suas palavras falam de um novo relacionamento entre Deus e Israel. O texto foi descrito de forma que até as ordenanças ritualísticas serviram para prevenir Israel da repetição dos pecados que motivaram a partida de Deus.⁷¹⁹

Diante do exposto, na estrutura discursiva dos capítulos 8 a 11 afirmamos que o texto estudado fez uso de elementos que buscaram levar o leitor a obedecer às leis referentes à adoração única de lavé e ao reconhecimento de que, em razão daquele espaço que deveria ser voltado à adoração de lavé estar contaminado com idolatria, lavé se retiraria dali. Destacamos também que: a) do início ao final deste grupo de textos, uma fórmula foi utilizada para chamar a atenção para o pronunciamento que seria entregue, e tal fórmula está ligada à expressão “ver e olhar”; b) a delimitação, o vocabulário e a estrutura evidenciaram coisas negativas ligadas às ações, tanto no espaço do santuário como nos seus arredores, por meio da expressão תועבות גדלות (*to'evot gedolot*); c) a centralidade do texto está ligada ao espaço da adoração; d) o espaço do templo sofreu determinada descentralização; e) toda visão do profeta destacou a contaminação do espaço por meio da prática ritual ali existente, com a intenção de que uma nova prática fosse introduzida; f) a repetição de termos como “abominações”, “abomináveis”, “iniquidade”, “casa do Senhor” e “santuário” destacaram o distanciamento entre lavé e seu povo. Por um lado, a distância era resultado das ações do povo e, por outro, da reprovação de lavé e g) a retirada do Senhor foi uma forma de resolver o problema da idolatria e beneficiar a compreensão do cumprimento da lei ligada à

⁷¹⁹ VAWTER, Bruce; HOPPE, Leslie J. *A new heart: a commentary on the book of Ezekiel*. Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: Handsel Press, 1991. p. 194-196. (International Theological Commentary).

adoração e, futuramente, introduzir uma nova prática, inclusive ligada à forma de vida cotidiana.

Quanto aos personagens envolvidos no enredo que fez parte dos capítulos 8 a 11, destacamos que: a) o personagem mais importante a quem o povo deveria adorar era lavé, o qual também seria o responsável tanto pelo julgamento do povo como por benefícios; b) o profeta, personagem que recebeu a mensagem, foi fiel a lavé no cumprimento de Sua vontade e no recado que deveria transmitir. Ele foi o grande orientador da temática presente no texto e c) vários personagens estavam envolvidos com práticas condenadas por lavé, desde o povo até os líderes.

Ainda destacamos a presença de determinantes de locais nos textos dos capítulos 8 a 11. Isso ocorreu por meio da descrição de várias portas, entradas e espaços internos. Tais determinantes destacaram o lugar que, no passado, lavé havia escolhido para ser adorado. Este espaço, tão bem identificado, não foi aceito por lavé como local de Sua eterna atuação, devido à sua violação. Em função desta violação, este espaço foi considerado inapropriado para Sua habitação e para a celebração comunitária da liturgia.

Lembramos que o texto dos capítulos 8 a 11 foi articulado por meio dos percursos a partir da ideia “espaço e retirada”. A organização semântica girou em torno daquilo que o profeta viu dentro do espaço do santuário e seus arredores. O espaço do santuário foi condenado devido à adoração idólatra e o espaço ao redor do santuário (cidade) foi condenado a partir das ações corriqueiras que ali eram manifestas. Ficou destacada a soberania da presença do Senhor ligada ao lugar que Ele escolheu e onde o Seu povo deveria manifestar esta soberania. Tudo isso fez parte da dimensão do discurso, organizada ao redor das projeções da enunciação, ou do lugar dos indivíduos nas relações entre o enunciador e enunciatário. Estes capítulos conduziram ao capítulo 43, que veio para revelar que nem tudo estaria perdido, pois, apesar do que houve, o Senhor retornaria ao templo quando toda a situação mudasse.

Quanto aos personagens envolvidos no enredo dos capítulos 43 a 48 destacamos que: a) o personagem mais importante continuou sendo lavé, o qual agora seria o responsável pelos benefícios distribuídos a todos os outros personagens; b) o profeta, personagem que recebeu a mensagem, continuou tendo a responsabilidade de transmissão da boa notícia, referente ao novo espaço e c)

vários líderes, a quem também o recado seria entregue, continuaram tendo responsabilidades no novo espaço.

