

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

RUBEN MARCELINO BENTO DA SILVA

ASSOMBRAÇÕES NA BÍBLIA JUDAICA:

Estudo classificatório sobre tradições folclóricas de demônios e fantasmas difundidas no
Antigo Israel e subjacentes aos textos hebraicos canônicos

São Leopoldo

2012

RUBEN MARCELINO BENTO DA SILVA

ASSOMBRAÇÕES NA BÍBLIA JUDAICA:

Estudo classificatório sobre tradições folclóricas de demônios e fantasmas difundidas no
Antigo Israel e subjacentes aos textos hebraicos canônicos

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Bíblia

Orientador: Carlos Arthur Dreher

São Leopoldo

2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S586a Silva, Ruben Marcelino Bento da

Assombrações na bíblia judaica: estudo classificatório sobre tradições folclóricas de demônios e fantasmas difundidas no Antigo Israel e subjacentes aos textos hebraicos canônicos / Ruben Marcelino Bento da Silva ; orientador Carlos Arthur Dreher. – São Leopoldo : EST/PPG, 2012.

122 f. : il.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2012.

1. Demonologia na Bíblia. 2. Fantasmas. 3. Espíritos – Ensino bíblico. 4. Aparições. 5. Bíblia. A.T. Samuel, I 28 – Crítica, interpretação, etc. 6. Bíblia. A.T. Êxodo 4 – Crítica, interpretação, etc. I. Dreher, Carlos Arthur. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

BANCA EXAMINADORA

1º Examinador: Carlos A. Dreher
Prof. Dr. Carlos Arthur Dreher (Presidente)

2º Examinador: Flávio Schmitt
Prof. Dr. Flávio Schmitt (EST)

3º Examinador: Irineu José Rabuske
Prof. Dr. Irineu José Rabuske (PUC/RS)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de manifestar minha gratidão a algumas pessoas que, durante esses dois anos de pesquisa junto ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST, estiveram sempre ao meu lado. Em primeiro lugar, à Carla Saueressig da Silva, minha amada esposa. O maravilhoso amor, o primoroso cuidado e a incessante fé que dela venho recebendo sustentam-me todos os dias.

Agradeço também aos meus queridos pais, João Batista da Silva e Leila Maria Bento da Silva, que, lá de longe, no Rio de Janeiro, têm torcido por mim, assistindo minha esposa e eu todas as vezes que precisamos.

Sou grato aos meus estimados sogros, Ilmo Saueressig e Marlise Saueressig, pela calorosa acolhida e por todo auxílio que me prestaram desde a minha chegada ao Rio Grande do Sul pela primeira vez até hoje.

Estendo, ainda, meu agradecimento à minha irmã Elisabeth Maria da Silva Pedrette, ao seu esposo, Marcelo Pedrette, e às filhas deles, Isabela da Silva Pedrette e Gabriela da Silva Pedrette, minhas sobrinhas; à minha irmã Cláudia Regina da Silva; à minha cunhada Rosi Marlene de Oliveira, ao seu esposo, Amilton José de Oliveira, e ao filho deles, Jessé de Oliveira; à minha cunhada Ana Cristina Teixeira, ao seu esposo, Paulo Teixeira, e aos filhos deles, Eduardo Teixeira e Leonardo Teixeira.

Agradeço ao Prof. Dr. Carlos Arthur Dreher, meu orientador, e ao Prof. Dr. Flávio Schmitt pela amizade, o interesse e os conselhos durante essa trajetória.

À Prof^a. Ms. Marie Ann Wangen Krahn presto meu agradecimento pela tradução do resumo da dissertação para a língua inglesa.

Minha gratidão também vai para os colegas, mestrandos e doutorandos, que estudaram comigo ao longo desses dois anos. De igual modo, agradeço aos funcionários da biblioteca da Faculdades EST seu valioso e eficiente auxílio na utilização do acervo.

Pela bolsa de mestrado, dirijo meus agradecimentos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq – Brasil).

LISTA DE ABREVIATURAS

a) Gerais

AEC <i>apud</i>	Antes da Era Comum segundo, junto a (indica citação de segunda mão)
BHS	<i>Bíblia Hebraica Stuttgartensia</i>
cf. col.	confira coluna
EC	Era Comum
f.	folha
LXX	Septuaginta
p. ex.	por exemplo
s Sam.	seguinte Pentateuco Samaritano
TM	Texto Hebraico Massorético
v.	volume

b) Bíblicas

Gn	Gênesis
Ex	Êxodo
Lv	Levítico
Nm	Número
Dt	Deuteronômio
Js	Josué
Jz	Juízes
1Sm	Primeiro Livro de Samuel
2Sm	Segundo Livro de Samuel
1Rs	Primeiro Livro dos Reis
2Rs	Segundo Livro dos Reis

Is	Isaías
Jr	Jeremias
Ez	Ezequiel
Os	Oseias
Jl	Joel
Am	Amós
Ob	Obadias
Mq	Miqueias
Hc	Habacuque
Sf	Sofonias
Sl	Salmos
Jó	Jó
Pv	Provérbios
Ct	Cântico dos cânticos
Lm	Lamentações
Dn	Daniel
Ed	Esdras
Ne	Neemias
1Cr	Primeiro Livro das Crônicas
2Cr	Segundo Livro das Crônicas

RESUMO

Esta dissertação desenvolve-se a partir da seguinte hipótese: à semelhança de todas as demais culturas ao redor do mundo e em todas as épocas, o Antigo Israel cultivou crenças em assombrações. Dessa hipótese, desdobra-se uma pergunta central: a Bíblia judaica conservou vestígios dessas crenças? A pesquisa elabora uma resposta em três capítulos. No primeiro, estabelece-se uma definição geral de assombração para, em seguida, aplicá-la a alguns textos da Bíblia judaica na forma de duas categorias básicas: demônios e fantasmas. Comentam-se, desse modo, especialmente sete assombrações – “*zāʾzēl*, *Lîlîṭ*, os *s^ecⁱrîm*, *Mašhîṭ*, a “mão fantasmagórica”, *Bēs* e os *s^erāpîm* do templo de Jerusalém –, as quais, ao mesmo tempo que enquadradas dentro das categorias anteriores, são agrupadas numa tipologia baseada em elementos que estabelecem afinidades entre elas: assombrações de lugares desertos, assombrações insalubres ou mortíferas, assombrações agourentas e assombrações benevolentes. No segundo capítulo, utilizando a metodologia de exegese histórico-crítica, propõe-se uma análise de Ex 4.24-26. O objetivo é investigar a possibilidade de haver uma versão mais antiga desse texto, segundo a qual o filho de Zípora, e não Moisés, fora atacado no lugar do pernoite por um demônio. Diante da ameaça, a mãe do menino efetuou-lhe a circuncisão e proferiu um dito, dois atos que poderiam ser entendidos como integrantes de um ritual de exorcismo. Uma releitura monotéista teria sido responsável por três modificações básicas: a) substituição do demônio por YHWH; b) inclusão de Moisés na história, provável causa da confusão dos pronomes pessoais masculinos e c) reinterpretação da circuncisão, a qual passou de procedimento de exorcismo para sinal de pertencimento ao povo de YHWH no contexto da narrativa da saída de Israel do Egito (Ex 1 – 15). No terceiro capítulo, emprega-se, uma vez mais, a metodologia de exegese histórico-crítica para analisar 1Sm 28.3-25. Pela comparação com outros textos de cunho deuteronomista, identificaram-se prováveis acréscimos redacionais que sugeririam ter havido, em um estágio mais antigo, uma narrativa que contava como um ancestral falecido anônimo anunciou a morte de Saul nas mãos dos filisteus. Não se percebia necessariamente uma censura à prática da consulta aos mortos, apenas a exposição de variados meios de consulta a um oráculo. Mais tarde, o trabalho deuteronomista sobre essa peça literária teria transformado Saul num perseguidor daquela arte, tornando-o, simultaneamente, culpado de recorrer àquilo que ele mesmo havia proibido. Além disso, substituiu-se o ancestral anônimo original evocado pela mulher de En-Dor pelo profeta Samuel, cuja palavra se cumpre justamente por ser ele, de acordo com a perspectiva deuteronomista, um porta-voz autorizado de YHWH. Pode-se, portanto, considerar Ex 4.24-26 e 1Sm 28.3-25 como dois exemplos de histórias de assombração na Bíblia judaica.

Palavras-chave: Assombrações. YHWH. Demônios. Fantasmas.

ABSTRACT

This thesis is developed based on the following hypothesis: similar to all other cultures around the world and in all periods, Ancient Israel cultivated beliefs in apparitions. From this hypothesis stems a central question: did the Jewish Bible retain vestiges of these beliefs? The research elaborates an answer in three chapters. In the first it establishes a general definition of apparition to, following, apply it to some texts of the Jewish Bible in the form of two basic categories: demons and phantoms. In this sense, seven apparitions are especially commented on – ^{ca}zāzēl, *Lilīṭ*, the ^{sc}īrīm, *Mašhīṭ*, the “phantasmagoric hand”, *Bēs* and the ^{sc}rāpīm of the temple of Jerusalem – which, while at the same time fitting into the prior categories, they are also grouped in a typology based on elements which establish affinities among them: apparitions of desert places, unwholesome or deadly apparitions, ominous apparitions and benevolent apparitions. In the second chapter, utilizing the methodology of historical-critical exegesis, an analysis of Ex. 4:24-26 is proposed. The goal is to investigate the possibility of the existence of a more ancient version of this text, according to which the son of Zipporah, and not Moses, was attacked in the overnight place by a demon. Confronted with the threat, the mother of the boy carried out the circumcision and pronounced a saying, two acts which could be understood as being part of an exorcism ritual. A monotheistic reading would be responsible for three basic modifications: a) substitution of the demon with YHWH; b) inclusion of Moses in the story, probable cause of the confusion of the masculine personal pronouns and c) reinterpretation of circumcision, which went from being a procedure of exorcism to a sign of belonging to the people of YHWH in the context of the narrative of the exodus of Israel from Egypt (Ex. 1-15). In the third chapter, once again the historical-critical methodology of exegesis is used to analyze 1 Sam. 28:3-25. In comparing with other texts of Deuteronomic character, probable redactional additions were identified which could suggest that there was, in a more ancient stage, a narrative which told of how an anonymous dead ancestor announced the death of Saul at the hands of the Philistines. One does not necessarily perceive a censorship of the practice of consulting the dead, only the exposition of various ways of consulting an oracle. Later, the Deuteronomic work on this literary piece would have transformed Saul into a persecutor of that art, making him, simultaneously, guilty of resorting to that which he himself had forbidden. Beyond this, the original anonymous ancestor evoked by the woman of En-Dor was substituted by the prophet Samuel, whose word is fulfilled precisely because he, according to the Deuteronomic perspective, is an authorized spokesperson of YHWH. Therefore, one can consider Ex. 4: 24-26 and 1 Sam. 28:3-25 as two examples of stories of apparitions in the Jewish Bible.

Key words: Apparitions. YHWH. Demons. Phantoms.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O ANTIGO ISRAEL ASSOMBRADO	13
1.1 O que é uma assombração?	13
1.1.1 Definição	13
1.1.2 Demônios	14
1.1.3 Fantasmas	18
1.2 Uma tipologia das assombrações na Bíblia judaica	20
1.2.1 Assombrações de lugares desertos	20
1.2.1.1 <i>ʿāzāzēl</i>	20
1.2.1.2 <i>Lilīṭ</i>	27
1.2.1.3 <i>Šēcīrīm</i>	34
1.2.2 Assombrações insalubres ou mortíferas	36
1.2.3 Assombrações agourentas	41
1.2.4 Assombrações benevolentes	43
1.2.4.1 <i>Bēs</i>	43
1.2.4.2 Os <i>šē rāpīm</i> do Templo de Jerusalém	50
2 “TU ÉS PARA MIM UM CIRCUNCIDADO DOS SANGUES!” OU “ASSOMBRAÇÃO, VAI-TE EMBORA!”: UMA ANÁLISE EXEGÉTICA DE ÊXODO 4.24-26	55
2.1 Crítica textual	55
2.2 Análise literária	57
2.2.1 Segmentação do texto e proposta de tradução	57
2.2.2 Delimitação do texto	59
2.2.3 Estrutura do texto	61
2.2.4 Integridade e coesão do texto	62
2.3 Análise redacional	62
2.3.1 Contexto menor	62
2.3.2 Contexto maior	65
2.3.3 Proposta de reconstituição de um provável texto mais antigo	68
2.4 Análise da forma	72
2.4.1 Análise do gênero literário	72
2.4.2 <i>Sitz im Leben</i>	77
3 “UMA VOZ DEFUNTA ANUNCIA UM ORÁCULO DE YHWH?”: UMA ANÁLISE EXEGÉTICA DE 1SAMUEL 28.3-25	79
3.1 Crítica textual	79
3.2 Análise literária	80
3.2.1 Segmentação do texto e proposta de tradução	80
3.2.2 Delimitação do texto	90
3.2.3 Estrutura do texto	91
3.2.4 Integridade e coesão do texto	93
3.3 Análise redacional	93
3.3.1 Contexto menor	93
3.3.2 Contexto maior	94
3.3.3 Proposta de reconstituição de um provável texto mais antigo	95
3.4 Análise do gênero literário	105
CONCLUSÃO	110
REFERÊNCIAS	113

INTRODUÇÃO

As assombrações são um paradoxo. Quem ouve ou lê uma história de assombração inevitavelmente encontra o calafrio e o susto à medida que se desenrolam as linhas do enredo. Contudo, justamente o inexplicável e o medonho exercem um magnetismo poderoso, capaz de aprisionar a curiosidade e o fascínio de ouvintes e leitores. Mesmo nas culturas modernas, os relatos sobre fantasmas, casas mal-assombradas e espíritos demoníacos, sejam ou não divulgados como fatos reais, continuam a capturar a imaginação de jovens e adultos. Parece que o ser humano, em qualquer época, não consegue viver sem a presença de almas e espectros.

Gilberto Freyre, em seu livro *Assombrações do Recife velho*, afirmou:

Não é descabido, nem em Sociologia nem em Psicologia Social, considerar-se o fato de que não há sociedade ou cultura humana da qual esteja ausente a preocupação dos vivos com os mortos. E essa preocupação, quase sempre, sob alguma forma de participação dos mortos nas atividades dos vivos. [...] A gente mais simples admite a participação dos mortos na sua vida sob a forma de “visagens” ou “assombrações” em que as supostas manifestações de espíritos de mortos às vezes [*sic*] se confundem com supostas aparições do próprio Demônio.¹

Este trabalho apoia-se numa convicção semelhante: de modo similar aos variados sistemas culturais criados pela humanidade, os atuais e os já desaparecidos, também o Antigo Israel cultivou suas próprias crenças em assombrações. Todavia, a Bíblia judaica², sua herança religiosa fundamental, preservou indícios de tais crenças?