O texto dos capítulos 43 a 48 foi articulado por meio de percursos que giraram em torno da organização do espaço do templo restaurado e de uma nova terra. Este novo espaço, tanto do santuário como dos seus arredores, já não estava mais condenado, e por isso pôde ser identificado como Sua habitação para sempre. A organização semântica mostrou que, dentro deste espaço, qualquer lugar seria visto como o lugar de lavé, pois nada ali, em termos de ações, estava condenado.

Ali foram cumpridos os estatutos de lavé, pois as ofertas foram aceitas e o povo foi abençoado. Este é um espaço que apresentou a descrição da bênção que alcança a todos. Todos, nesta nova terra e no novo espaço, puderam viver de forma digna. O benefício que todos receberam provém da forma de relacionamento com lavé e com o próximo. De forma especial, a terra é entregue como “herança” (47) a todas as tribos. Não somente os levitas, que em textos do Antigo Testamento são apresentados como dependentes de lavé para recebimento de propriedade, mas agora o povo também recebeu este benefício diretamente da mão de lavé (47.14). Enfim, no final do livro, o texto apresentou uma nova proposta, na qual todos são dependentes de lavé para aquisição de sua propriedade. Entretanto, nem mesmo os sacerdotes e levitas⁷²⁰ estariam na dependência da consciência do povo para receberem o que lhes cabia, como ocorria no passado. Inclusive ao estrangeiro seria destinada parte deste benefício.

Nesta perspectiva, o texto do bloco 43 a 48 apresentou aspectos do espaço que devem ser observados, a saber: a) a perfeição do plano de Deus para o seu povo; b) a continuação da centralidade da adoração; c) a presença de Deus com o seu povo; d) as bênçãos de Deus que fluem para o seu povo; e) o povo e os líderes tendo privilégios, mas também deveres. Estes deveres eram ligados à atuação no novo espaço e deveriam ser cumpridos por tempo indeterminado, ou seja, para todo sempre e f) tanto o povo como os líderes foram convocados ao exercício e execução do trabalho solidário no meio onde viviam.

Estes capítulos aprofundaram a reflexão sobre o espaço de lavé e conduziram para o entendimento de que todo espaço pertence a Ele. Entretanto,

⁷²⁰ Lembramos que para o povo que estava no cativeiro a função dos levitas já não era destaque, pois a parte de atividade que lhes cabia já não existia mais neste contexto.

como em outras partes do Antigo Testamento, a noção de pureza ligada à esfera cúllica permaneceu, por meio dos ritos que continuaram a existir. Neste sentido, a concepção de pureza deste espaço estava relacionada com os serviços prestados a lavé que envolviam principalmente os oficiantes legais das celebrações. Mas destacamos que esta pureza também estava ligada tanto a coisas como a pessoas e ações. No Antigo Testamento, tanto os espaços como os objetos e as pessoas poderiam ser considerados imundos ou impuros. Várias coisas no Antigo Testamento, ligadas a ritos, faziam associação entre a impureza e a morte, conforme textos de Lv 15.31; 20.25; 7.20. Mas na descrição do espaço dos capítulos 43 a 48 não há mais a indicação de separação entre a parte ou espaço interior do exterior, como um sendo puro e outro não. Há um reconhecimento de todo espaço, não somente o do templo, como sendo importante. Todos os ambientes agora são passíveis da presença de lavé, pois foram purificados e reorganizados para tal possibilidade. Isso aconteceu a partir do cumprimento dos estatutos de lavé, o que não ocorria no passado (11.12). Por isso, ali foi concedida aos israelitas a permissão de novamente apresentarem seus holocaustos (43.18), e assim este espaço agora é tanto um local sagrado como litúrgico (no sentido de cumprimento de estatutos).

A grande diferença entre os espaços consiste na questão de que, enquanto o espaço mencionado nos capítulos 8 a 11 pode ser descrito apenas como local de ritos inapropriados para lavé, o espaço dos capítulos 43 a 48 pode ser descrito como o lugar que é ao mesmo tempo, considerado sagrado pela presença de lavé e apropriado para o cumprimento de ritos a Ele. Isso é evidenciado pela expressão “aqui habitarei no meio dos filhos de Israel para sempre” (43.7).

Embora chame a atenção que neste novo espaço foi concedida a permissão para a apresentação de alguns ritos e sacrifícios, isso foi importante porque o caráter do sagrado que envolvia estes ritos persistiu, destacando o ambiente que envolvia a celebração cúllica, além de servir como manifestação de obediência do povo diante do exigido. A manifestação destes ritos também celebrou a novidade do espaço cotidiano, mostrou todo o povo e os líderes vivendo dignamente, cada qual tendo o que lhe era devido e contribuindo nas celebrações de forma adequada. Neste sentido, lembramos que o lugar escolhido por lavé para Sua adoração era tanto o local de comunhão como de celebração a Ele. Esse diferenciava-se dos outros santuários regionais e mostrava a unidade de todo o povo, alcançada

mediante as práticas exigidas por lavé. A apresentação deste novo espaço encaminhou para o ponto alto do texto ou para o tema em destaque, o qual seria a reorganização do espaço sagrado e seus arredores, a fim de possibilitar a presença de lavé no mesmo e para a integração entre lavé e o seu povo. Todo o estudo a partir da semiótica revelou que a razão de lavé buscar a adoração exclusiva e legitimada conforme seu estatuto era para que ocorresse a integração e unidade tanto entre o próprio povo como entre Ele e o seu povo.

Através do estudo por meio do método semiótico entendemos também que vários dos sujeitos dos capítulos 43 a 48 abriram mão de seus desejos (paixões)⁷²¹ em prol de tal comunhão descrita no parágrafo anterior. Vários personagens abriram mão de estar em conjunção com determinados objetos (práticas condenadas) a favor desta comunhão com lavé e o próprio povo. A comunhão e a presença de lavé estavam ameaçadas, conforme textos dos capítulos 8 a 11, pelas práticas abomináveis e a adoração idólatra que ocorriam dentro do santuário, como também pelas iniquidades que haviam no meio do povo, cometidas especialmente por chefes de Israel. Neste sentido, o discurso nestes capítulos foi uma clara denúncia contra a atitude tanto do povo como da classe de líderes.

Os capítulos 43 a 48 apresentaram a autenticidade do espaço de lavé como sendo verdadeiramente sua propriedade e, por isso, as ações e a adoração ali prestadas foram aceitas por lavé. Embora nos capítulos 8 a 11 apareça a expressão “meu santuário”, este não era considerado o espaço apropriado para determinadas atividades dedicadas a lavé. Diante desta autenticidade do espaço, também a adoração ali passou a ser considerada e aceita como autêntica, pois ali não havia mais sincretismo religioso. Assim, a este novo espaço foi agregada a ideia de habitação permanente de lavé. Zabatiero lembra que não eram considerados legítimos os santuários designados pelo rei, mas somente o lugar escolhido pelo Senhor em uma de suas tribos. E era este que poderia ser utilizado para o culto sacrificial.⁷²² Por isso, questões políticas e de economia ligadas ao rei, ainda que de Jerusalém, não foram fator determinante na escolha deste espaço por lavé. Ainda que a centralização em Jerusalém tenha sido determinada por Josias, devemos lembrar que foi lavé que permitiu que Salomão construísse o santuário para Ele.

⁷²¹ A paixão está ligada ao objeto de valor. É o objeto para o qual o sujeito direcionou seu desejo.

⁷²² ZABATIERO, 2002, p. 75.

Assim, antes de Josias, lavé já estava agindo em prol disso.

A exigência ligada à adoração exclusiva fazia parte de uma realidade que mostrava que a visão do espaço sagrado e profano era algo presente entre o povo daquele contexto. Por isso, determinadas condenações foram expressas no texto e foi necessária a retirada de lavé e a destruição de tal espaço (capítulos 8 a 11) para uma posterior reorganização. Toda descrição deste grupo de textos aconteceu para revelar um processo de descentralização. Assim, o que ocorreu nos capítulos finais é muito significativo. Tudo foi reordenado conforme exigências de lavé para mostrar que a adoração a Ele deveria apontar para nada mais que um forte discurso contra a idolatria presente, além de ir contra e revelar o domínio que o povo sofria por parte dos líderes que ali agiam. Todo este discurso apontou para a necessidade de uma prática religiosa voltada aos valores estatutários de lavé. Tudo isso resultou em vida plena, tanto no sentido religioso como no cotidiano do povo, independentemente do espaço ser o templo ou os seus arredores.

O estudo revelou que tanto o assunto “templo” como “espaço do templo e seus arredores”, nos textos selecionados, estão ligados. Eles têm a função de apresentar o discurso da época ligado à vida individual e comunitária do povo de Israel. Ambos os assuntos dizem respeito ao sagrado daquela época e revelam um contraste com a cultura presente ali. Nestes textos, o espaço sagrado diz respeito ao local onde lavé se fazia atuante e o profano diz respeito aos ritos a deuses que se faziam presentes entre o povo de Israel nestes mesmos espaços. Enquanto a presença de lavé no espaço descrito representava vida, a presença de outros deuses representava morte. Estas duas categorias não podem permanecer juntas, pois são conflitantes e opostas. Neste sentido, o discurso nos textos selecionados apresentou a soberania de lavé em detrimento aos outros deuses que ali eram adorados. O discurso final mostrou que a presença de lavé produz graça e reflete no cotidiano de todos, superando as mais difíceis barreiras da sociedade. Assim, a presença de lavé é qualificada no espaço em que se faz presente, a partir da graça que manifesta. A presença de lavé no espaço considerado litúrgico é tão intensa que reflete no cotidiano ou espaço não litúrgico, trazendo para perto a graça e a Sua soberania de forma que aquilo que é perigoso ou ameaçador é excluído.