O monoteísmo judaico do período pós-exílico (ou seja, a partir do final do século VI AEC), que se encarregou de fixar a forma atual dessa coletânea de documentos seculares, distinguiu-se por uma tendência de varrer da memória ou reinterpretar (em geral, negativamente) aquilo que não fosse YHWH³, um Deus único.⁴ Afinal, se YHWH é único, ao

¹ FREYRE, Gilberto. *Assombrações do Recife velho*: algumas notas históricas e outras tantas folclóricas em torno do sobrenatural no passado recifense. 3. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora; Brasília: Instituto Nacional do Livro-MEC, 1974. p. xxix.

² A terminologia “Bíblia judaica” segue a orientação de Johan Konings, segundo o qual o conjunto canonizado de escritos considerados normativos pelo judaísmo formativo após o fim do Segundo Templo, em 70 EC, não constituía a totalidade de documentos religiosos escritos em língua hebraica (havia também o Pentateuco samaritano, o Isaías de Qumrã, o Sirácida hebraico, etc.), razão pela qual não se pode falar, ao menos, de um cânone hebraico. KONINGS, Johan. Bíblia, Literatura, Cânone, Hermenêutica. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Hermenêuticas bíblicas*: Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2006. p. 79. O emprego da expressão “Bíblia judaica” em vez de “Antigo Testamento” nesta pesquisa repousa sobre o procedimento metodológico de examinar exclusivamente textos redigidos em hebraico que compõem o cânone de escritos sagrados do judaísmo.

³ Optou-se, neste trabalho, por verter o tetragrama sagrado que representa o nome do Deus israelita, יהוה, utilizando apenas as consoantes correspondentes no alfabeto latino, sem representação vocálica, haja vista o silêncio quanto à sua pronúncia que decorreu da reverência do povo judeu. KELLY, Page H. *Hebraico bíblico*: uma gramática introdutória. Tradução de Marie Ann Wangen Krahn. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 55s.

lado dele não pode haver outros deuses, muito menos assombrações! Evidentemente, esse monoteísmo é resultado de um extenso processo histórico ao longo do qual expressões simbólicas provenientes do ambiente cultural externo mais amplo do Antigo Oriente Próximo e conflitos internos entre grupos sociais que manejavam percepções distintas a respeito da(s) divindade(s) concorreram para a formação da identidade judaica pós-exílica.⁵ Desse modo, não obstante a referida tendência teológica dominante de supressão ou descaracterização, vários vestígios de crenças em assombrações ainda podem ser percebidos na Bíblia judaica, de maneira que bastariam para incluir o Antigo Israel na declaração de Freyre.

Desvelar esses vestígios é o objetivo desta pesquisa. Deixa-se, inclusive, em aberto, uma provocação: É possível desenvolver um diálogo entre as assombrações da Bíblia e os sacis, os curupiras, as mulas-sem-cabeça, os caboclos d'água, os lobisomens, as almas penadas e tantas outras entidades que povoam o riquíssimo acervo cultural do povo brasileiro?

A dissertação foi dividida em três capítulos. O primeiro capítulo apresenta um conceito de assombração e, dentro deste, a definição de duas categorias gerais de classificação. Em seguida, comentam-se alguns exemplos na Bíblia judaica dentro dessas categorias, porém agrupando-os em uma tipologia mais ampla baseada em determinados aspectos comuns. O objetivo é fazer uma breve exposição de certas assombrações cuja crença tomou lugar no Antigo Israel e ficou refletida em textos da Bíblia judaica.

O segundo capítulo elabora uma análise exegética de Ex 4.24-26 partindo da seguinte hipótese: a assombração que aparecia num estágio mais antigo da tradição textual teria sido substituída, já numa releitura monoteísta, pelo Deus judaico YHWH.

No terceiro capítulo, a análise exegética de 1Sm 28.3-25 procura investigar se o trabalho deuteronomista sobre essa passagem bíblica teria modificado uma possível versão anterior mais concisa, onde ainda não havia veto à invocação de ancestrais mortos.

A análise dos textos bíblicos foi acompanhada, o quanto possível, de informações provenientes da arqueologia na Palestina. Bíblia e arqueologia, sem dúvida, podem cooperar grandemente para a ampliação do conhecimento sobre as dimensões sociais e religiosas do Antigo Israel.

A pesquisa instigou a curiosidade do autor da dissertação, o qual pretende, por ocasião do desenvolvimento do projeto de doutorado, prosseguir seus estudos sobre o tema das assombrações.

⁴ REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: Estudos sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2009. p. 49.

⁵ Para uma discussão mais profunda dessa questão, cf. REIMER, 2009, p. 53-68.

1 O ANTIGO ISRAEL ASSOMBRADO

Os textos da Bíblia judaica e as evidências arqueológicas sugerem fortemente que houve crenças em assombrações no Antigo Israel. É necessário, porém, com bastante clareza, estabelecer inicialmente o significado de “assombração”, a fim de que haja um conceito com o qual comparar os dados. Desse modo, a hipótese a respeito dessas crenças poderá ser, ou não, confirmada.

1.1 O que é uma assombração?

Inicialmente, apresentar-se-á uma definição geral de assombração, seguida de duas especificações básicas do termo.

1.1.1 Definição

Quando se trata da compreensão de uma palavra ou de um conceito, provavelmente o melhor lugar para começar a procurar é o dicionário. Sendo vocábulo da língua portuguesa⁶, evidentemente há inúmeros dicionários nos quais pode ser consultado o significado de “assombração”. Todavia, para além do campo lexical, esse substantivo remete ao amplo universo da cultura popular, isto é, ao campo de estudos do folclore. Desse modo, a fim de haurir um conceito de assombração para este trabalho, recorrer-se-á à obra do folclorista brasileiro Luís da Câmara Cascudo.

Em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro*, Cascudo define assombração do seguinte modo:

Terror pelo encontro com entes fantásticos, aparição de espectros, ato de espavorir-se; casa mal-assombrada, onde aparecem almas do outro mundo. Uma assombração, um grande medo. Rumores, vozes, sons misteriosos, luzes inexplicáveis.⁷

Destacam-se, nas proposições do autor, alguns elementos importantes para a compreensão do termo: o aspecto terrífico (terror, medo, pavor provocado por algo); a participação de ente(s) ativo(s) – que aparece(m) ou com o(s) qual(is) é possível deparar-se – e fantástico(s) – que, em relação ao julgamento da razão quanto à possibilidade de existência,

⁶ O *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* informa o primeiro registro conhecido ou estimado da palavra no vernáculo, a saber, em 1899, no *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* de Cândido de Figueiredo, publicado em Lisboa. HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 324.

⁷ CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 10. ed. São Paulo: Global, 2001. p. 28.

é (são) considerado(s) imaginário(s), mas nem por isso menos real(is) para aqueles que acreditam; a natureza inexplicável e “alienígena” (isto é, que tem origem em outro mundo); um determinado lugar onde ocorre a assombração; a manifestação visual ou audível.

Tais elementos depreendidos da explicação de Cascudo servirão para avaliar as eventuais assombrações que se consiga detectar em textos da Bíblia judaica. Todavia, além desse critério de base, cabe ainda incluir nessa avaliação duas entidades também mencionadas por Cascudo, as quais, tendo em vista as definições correspondentes, podem ser entendidas como qualidades ou categorias específicas de assombração: os demônios e os fantasmas.