Como já salientado, a ideia do espaço sagrado não diz respeito ou está ligada apenas ao espaço do templo, mas é algo muito mais amplo e inclusive pode atingir o

povo que está no cativeiro babilônico. Por isso, a determinação deste novo espaço ocorreu mediante uma exposição geográfica totalmente reorganizada e caracterizada conforme o mundo religioso do povo israelita. Quando esta concepção do espaço sagrado atinge outras dimensões geográficas, ou rompe tais fronteiras, também a concepção da graça e presença de lavé chega a estes locais, formando também ali uma sociedade voltada ao cumprimento dos estatutos de lavé. A concepção de que o espaço sagrado poderia atingir outros espaços geográficos que não somente o templo, também modificou a situação de idolatria que imperava no cotidiano do povo. Esta foi mais uma ideia que o discurso buscou levar o leitor a compreender. A ideia de fragmentação entre os espaços do templo e da cidade foi modificada, por meio da purificação que ocorreu nos capítulos 8 a 11 e sua reorganização nos capítulos 43 a 48.

A apresentação dos capítulos 43 a 48 como um novo espaço foi fundamental, porque revelou que era a partir da mudança do espaço destinado a lavé que também aconteceria a mudança no espaço do cotidiano, ou seja, ali todos poderiam ser beneficiados. É por esta razão que no novo espaço (capítulos 43 a 48) até o estrangeiro não é esquecido. Os benefícios provindos das celebrações cúlticas qualificam toda atividade do ser humano.

É interessante que o final do livro termina com a expressão “O Senhor está ali”. Esta expressão mostra algo conclusivo ligado a todo espaço ou nova terra. Agora todos seriam abençoados pela presença de lavé, tendo em vista que ali não mais haveria abominações rituais nem injustiças para com o próximo. O bloco de textos foi concluído mostrando ao povo que não havia diferenciação entre o litúrgico e o sagrado, e ambos deveriam condizer com boas ações e cumprimento dos estatutos de lavé.

O que Ezequiel fez foi a releitura de alguns detalhes do espaço do templo e seus arredores, apresentando novos significados ou necessidades que iam além do cumprimento de ritos. Ele expressou o que verdadeiramente significava a presença de lavé naquele local, tanto no que dizia respeito ao julgamento como à Sua graça. Todos que lhe ouviam foram convocados à mudança, pois por meio do discurso o profeta mostrou que, além do espaço, as pessoas faziam parte e eram tão “sagradas” como os objetos e aquele local. Assim, o povo recebeu uma visão mais ampla do sagrado envolvendo vidas. Ele mostrou que a adoração a lavé não deveria

envolver ou estar associada a apenas alguns locais, embora o templo devesse continuar sendo um local importante. A liturgia naquele local deveria, sim, ser fiel e agradável aos preceitos de lavé. Entretanto, este não era o único local de destaque para lavé, ainda que, de forma bem precisa, realçasse a comunhão entre o povo e a sua obediência a lavé.

O profeta Ezequiel apresentou o desafio de mudança da adoração a lavé, confrontando o povo com o movimento da retirada do Senhor do espaço do templo, e também dentre eles. Ele chamou o povo a consertar sua vida litúrgica e comunitária. O povo foi provocado a visualizar e construir o espaço futuro de forma diferente, um espaço no qual não haveria opressão e injustiça e no qual a presença de lavé era solenemente exaltada e celebrada. Apesar do ser humano ter mudado no decorrer da história, tendo a liberdade de dar aos espaços os valores particulares, ele continua sendo um ser religioso, com experiências com o divino em determinados espaços que se tornam significativos. Estes espaços são identificados a partir de experiências particulares, assim como foi com o povo de Israel.

Finalizando, destacamos a comparação que os blocos de texto apresentaram sobre os espaços. Ambos os blocos, por meio da descrição de diferentes personagens, revelaram: quem estava no controle da situação; aspectos da realidade vivida pelo povo no espaço do templo; aspectos da realidade vivida pelo povo, no espaço da cidade; quais as práticas permitidas no espaço do templo e da cidade; as práticas comuns em tais espaços e mostraram ser este um local de ações do povo e de lavé. Os dois blocos apresentaram uma descrição argumentativa por meio de frases e perguntas persuasivas e também apresentaram a grandiosidade da visão a partir de metáforas; destacaram a importância das leis de lavé; caracterizaram os sujeitos e revelaram o percurso de cada sujeito. Tudo isso foi destacado para que ficasse clara a importância de que aqueles que servem a Deus demonstrem integralidade em suas ações e na obediência às leis de lavé.

Resumidamente, podemos perguntar: O que o texto disse? Como resposta dizemos: 1) Que a concepção religiosa conduzia a vida do povo em ações práticas. Isso foi revelado no texto quando este mostrou que quando o povo não seguia as ordenanças havia desigualdade e injustiça e quando o povo seguia as ordenanças havia igualdade e justiça; por meio da descrição de ações de personagens e da intertextualidade; 2) O texto também disse que o relacionamento da nação com lavé

inicialmente (capítulos 8 a 11) não revelava comunhão, descrevendo práticas de adoração no templo de Jerusalém, mas a situação mudou (capítulos 43 a 48); 3) Que o espaço sagrado não foi separado para uso exclusivo do Senhor, descrevendo a adoração a ídolos no templo de Jerusalém e também pelo julgamento e retirada da Glória do Senhor do templo; 4) Que lavé não estava no espaço do templo, mas também estava. Isso foi dito pela descrição da presença de ídolos e práticas de adoração e sua retirada; 5) Que o espaço sagrado era organizado com determinada estética e o novo espaço sagrado foi reorganizado esteticamente. Isso foi dito pela descrição dos espaços internos do templo e pela divisão da terra por regiões, tendo destaque a centralidade do espaço sagrado; 6) Que os personagens tinham papéis a desenvolver no espaço sagrado. Isso foi dito pela descrição das funções de diversos personagens e de suas responsabilidades; 7) Que o espaço sagrado era mensurável e imensurável, pois medidas foram apresentadas no texto, mas não é possível precisar a amplitude do novo templo; 8) Alguns personagens eram infiéis a lavé no cumprimento de suas atividades, e outros eram fiéis. Foram citados vários personagens e descritas suas atividades e como foram desenvolvidas; 9) Que há diferença entre o espaço sagrado e o espaço não destinado às atividades sagradas. Isso ocorreu pela descrição de como se deveria agir no espaço sagrado e nos outros espaços e pela reorganização do espaço sagrado.

Todo o espaço foi identificado por regiões e determinadas especificações, enfatizando a diferença que havia quando a presença de Deus se fazia real e quando a mesma não o era. O estudo revelou o que poderia tornar a presença do Senhor real (obediência aos estatutos e justiça por parte dos homens) e a diferença da mesma na vivência do ser humano. O texto ainda apresentou um novo tempo, no qual tudo estaria em harmonia: as pessoas com o próximo e a natureza com a terra. Toda esta manifestação de pessoas e objetos revelou que no bloco de textos dos capítulos 8 a 11 o espaço era presente e real, mas não ideal, enquanto no bloco de textos dos capítulos 43 a 48 o espaço era algo para o futuro, mas também real e o ideal almejado por lavé.

REFERÊNCIAS

- ALBERTZ, Rainer. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento: de los comienzos al final de la monarquía*. Tradução de Dionisio Minués. Madrid: Trotta, 1999. 570 p.
- ALEXANDER, Pat e David (Ed.). *Manual bíblico SBB*. Tradução de Lailah de Noronha. Barueri: SBB, 2008. 815 p.
- ALLEN, Leslie C. *Ezequiel 20 – 48*. Word Biblical Commentary 29. Dallas: Word, 1994.
- AMSLER, S et al. *Os profetas e os livros proféticos*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1992. 452 p.
- ANDRADE, Claudionor. *Geografia Bíblica*. Rio de Janeiro: CPAD, 1987. 224 p.
- ANDRADE, José Sélvio de. *Os profetas maiores (II): Jeremias, Lamentações, Ezequiel e Daniel*. Rio de Janeiro: JUERP, 2004. 336 p.
- BALLARINI, Teodorico; BRESSAN, Gino. *O profetismo bíblico: uma introdução ao profetismo e profetas em geral*. Tradução de Oswaldo Antônio Furlan. Petrópolis: Vozes, 1978. 71 p.
- BARROS, D. L. P. de; FIORIN, J. L. *Dialogismo, polifonia, intertextualidade em torno de Bakhtin*. São Paulo: EDUSP, 1994. 96 p.
- BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Teoria do discurso: fundamentos semióticos*. São Paulo: Atual, 1988. 176 p.
- _____. *Teoria semiótica do texto*. São Paulo: Ática, 2003. 92 p.
- BARTH, Christoph. *God with us: a theological introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991. 406 p.
- BAXTER, Sidlow. *Examinai as Escrituras: Ezequiel a Malaquias*. Tradução de Neyd Siqueira. São Paulo: Vida Nova, 1995. 303 p.
- BENTZEN, Aage. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1968. 333 p.
- BERTRAND, Denis. *Caminhos da semiótica literária*. São Paulo: EDUSP, 2000. 433 p.
- BÍBLIA de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1973. 1663 p.
- BÍBLIA Sagrada, Revista e Atualizada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: SBB, 1969. 1238 p.
- BILL, T. Arnold; BRYAN, E. Beyer. *Descobrendo o Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001. 527 p.