1.1.2 Demônios

Na definição de “demônio” trazida pela obra de Cascudo, destaca-se o seguinte: “No politeísmo grego era entidade protetora ou maléfica: um Bom Diabo (*Agathodaemones*), que Sócrates dizia ser a esposa Xantipa, ou um “Mau Demônio” (*Cacodaemones*), ficando nesta acepção entre os cristãos”.⁸

Deixando de lado o sentido assumido pelo termo no ambiente cristão (pois o que se está estudando é a Bíblia judaica e não a literatura cristã), o conceito grego deve ser tomado como referência já que, mais do que fornecer uma nomenclatura para a entidade e contemplar o aspecto negativo enfatizado pela noção cristã, sem dúvida, ajuda a abrir caminho para um cenário religioso no Antigo Israel ainda não dominado por raciocínios estritamente monoteístas ou dualistas.

“Demônio” origina-se das palavras cognatas gregas δαίμων (*daimōn*) e δαιμόνιον (*daimonion*)⁹, sendo esta última um adjetivo substantivado. Da época de Homero em diante, δαίμων significava “divindade”, fosse um deus, uma deusa ou uma deidade única não especificada. Para Platão, δαίμων provinha de δαήμων (*daēmōn*), “conhecimento” e, por conseguinte, δάω (*daō*), “conhecer”. O termo δαιμόνιον poderia designar a classe de divindades inferiores localizadas entre a esfera humana e a divina. Nesse sentido, encaixa-se o δαιμόνιον de Sócrates referido por Cascudo. De qualquer modo, a etimologia mais provável vincula-se à raiz δαίω (*daiō*), “distribuir (destinos)”. As palavras δαίμων e δαιμόνιον, então, descreveriam, no período grego clássico, os “espíritos” que controlavam a “sorte” ou o “destino” de alguém e, portanto, poderiam ser tanto bons quanto maus. Uma vez que todas as

⁸ CASCUDO, 2001, p. 190.

⁹ A transliteração dos termos gregos segue o sistema contido em COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1, p. 1.

ocorrências físicas ou psíquicas, na Antiguidade, remontavam sua causa à esfera das divindades, estas poderiam utilizar-se dos *daimones* tanto para contrabalançar bênção e maldição quanto para pôr um termo ao curso da vida humana, assegurando-lhe, assim, a mortalidade.¹⁰

No Antigo Israel, de modo semelhante, os demônios representavam uma ameaça bastante tangível. Erhard S. Gerstenberger esclarece-o:

Devemos lembrar que para as pessoas da Antiguidade [*sic*] o mundo era todo “animado”; ele não era apenas uma massa ou matéria informe e morta que podia ser manipulada, mas estava repleto de esferas de competência e de seres em forma de pessoas. Isso também acontece no Antigo Testamento. Encontram-se aí indícios suficientes de “demônios”, “espíritos”, “divindades”, personificações de forças da natureza, etc. Constantemente as pessoas estavam em contato com eles e se encontravam sob sua influência.¹¹

Não há um termo geral em hebraico para designar os demônios¹², porém algumas características específicas podem ser-lhes atribuídas, tanto em sua descrição na Bíblia judaica quanto nas descobertas materiais obtidas pela arqueologia da Palestina. Em primeiro lugar, eles podem ser retratados com aspecto monstruoso, na forma de certos animais (teriomórficos) ou como seres mistos, metade animal e metade pessoa.¹³ Na Bíblia judaica, certos grupos de demônios como os *s^{ec}îrîm*, os *şîyîm* e os *ʿîyîm*¹⁴ (Is 13.21s; 34.13-15; Jr 50.39) – os quais, por outro lado, é possível interpretar também, respectivamente, como bodes, gatos selvagens e chacais – e, do mesmo modo, o demônio feminino *Lilîṭ* (Is 34.14) aparecem junto a animais carniceiros, aves de rapina e répteis, por exemplo, chacais, corujas e cobras.

¹⁰ RILEY, Greg J. Demon, Δαίμων, Δαίμόνιον. In: TOORN, Karel van der; BECKING, Bob; HORST, Pieter W. van der. *Dictionary of deities and demons in the Bible*. 2nd extensively rev. ed. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. p. 235, 236.

¹¹ GERSTENBERGER, Erhard S. *Teologias no Antigo Testamento: Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. Tradução de Nelson Kilpp. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, Faculdades EST, 2007. p. 49.

¹² KILPP, Nelson. Os poderes demoníacos no Antigo Testamento. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 74, p. 23, 2002. Theodor H. Gaster considera, por outro lado, que o termo hebraico equivalente para δαίμων seria אֵל (ʿēl) ou אֱלֹהִים (ʿēlōhîm). GASTER, Theodor H. Demon, Demonology. In: BUTTRICK, George Arthur (Ed.). *The Interpreter's Dictionary of the Bible: an illustrated encyclopedia*. New York: Abingdon Press, 1962. v. 1, p. 817. A LXX traduz várias designações de divindades e de poderes demoníacos utilizando δαίμων ou δαίμόνιον, p. ex.: os שְׂדִיִּים (šēdîm – Dt 32.17; Sl 106.37; no caso de Sl 91.6, é lido שְׂדֵד, “e o šēd”, em lugar de שְׂדֵד [yāšūd], “ele devasta”, que aparece no TM); a divindade גַּד (Gad – Is 65.11); os אֱלֵיִלִים (ʿēlîlîm – Sl 96.5), isto é, os deuses dos povos; os שְׂעִירִים (s^{ec}îrîm – Is 13.21; 34.14).

¹³ KILPP, 2002, p. 24.

¹⁴ Para a transliteração dos termos hebraicos, cf. BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (Ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Translated by David E. Green. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986. v. 5. p. xxi e LAMBDIN, Thomas O. *Gramática do hebraico bíblico*. Tradução de Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulus, 2003. p. 26s. Nas palavras hebraicas, a sílaba tônica, quando não for a última, será indicada por uma seta posta acima dela (́). Na transliteração, será marcada pelo sinal do acento agudo (´).

Do ponto de vista arqueológico, também é possível mencionar exemplos. Chegou-se a identificar como demônio uma criatura portando cabeça humana, asas de águia e corpo de um animal predador esculpida sobre uma placa de marfim proveniente de Meguido (no vale de Jezreel, norte da Palestina) e datada entre os séculos XIII e XII AEC. Essa identificação foi contestada, pois se afirmou que a imagem representa basicamente uma cena de animais lutando (uma esfinge em batalha contra um caprídeo) como eles são conhecidos na arte glíptica (gravação em pedra) médio-assíria da Mesopotâmia.¹⁵ Um cilindro de selar datado entre os séculos XV e XII AEC e oriundo de Tell el-‘Ajjul (Gaza, entorno sudoeste da costa palestinese) mostra um demônio alado com cabeça de bode, corpo semelhante ao humano e cauda atacando um homem caído no chão.¹⁶ Em Tel Eitun (a leste de Laquis, no sul da Palestina), duas gravuras a água-forte¹⁷ parecem representar demônios em forma de leão que guarnecem a entrada de uma tumba do nono século AEC (portanto, durante o período da monarquia!). Vigiar o interior do sepulcro, sua função certamente é manter os espíritos dos mortos longe dos vivos.¹⁸

Em segundo lugar, os demônios habitam lugares exclusivos, geralmente ermos e inóspitos, tais como desertos, ruínas e matagais.¹⁹ Os *ś‘îrîm*, os *šîyîm*, os *ʾîyîm*, *Lîlîṭ* e *‘āzāʾzēl* (Lv 16.10) são associados a esses locais. O demônio mesopotâmico Pazuzu, considerado o rei dos espíritos malignos do ar, cuja manifestação era identificada com o vento quente, seco e opressivo do deserto²⁰, foi atestado em amuletos encontrados na Palestina²¹.