- BLENKINSOPP, Joseph. *Ezekiel: interpretation*. Louisville: John Knox, 1990. 242 p.
- BRERETON, J. P. *Sacred space*. In: ELIADE, Mircea (Ed.). *Encyclopedia of religion*. Macmillan: Nova Iorque, 1987. v. 12, p. 529.
- BRIGHT, John. *História de Israel*. Tradução de Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1978. 688 p.
- BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A; CARM, R. E. M. *Comentario Bíblico San Jeronimo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971-1972. v. 5, 214 p.
- _____.; FITZMYER, Joseph A; MURPHY, Roland E. (Ed.). *Comentário Bíblico São Jerônimo*. Tradução de Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007. 1263 p.
- BROWNLEE, William H. *EzeKiel 1-19*. Waco: Word Books, 1986. v. 28, 320 p. (Série: Word biblical commentary).
- BRUCE, F. F. (Ed.). *Comentário bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento*. Tradução de Valdemar Kroker. São Paulo: Vida, 2009. 2271 p.
- BUDD, Philip J. *Santidade e culto*. In: CLEMENTES, R. E. (Org.) *O mundo do antigo Israel: perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995. p. 267-268.
- CHAMPLIN, Russel Norman. *O Antigo Testamento interpretado: versículo por versículo*. 2. ed. São Paulo: Hagnos, 2001. v. 5.
- _____. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Hagnos, 2001. 6 vol.
- COOKE, G. A. *A critical and exegetical commentary on the Book of Ezekiel*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1960. 558 p. (The international critical commentary [26]).
- DANIEL-ROPS, Henri. *A vida diária nos tempos de Jesus*. Tradução de Neyd Siqueira. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1997. 322 p.
- DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos: da época da divisão do reino até Alexandre Magno*. 3. ed. Tradução de Cláudio Molz e Hans Trein. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2004. v. 2, 534 p.
- EICHRODT, Walther. *Ezekiel: Old Testament Library*. London: SCM Press, 1970. 594 p.
- _____. *Teologia del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1975. 766 p.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, [19--]. 174 p.
- _____. *The encyclopedia of religion*. New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1987. v. 12.

_____. *Tratado de história das religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins fontes, 1993. 479 p.

FIDALGO, Antônio. *O quadrado semiótico de Greimas*. Disponível em: <http://bocc.ubi.pt/pag/fidalgo-quadrado-semiotico1.html>. Acesso em 06 set. 2011.

FIORIN, José Luiz. *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo*. São Paulo: Ática, 1996. 318 p.

_____. *Elementos de análise do discurso*. 13. ed. São Paulo: Contexto, 2005. 126 p.

FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982. 507 p.

_____. *O gênero dos relatos sobre atos simbólicos dos profetas*. In: Profetismo: coletânea de estudos. São Leopoldo: Sinodal, 1985. 261 p.

GARDNER, Paul. *Quem é quem na Bíblia Sagrada*. São Paulo: Vida, 2000. 674 p.

GASS, Ildo Bohn. *Uma introdução à Bíblia: exílio babilônico e dominação persa*. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2004. 216 p.

GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulinas, 1988. 639 p.

GREENBERG, Moshe. *Ezequiel 1 -20: a new translation with introduction, notes and commentary*. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1983. 388 p. (The Anchor Bible; v. 22.)

GREIMAS, Algirdas Julien; COURTÉS, Joseph. *Dicionário de semiótica*. Tradução de Alceu Dias Lima. et al. São Paulo: Cultrix, 1983. 493 p.