Em terceiro lugar, acreditava-se que os demônios podiam causar males.²² *Dēber* (דְּבַר), *Qēṭeb* (קֶטֶב) e *Rēšep* (רֶשֶׁפ), p. ex., são demônios associados à doença, à morte e à

¹⁵ JANOWSKI, Bernd. Satyrs, שַׁעִירִים. In: TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 732.

¹⁶ KEEL, Othmar. *The symbolism of the biblical world: Ancient Near Eastern iconography and the book of Psalms*. Translated by Timothy J. Hallett. New York: The Seabury Press, 1978. p. 83, 392.

¹⁷ O termo em inglês é *etchings*. Segundo o Aurélio, trata-se de uma técnica de gravura que se vale da ação corrosiva do ácido nítrico. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa*. 7. ed. Curitiba: Editora Positivo, 2008. p. 103.

¹⁸ KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph. *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*. Translated by Thomas H. Trapp. Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1998. p. 187s.

¹⁹ KILPP, 2002, p. 24. Baseando-se na literatura ugarítica, Mark S. Smith descreve a visão de mundo no Antigo Israel em termos de “centro” e “periferia”. O centro correspondia à área de cultivo e de civilização humana, espaço de atuação das divindades benevolentes. A periferia era a zona da estepe ou deserto, onde se desenvolviam atividades como pasto e caça. Área das forças perigosas, estava ocupada por poderes divinos monstruosos (demônios) que ameaçavam o bem-estar dos seres humanos. SMITH, Mark S. *O memorial de Deus: história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2006. p. 134-138.

²⁰ KEEL, 1978, p. 79.

²¹ BERLEJUNG, Angelika. Demônio. In: BERLEJUNG, Angelika; FREVEL, Christian (Orgs.). *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Loyola; Paulus, 2011. p. 167.

²² KILPP, 2002, p. 24; BERLEJUNG; FREVEL, 2011, p. 167.

destruição na Bíblia judaica, embora aí já tenham praticamente desaparecido por trás dos fenômenos que outrora provocavam (Ex 5.3; Lv 26.25; Dt 32.24; Is 28.2; Os 13.14; Hc 3.5; Sl 76.4; 78.48; 91.6; Jó 5.7; Ct 8.6). *Réšep̄*, inclusive, fora uma divindade bastante difundida no Antigo Oriente Próximo.²³ Há, ainda, a misteriosa força assassina que investiu contra a família de Zípora durante o pernoite (Ex 4.24-26); o *Mašhîṭ*, implicado na mortandade de todos os primogênitos dos egípcios (Ex 12); o “sopro mau” (רִיחַ רָעָה, *rûah rācâ*) que aterrorizava Saul e causava-lhe delírios (1Sm 16.14-23; 18.10; 19.9); o obscuro “pavor da noite” (פַּחַד לַיְלָה, *paḥad lāylâ*) contra o qual o salmista buscava abrigo em YHWH (Sl 91.5); entre outros. Sabe-se, por informações arqueológicas, que o demônio Pazuzu carregava toda sorte de doenças à moda de uma comitiva macabra.²⁴

Em quarto lugar, diferente “[...] das divindades oficiais, tidas por sábias, poderosas e basicamente imbatíveis, os demônios podem ser vencidos ou, então, mantidos à distância por meio de astúcia, feitiços, encantamentos, palavras ou ritos mágicos”.²⁵ Gerstenberger ilustra isso arrolando alguns exemplos na Bíblia judaica:

Amuletos, encantamentos e orações às divindades protetoras pessoais ajudavam contra essas ameaças demoníacas. Amuletos também são mencionados no Antigo Testamento: vejam-se “as meias-luas de prata” (*tsah^aronim*), usadas por camelos (Jz 8.21) e pessoas (Is 3.18), os “objetos mágicos” (*l^ehashim*) e as “caixinhas da vida” (*batte hannepesh*; ambos os talismãs em Is 3.20), além dos “saquinhos de mirra” (Ct 1.13), “campainhas” e “romãs”, estas ornando as vestes oficiais do sumo sacerdote (Ex 28.33s; 39.24-26). Vejam-se também as práticas mânticas, mágicas e de exorcismo mencionadas em Dt 18.10s; Ez 13.1s; Is 65.3-5. Em suma, toda a vida do antigo Israel estava perpassada de medidas de defesa e precaução contra poderes maléficos maiores.²⁶

Do mesmo modo, seja lembrado o rito com que Zípora repeliu a força mortífera que atacara sua família (Ex 4.24-26), a melodia da harpa de Davi que afastava o “sopro mau” que

²³ KILPP, 2002, p. 28s.

²⁴ KEEL, 1978, p. 79.

²⁵ KILPP, 2002, p. 24. Para o entendimento da noção de “magia”, é bem apropriada a conceituação do historiador e filósofo João Ribeiro Júnior: “Em seu conflito com a matéria, em sua luta para sobreviver, o homem interpõe uma espécie de energia intermediária entre ele e o meio, e essa energia tem dupla função: é uma forma de proteção, de defesa, porque, por si mesmo, materialmente, o homem é incapaz de defender-se sozinho. Mas é também uma forma de assimilação; por intermédio da Magia, o homem chega a utilizar em seu proveito os poderes que lhe são estranhos ou hostis; chega a influenciar o meio, de modo que não seja mais apenas um meio, mas se torne um fator de equilíbrio e de proveito para si. [...] A Magia, portanto, é um conjunto de conhecimentos mediante os quais o homem pode realizar certas coisas que não são realizáveis normalmente, observando as leis da natureza. É um procedimento para se obter poder sobre a realidade concreta e conseguir prodigiosos fenômenos. [...] a Magia é um fenômeno complexo. Não é simplesmente um conjunto de práticas, ritos e cerimônias, realizado com a intenção de interferir no curso natural dos acontecimentos com a ajuda de forças ‘sobrenaturais’ (entenda-se desconhecidas); ela representa, acima de tudo, uma visão completa do universo, uma atitude frente ao mundo, e, mesmo, uma regra de vida”. JÚNIOR, João Ribeiro. *O que é magia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982. p. 12, 19.

²⁶ GERSTENBERGER, 2007, p. 50.

oprimia Saul (1Sm 16.23) e o caso da súplica feita a Jacó pelo estranho “homem” que pelejava com ele no rio Jaboque e parecia temer a chegada do amanhecer (Gn 32.27).

Embora inferiores aos deuses elevados dos panteões, pode-se dizer que havia demônios cuja manifestação tinha uma pretensão benéfica. Esse era o caso do deus-anão *Bēs*, protetor das parturientes e dos recém-nascidos, cuja veneração estava largamente difundida no Antigo Israel. Do mesmo modo, talvez seja possível entender também como demônios benéficos os *s^erāpīm* da visão de Isaías no Templo de Jerusalém.

Pelo exposto, é perfeitamente plausível afirmar que os demônios do Antigo Israel enquadram-se na definição de Cascudo para assombrações: sua aparência e as manifestações que lhes são atribuídas realçam seu aspecto terrífico, sua qualidade de entes ativos e sua natureza alienígena. Além disso, ficou claro que certos lugares eram preferencialmente assombrados por eles.

1.1.3 *Fantasmas*

Cascudo define “fantasma” assim: “Espectro, aparição, figura sobrenatural, assombração. Surge em diferentes lugares, às vezes perseguindo pessoas e assustando-as. Aparece e desaparece, temporariamente ou não, para a mesma pessoa ou para outras”.²⁷

Essas frases podem ser organizadas conforme as referências dadas na definição de “assombração”, se bem que Cascudo já diga que um fantasma é uma assombração: a) Um fantasma é um espectro que aparece e desaparece (ente ativo e fantástico); b) Um fantasma pode aparecer em diferentes lugares (ligação com lugares); c) Um fantasma pode aparecer para pessoas, persegui-las e assustá-las (aspecto terrífico e manifestação visível); d) Um fantasma é algo sobrenatural (natureza alienígena). No que se refere à palavra “espectro”, cabe destacar que costuma estar relacionada à aparição de uma pessoa já falecida.²⁸ Esse sentido será fundamental para a noção de fantasma neste trabalho.

Quando se fala na possibilidade de existirem menções a fantasmas na Bíblia judaica, talvez a primeira coisa que venha à mente seja o episódio da consulta que o rei Saul fez à mulher de En-Dor (1Sm 28.3-25). De acordo com a narrativa, o profeta Samuel, que já havia morrido, subiu do mundo dos mortos, foi visto pela mulher e falou com Saul, ficando este e aquela apavorados. Outro texto seria Jó 4.12-21. Ali, um dos interlocutores do sofredor Jó, Elifaz de Temã, narra uma experiência aterrorizante com uma “forma” (תְּמוּנָה, *t^emûnâ*) que

²⁷ CASCUDO, 2001, p. 226.

²⁸ HOUAISS; VILLAR, 2001, p. 1306.

apareceu diante dele à noite, um “sopro” (רוּחַ, *rûah*) que lhe arrepiou os pelos do corpo e uma voz que lhe falou.

Apontem-se, ainda, os termos אִיִּיִם (*ʾiṯṯîm*) e רִפְּאִיִּם (*rēpāʾîm*), usados para referência aos que já morreram. O primeiro, que ocorre somente uma vez, é empregado no contexto de uma ameaça de YHWH contra os egípcios, os quais, posteriormente, recorreriam à consulta aos mortos (Is 19.3). Subjacente a *ʾiṯṯîm*, parece estar o vocábulo acádico *eṭemmu*, cujo sentido é “fantasma”.²⁹ Textos acádicos falam da possibilidade de mortos insepultos tornarem-se fantasmas errantes e incômodos, sendo relegados ao mundo caótico associado com o deserto e os ventos. Textos mágicos e terapêuticos ofereciam procedimentos para tratar sintomas físicos e psicológicos atribuídos a fantasmas ou expulsá-los. Os fantasmas também podiam ser invocados por um necromante para ajudar os vivos, contexto que aproxima as fontes acádicas de Is 19.3.³⁰

A palavra *rēpāʾîm* ocorre vinte e cinco vezes na Bíblia judaica³¹ e, em algumas delas, refere-se aos mortos (p. ex. Is 26.14, 19 e Jó 26.5).³² Há uma conexão entre *rēpāʾîm* e o ugarítico *rpum*, que designa os antepassados reais deificados. Isso pode ser percebido em Is 14.9, em que *rēpāʾîm* aparece em paralelo com “todos os líderes da terra” e “todos os reis das nações”, isto é, uma assembleia de monarcas defuntos que vegetava no *šʿôl*, o mundo dos mortos.³³

Os exemplos citados sugerem que, no Antigo Israel, havia uma consciência de certa atividade dos mortos na forma de fantasmas. Em alguns casos, notam-se o aspecto terrífico, a qualidade de entes ativos e fantásticos e a natureza alienígena, endossando a presença de uma assombração. É possível que o forte rechaço da busca pelos mortos exibido em alguns textos bíblicos (p. ex. Dt 18.11; 26.14) seja um indício de que houve algum tipo de culto relacionado a eles, particularmente um culto aos ancestrais.³⁴

Seja como for, explorar-se-á a figura do fantasma como uma das qualidades ou categorias de assombrações na Bíblia judaica.

²⁹ Para mais detalhes sobre o significado de *ʾiṯṯîm* e sua relação com o acádico *eṭemmu*, cf. a nota de rodapé 260 no item “Análise literária” do terceiro capítulo deste trabalho.

³⁰ ABUSCH, Tzvi. *Eṭemmu*, אִיִּיִם. In: TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 309, 310.

³¹ ROUILLARD, Hedwige. *Rephaim*, רִפְּאִיִּם. In: TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 692.

³² KILPP, 2002, p. 29.

³³ TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 695s.

³⁴ ALBERTZ, Rainer. *Historia de la religión de Israel en tempos del Antiguo Testamento*. Traducción de Dionisio Míguez. Madrid: Editorial Trotta, 1999. v. 1, p. 82.

1.2 Uma tipologia das assombrações na Bíblia judaica

Embora os demônios e os fantasmas tenham sido estabelecidos como categorias principais de assombrações que se podem verificar na Bíblia judaica, os exemplos que serão analisados em seguida serão agrupados por características comuns, sugerindo uma tipologia. Sendo assim, falar-se-á de quatro tipos de assombrações, que podem incluir tanto demônios quanto fantasmas: as assombrações de lugares desertos, as assombrações insalubres ou mortíferas, as assombrações agourentas e as assombrações benevolentes.

1.2.1 Assombrações de lugares desertos

Caracterizam-se por sua habitação comum, a saber, os desertos, as ruínas e os lugares devastados. As assombrações de lugares desertos discutidas aqui serão: ^azāzēl, Lílîl e os š^ecîrîm.

1.2.1.1 ^azāzēl

A palavra עֲזַאזֵל (^azāzēl) aparece quatro vezes na Bíblia judaica, todas as ocorrências no capítulo 16 do livro de Levítico (8, 10 [2x], 26). O contexto é o de יוֹם הַכִּפּוּרִים (yôm hakkippurîm), o Dia dos Kipurîm³⁵, ocasião anual em que se oficiava a “purificação” de todos os pecados da comunidade de Israel (16.34).

³⁵ Para a ocorrência dessa expressão na Bíblia judaica, cf. Lv 23.28. O substantivo כִּפּוּרִים liga-se etimologicamente à raiz כָּפַר (*kāpār*), cujo sentido básico é discutido, razão pela qual é preferível mantê-lo (e também o substantivo feminino כִּפּוּרָה) sem tradução. Na obra *The new Brown, Driver, Briggs, Gesenius Hebrew and English Lexicon*, afirma-se que o significado original é duvidoso, porém o mais provável é *cover* (“cobrir”). Quanto a isso, remete-se à acepção da raiz no árabe: *cover, hide* (“esconder”). Todavia, com relação à forma piel (o grau intensivo da raiz) כִּפֶּר (*kipper*), tomada como verbo denominativo, propõem-se, para o Código de Santidade e para o Código Sacerdotal (portanto, para Lv 16), *cover over, atone for sin and persons by legal rites* (“tampar, reparar um pecado e pessoas através de ritos legais”). GESENIUS, William; BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles A. *The new Brown, Driver, Briggs, Gesenius Hebrew and English Lexicon: Based on the lexicon of William Gesenius; Francis Brown; with the cooperation of S. R. Driver, Charles A. Briggs*. Peabody: Hendrickson, 1979. p. 497. F. Maass reconheceu a falta de consenso quanto ao significado fundamental de כָּפַר, mas destacou que a maioria dos autores aceitava a relação entre כָּפַר e o árabe *kfr* (“cobrir”). Isso significaria que, pelo gesto ritual, os pecados seriam cobertos, ou melhor, haveria uma imunização quanto à ação de desgraça própria do pecado. Contudo, na continuação de seu artigo, refere-se a כָּפַר como “expiar”, sentido que seria acompanhado pela ideia de “purificação” em alguns textos (cf. Lv 14.19; 16.18s; Ez 43.26; e outros). MAASS, F. כָּפַר (*kpr*), Expiar. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus (Eds.). *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Traducción española de J. Antonio Mugica. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. Tomo 1, col. 1153s. Ao comentar Lv 16, Jacob Milgrom considera incorretas as traduções *atone* (“reparar”) e *expiate* (“expiar”), e sugere *purge* (“eliminar”, “purificar”). Ele se baseia na poesia