_____. *Dicionário de Semiótica*. Tradução de Alceu Dias Lima; Diana Luz Pessoa de Barros; Eduardo Peñuela Cañizal; Edward Lopes, Ignacio Assis da Silva, Maria José Castagnetti Sombra, Tiekō Yamaguchi Miyazaki. São Paulo: Contexto, 2008. 543 p.

GREIMAS, Algirdas Julien; FONTANILLE, J. *Semiótica das paixões*. Tradução de M. J. R. Coracini. São Paulo: Ática, 1993.

HARRINGTON, Wilfrid J. *Chave para a Bíblia: a revelação, a promessa, a realização*. São Paulo: Paulinas, 1985. 644 p. (Coleção Biblioteca de Estudos Bíblicos).

HARRIS, R. Laird; et al. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo, Luiz Alberto T. Sayão. São Paulo: Vida Nova, 1998. 1788 p.

HILL, Andrew E.; WALTON, J. H. *Panorama do Antigo Testamento*. Tradução de Lailah de Noronha. São Paulo: Vida, 2007. 684 p.

- HOFF, Paul. *O Pentateuco*. Tradução de Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Vida, 2000. 252 p.
- HOUSE, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Marcio Redondo e Sueli Silva Saraiva. São Paulo: Vida, 2005. 759 p.
- INDURSKY, Freda. *O texto nos estudos da linguagem: especificidades e limites*. In: ORLANDI, Eni. P; LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy (Orgs.). *Discurso e textualidade*. Campinas: Pontes, 2006. p. 53.
- KAISER, Walter C. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1984. 312 p.
- KIRST, Nelson; et. all. *Dicionário hebraico – português e aramaico português*. São Leopoldo: Sinodal, 1987. 305 p.
- KUTSKO, John F. *Between heaven and earth: divine presence and absence in the book of Ezekiel*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2000. 185 p.
- LASOR, William S.; et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 1999. 851 p.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Análise de textos de comunicação*. Tradução de Cecília P. de Souza-e-Silva e Décio Rocha. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2011.
- MARTENS, Elmer A. *God's design: a focus on Old Testament theology*. Grand Rapids: Baker, 1981. 271 p.
- MATTE, Ana Cristina Fricke. *Porque sim não é resposta! Prazer utilitário vs. prazer criativo*. Disponível em <http://www.fclar.unesp.br/pesq/grupos/CASA-home.html> (São Paulo: FATESP, 2003. v. 1, p. 78-92, jun. 2003). (Cadernos de semiótica aplicada).
- McKENZIE, John L. *Os grandes temas do Antigo Testamento*. Tradução de Cácio Gomes e Therezinha Gomes. Petrópolis: Vozes, 1971. 325 p.
- MESQUITA, Antônio Neves de. *Estudo no livro de Ezequiel*. Rio de Janeiro: JUERP, 1978. 152 p.
- MONARI, Luciano. *Ezequiel, um sacerdote-profeta: pequeno comentário bíblico AT*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1992. 149 p.
- MONEY, Netta Kemp de. *Geografia histórica do mundo bíblico*. Tradução de Etuvino Adieres. São Paulo: Vida, 2001. 268 p.
- MONLOUBOU, Louis. *Os profetas do Antigo Testamento*. Tradução de Benoni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1986. 84 p.
- OLIVA, Alfredo dos Santos. *Sagrado*. In: BORTOLLETO Filho, Fernando (Org.). *Dicionário brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 899.
- ORLANDI, Eni. P; LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy (Orgs.). *Discurso e textualidade*. Campinas: Pontes, 2006. 216 p.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007. 224 p.

PACKER, James, I; TENNEY, Merrill C.; WHITE, William, Jr. *Vida cotidiana nos tempos bíblicos*. Tradução de Luiz Aparecido Caruzo. São Paulo: Vida, 2001. 191 p.

PERUZZOLO, Adair Caetano. *Elementos de semiótica da comunicação: quando aprender é fazer*. Bauru: EDUSP, 2004. p. 162.

PFEIFFER, Charles F.; HARRISON, Everett F. *Comentário bíblico Moody: Isaías a Malaquias*. Tradução de Yolanda M. Krievin. São Paulo: EBR, 1987. v. 3, 390 p.

R. Laird Harris (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo, Luiz Alberto T. Sayão. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1788.

RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Francisco Catão. São Paulo: ASTE, 1986. v. 2, p

ROHDEN, Cleide Scartelli. *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno: à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. 143 p.

ROSSI Luiz Alexandre Solano. *A banalização dos espaços sagrados e a manipulação do divino*. In: *Shekiná: a habitação de Deus no meio do povo*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 94. (Estudos Bíblicos; 101).

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo. Razão e emoção*. 2. ed. São Paulo: HUCITEC, 1997. 308 p.

SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. Tradução de Vilmar Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004. 562 p.

_____. *Introdução ao Antigo Testamento*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, Tradução de Annemarie Höhn. 2004. 395 p.

SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. *Profetas II: grande comentário bíblico*. Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1991. 1411 p.

SCHREINER, Josef. *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*. 2. ed. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Teológica, 2004. 559 p.

SCHULTZ, Samuel J. *A história de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001. 413 p.

SCHWANTES, Milton. *História de Israel: local e origens*. 3. ed. São Leopoldo: Oikos, 2008. v. 1.

_____. *Sofrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* São Paulo: Paulinas, 1987. 134 p.

SICRE, José Luís. *A justiça social nos profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990. 666 p. (Nova coleção bíblica).

_____. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 1996. 540 p.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000. 511 p.

STEIN, Bernhard. *Der Begriff kebôd Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis*. Emsdetten: Verlags-Anstalt Heinr. & J. Lechte, 1939. 366 p.

STEIN, Robert H. *The method and message of Jesus' teachings*. Philadelphia: Westminster, 1978. 366 p.

STUART, Douglas K.; FEE, Gordon D. *How to read the Bible for all is worth*. Grand Rapids: Zondervan, 1981. 237 p.

TAYLOR, John B. *Ezequiel: introdução e comentário*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1984. 255 p.

THOMPSON, J. A. *Deuteronomio: introdução e comentário*. Tradução de Carlos Osvaldo Pinto. São Paulo: Mundo Cristão, 1991. 306 p.

TURRO, James C. *El libro de Ezequiel*. Santander: Sal-Terrae, 1969. 140 p.

UNGER, Merrill Frederick. *Manual bíblico Unger*. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira; Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 2006. 743 p.

VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Teológica, 2003. 624 p.

VAWTER, Bruce; HOPPE, Leslie J. *A new heart: a commentary on the book of Ezekiel*. Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: Handsel Press, 1991. (International Theological Commentary).

VERMEYLEN, Jacques. *El Dios de La promesa y El Dios de La alianza: el diálogo de las grandes intuiciones teológicas del Antiguo Testamento*. Santander: Sal Terrae, 1990. 399 p.

VERÓN, Eliseo. *A produção de sentido*. São Paulo: Cultrix, 1981. 77 p.

VINE, W. E; UNGER, Merril F; WHITE Jr, Willian. *Dicionário Vine: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento*. Tradução de Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 2002. 1115 p.

VOGT, Carlos. *Semiótica e semiologia*. In: ORLANDI, Eni. P.; LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy (Orgs.). *Discurso e textualidade*. Campinas: Pontes, 2006. p. 107-109.

VOGT, Ernst. *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*. Rome: Biblical Institute Press, 1981. 180 p

WEVERS, John W. *New Century Bible commentary: Ezekiel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. 969 p.

WIERSBE, Warren W. *Comentário bíblico expositivo: Antigo Testamento, proféticos*. Tradução de Susana E. Klassen. São Paulo: Geográfica, 2006. v. 4, 605 p.

WILLIAMS, Dereck. *Dicionário bíblico Vida Nova*. Tradução de Lucy Yamakami, Norio Yamakami, Gordon Chown, Robinson Malcomes. São Paulo: Vida Nova, 2000. 388 p.

WOLFF, Hans Walter. *Bíblia, Antigo Testamento: introdução aos escritos e aos métodos de estudo*. São Paulo: Paulinas, 1978. 143 p.

YOUNGBLOOD, R. F. (Ed.). *Dicionário ilustrado da Bíblia*. Tradução de Lucília Marques Pereira da Silva; Sônia Freire Lula Almeida; Bruno G. Destefani; Hander Heim; Marisa de Siqueira Lopes; Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 2004. 1475 p.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *A adoração e o espaço sagrado: uma leitura de Deuteronômio 12.13-19*. Londrina: Práxis Evangélica, 2002. n. 1. p. 57-113.

_____. *Manual de exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007. 159 p.

ZIMMERLI, Walther. *Ezechiel: 1-24*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969. 578 p.

ZIMMERLI, Walther. *Ezekiel*. Philadelphia: Fortress, 1979-1983. v. 2. (Hermeneia).

_____. *Old Testament theology in outline*. Atlanta: John Knox Press, 1978. 258 p.

ZUCK, Roy B. *A interpretação bíblica: meios de descobrir a verdade da Bíblia*. Tradução de César de F. A. Bueno Vieira. São Paulo: Vida Nova, 1994. 356 p.