Parece haver uma combinação de alguns ritos originalmente distintos³⁶ em Lv 16. Interessa aqui especificamente aquele que envolve dois bodes e que consistia no seguinte: à entrada do מוֹעֵד אֶהָל (ʾóhel môʿēd), ou seja, da “tenda da congregação”, o sacerdote lançava גוֹרָלוֹת (gôrālôt), “pedras de sortear”³⁷, acerca dos animais trazidos pela comunidade – uma pedra לַיהוָה (layhwāh), “para YHWH”; outra לַעֲזָזֵל (laʿzāzēl), “para ʿzāzēl”. O bode sorteado para YHWH era imolado e o seu sangue levado para o interior de הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית (haqqōdesh mibbêt), “o [lugar] consagrado da casa”, isto é, o “santíssimo”. Ali, seria aspergido sobre a כַּפֹּרֶת (kappōret)³⁸, que estava acima da arca da aliança. Pondo as mãos

bíblica, onde, segundo diz, frequentemente se usam, como sinônimos paralelos para מָחָה, כִּפֵּר (māhā, wipe, “apagar”; cf. Jr 18.23) ou הִסִּיר (hēsîr, remove, “remover”; cf. Is 27.9). Recorre também a textos rituais que apoiariam esse significado (cf. Lv 14.48, 52, 58), nos quais regularmente associa-se כִּפֵּר com טָהַר (tihar, purify, “purificar”) e הִטָּה (hittē, decontaminate, “descontaminar”). Além disso, após referir-se ao uso de כִּסָּה (kissā, cover, “cobrir”) em Ne 3.37, que faz um paralelo com a ocorrência de כִּפֵּר em Jr. 18.23, chama a atenção para os cognatos árabe (cover, “cobrir”) e acádico (wipe, “apagar”). Ambos os sentidos poderiam retroceder a um significado comum: rub (“esfregar”). Assim, se uma substância tanto pode ser “esfregada sobre” (para besuntar) [rub on] ou “raspada” [rub off], os sentidos derivados wipe e cover revelar-se-iam complementares e não contraditórios. MILGROM, Jacob. *Leviticus 1-16*. New York: Doubleday, 1991. p. 1079s. No caso do rito do bode, em Lv 16, à luz das considerações que acabaram de ser apresentadas, nas quais sobressai o sentido “eliminar”/“purificar”, e acrescentando a intensificação que o grau piel imprimiria ao provável sentido básico de כִּפֵּר (“cobrir”), talvez seja possível traduzir כִּפֵּר por “fazer desaparecer [o pecado]”, uma vez que o bode, sobre o qual teriam sido confessadas as faltas da comunidade de Israel, sairia do meio dela e “desapareceria” no deserto.

³⁶ B. Lang menciona as opiniões semelhantes de Karl Elliger e Sabina Wefing a respeito da descrição ritual contida em Lv 16. Segundo a análise literária feita por Elliger, Lv 16 combinaria dois ritos originalmente independentes: uma cerimônia de expiação dos sacerdotes e do povo, a qual incluiria o rito do bode expiatório, e uma cerimônia de expiação do santuário e do altar, esta última incorporada à primeira durante os primeiros séculos após o exílio. Já Wefing considera ter havido, desde o início, um rito de expiação realizado pelo sumo sacerdote apenas por si e por sua família. Esse rito veio a ser associado com uma oferenda pelo pecado na qual o rito do bode expiatório desempenhava algum papel. Posteriormente esse rito “abrangente” foi arredondado por uma cerimônia de expiação do santuário. LANG, B. כִּפֵּר, kipper. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Translated by David E. Green. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995. v. 7, p. 298. De qualquer maneira, ambos associam o rito de purificação pelo sacerdote e pela comunidade àquele dos dois bodes.

³⁷ Em *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, para explicitar o sentido apresentado para o substantivo גוֹרָל (gôrāl) tomado isoladamente, lot (“sorte”), complementa-se entre parênteses: *stones which are cast to get a decision* (“pedras que são lançadas para obter uma decisão” [tradução nossa]). KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Translated and edited under the supervision of M. E. J. Richardson. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1994. v. 1. p. 185.

³⁸ Há divergências quanto à compreensão do termo. É comum a interpretação da כַּפֹּרֶת como uma tampa de ouro por cima da qual dois querubins estendiam suas asas e que cobria a arca da aliança. HARRIS, R. Laird. כִּפֵּר (kāpar). In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 744; KIRST, Nelson et. al. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2003. p. 104; KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Translated and edited under the supervision of M. E. J. Richardson. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1995. v. 2, p. 495; SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. Tradução de Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997. p. 325. Ina Willi-Plein, destacando a ausência de indicações sobre a espessura e a altura da כַּפֹּרֶת em Ex 25, imagina-a como uma chapa de ouro, cuja superfície seria enfeitada com desenhos de querubins. Ressalta, contudo, que essa é a descrição da כַּפֹּרֶת proveniente da tradição sacerdotal (P). WILLI-PLEIN, Ina. *Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento*. Tradução de Antonius Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2001. p. 102.

sobre a cabeça do bode sorteado para ^czāzēl, o sacerdote confessaria todos os pecados dos filhos de Israel. Após esse gesto, o animal era enviado para ^czāzēl no deserto, conduzido por um homem à disposição para isso (16.7-10, 20-22). A pele, a carne e os excrementos do bode sorteado para YHWH deveriam ser queimados fora do acampamento (16.27s).

A narrativa de Lv 16 não fornece maiores detalhes a respeito do substantivo ^czāzēl. A hipótese que se pretende expor aqui é a de que designa uma assombração, especificamente um demônio do deserto.



Figura 1³⁹

Nos últimos sessenta anos, vários estudiosos⁴⁰ têm partilhado essa interpretação, cada qual a seu modo⁴¹. Cabe, entretanto, examiná-la mais profundamente, levando em consideração eventuais objeções.

F. Maass, por outro lado, apoiando-se na ausência do termo em 1Rs 8, sugere que, originalmente, teria sido uma designação do próprio santuário. De fato, nessa passagem, a arca é trazida para הַבַּיִת הַבְּרִי (d^e bîr habbáyit), a “câmara” da casa, ou seja, קֹדֶשׁ הַקִּדְשִׁים (qōdeš haqqādāšim), “o Santo dos Santos”, para debaixo das asas dos k^e rūbîm (8.6s). JENNI; WESTERMANN, 1978, col. 1154.

³⁹ KEEL, 1978, p. 84.

⁴⁰ Podem ser citados: Otto Eissfeldt (1950) – EISSFELDT, Otto. Zur Deutung von Motiven auf den 1937 gefundenen phönizischen Elfenbeinarbeiten von Megiddo. In: EISSFELDT, Otto. *Kleine Schriften*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1966. Dritter Band. p. 91s; Roland de Vaux (1960) – VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2004. p. 545; Yehezkel Kaufmann (1960) – KAUFMANN, Yehezkel. *A religião de Israel: do início ao exílio babilônico*. Tradução de Atílio Cancian. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo; Associação Universitária de Cultura Judaica, 1989. p. 67; Martin Noth (1962) – NOTH, Martin. *Leviticus: a commentary*. Translation by J. E. Anderson. London: SCM Press, 1977. p. 125; Georg Fohrer (1969) – FOHRER, Georg. *História da religião de Israel*. 2. ed. Tradução de Josué Xavier. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 213; Baruch A. Levine (1974) – LEVINE, Baruch A. *In the presence of the Lord: a study of cult and some cultic terms in ancient Israel*. Leiden: E. J. Brill, 1974. p. 79-82; Winfried Thiel (1978) – THIEL, Winfried. *A sociedade de Israel na época pré-estatal*. Tradução de Ison Kayser; Annemarie Höhn (notas). São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1993. p. 36; Hayim Tawil (1980) – TAWIL, Hayim. ‘Azazel The Prince of the Steepe: A Comparative Study. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin; New York, n. 92, p. 58s, 1980; Jacob Milgrom (1991) – MILGROM,

Inicialmente, é preciso olhar para a forma da palavra. Tendo em vista a expressão encontrada na Peshita (versão siríaca)⁴², ܠܘܘܠ (^lzz^yl), há a possibilidade de ter havido uma metátese⁴³ do ^ʾálep̄ no TM. Bernd Janowski assume-o como hipótese etimológica mais provável, embora reconheça que a controvérsia ligada ao sentido do termo permanece. A forma original do substantivo seria, portanto, ܠܘܘܠܐ (^azāz^ʾēl), composta de ܠܘܘܐ (^azaz), “ser forte” (*to be strong*), e ܠܐ (^ʾēl), “^ʾĒl” (*god*, “deus”).⁴⁴

De que maneira explicar-se-ia essa metátese, já que ela é constatada nas quatro ocorrências do termo? Hayim Tawil apresenta uma proposta interessante. Em seu artigo sobre ^azāz^ʾēl, começa discutindo os dois tratamentos filológicos contemporâneos mais recentes relativos à origem da palavra. Quanto ao primeiro, assinala a diferença entre o relato bíblico do rito do bode e o procedimento vigente à época do Segundo Templo recolhido pela Mishná. De acordo com este, o bode era empurrado de cima de um rochedo íngreme; segundo aquele, todavia, o bode deveria circular livremente pelo deserto, a fim de, eventualmente, encontrar a morte de modo natural. A interpretação midráxica do Talmude, posteriormente, encarregou-se de explicar o costume consignado na Mishná através da interpretação de ^azāz^ʾēl como “lugar acidentado e penoso”.⁴⁵ Sobre o segundo tratamento filológico, Tawil descreve a opinião exarada na literatura midráxica do período pós-bíblico, da mais primitiva a mais tardia, conforme a qual ^azāz^ʾēl é um nome de um demônio que habita o deserto. Desde o livro etiópico de Enoque, passando por Rabi Shlomo ben Yitzhaq (“Rashi”) e chegando aos comentaristas medievais Abraham Ibn-Ezra e Rabi Moshé ben Maimon (“Maimônides”, também conhecido como “Rambam”), demonstra, nas respectivas obras, as variações de uma

1991, p. 1021; Erhard S. Gerstenberger (1993) – GERSTENBERGER, Erhard S. *Das dritte Buch Mose: Leviticus*. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. p. 202s; Bernd Janowski (1999) – JANOWSKI, Bernd. Azazel, ܠܘܘܠܐ. In: TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 129s.

⁴¹ Eissfeldt, por exemplo, sugeriu que a criatura compósita formada por cabeça humana, asas de águia e corpo de um animal predador que ataca uma íbex, imagem contida em uma placa de marfim de 13 cm x 5/6 cm proveniente de Meguido e datada entre os séculos XIII e XII AEC, poderia ser um tipo de demônio, talvez ^azāz^ʾēl (Figura 1). Conforme exposto anteriormente, a identificação da imagem com um demônio é discutível. EISSFELDT, 1966, p. 91s. Já Thiel, embora não mencione explicitamente o nome ^azāz^ʾēl, diz ser possível que, assim como o ritual dos seminômadés israelitas primitivos que antecedia sua partida para as pastagens de verão na primavera, o qual estaria na origem do sacrifício pascal descrito em Ex 12.21-23, o costume do bode de Lv 16 teria um propósito apotropaico, isto é, proteger os pastores e os rebanhos contra as influências demoníacas da estepe, para cujas pastagens se dirigiriam no inverno. THIEL, 1993, p. 36.

⁴² Roland de Vaux afirma que tanto a versão siríaca como o Targum compreenderam ^azāz^ʾēl como o nome de um demônio. VAUX, 2004, p. 545.

⁴³ Metátese é uma alteração involuntária, pela qual as letras são trocadas dentro de uma mesma palavra. MAINVILLE, Odette. *A Bíblia à luz da história: Guia de exegese histórico-crítica*. Tradução de Magno Vilela. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 44.

⁴⁴ TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 128.

⁴⁵ TAWIL, 1980, p. 43-44.

crença geral de que ^azāzēl era um ser demoníaco: anjo caído, fonte de todo mal, causador da corrupção, das guerras e das pragas, entidade da qual a Torá proíbe absolutamente a adoração.⁴⁶

Tawil passa a explicar, então, que tais lendas da literatura judaica pós-bíblica podem muito bem estar fundamentadas em uma fonte muito antiga, especificamente na tradição semita do Antigo Oriente Próximo. Por meio da análise de textos mágico-ritualísticos acádicos – a saber, provenientes da região mesopotâmica –, expõe a concepção mítica de demônios e fantasmas de falecidos, cuja habitação era o mundo subterrâneo dos mortos (chamado também “terra sem retorno” e “abismo subterrâneo”). Acreditava-se que esses seres, fonte de todo mal, pecados, doenças, destruição e desolação, podiam emergir para a terra dos vivos por meio de buracos no chão. Certos encantamentos poderiam repeli-los de volta ao seu lugar de origem, onde ficariam aprisionados.⁴⁷ Esse lugar, o mundo dos mortos, era simbolizado pelo deserto, as ruínas e outros lugares impróprios para a habitação humana. Inclusive, segundo um procedimento mágico contido num dos chamados textos *utukkū lemutti* (“demônios malignos”), a doença seria transferida do corpo do enfermo para a carcaça de um bode abatido. A carcaça posteriormente era lançada num campo aberto. Fala-se, ainda, em outros lugares, de enterrar o bode abatido em um buraco no deserto. Desse modo, todo mal retornaria ao mundo dos mortos.⁴⁸

Tanto o livro etiópico de Enoque quanto a literatura ugarítica assemelham-se, em sua fraseologia, aos textos acádicos quanto à indicação do deserto como lugar caótico, terra onde os demônios vagueiam, símbolo do mundo dos mortos. Em Enoque, Deus manda o anjo Rafael prender ^azāzēl num buraco no deserto chamado Dudael. Nos textos ugaríticos, o deserto é o domínio natural de Môt, deus da morte. Môt aproxima-se dos demônios acádicos também por seu caráter selvagem. Ele recebe o epíteto ^z (“feroz”). Aqui, Tawil menciona dois exemplos bíblicos curiosos, segundo os quais se poderia concluir que os antigos israelitas estavam familiarizados com a descrição ugarítica de Môt como um deus “feroz”: em Ct 8.6, o paralelismo entre עַזָּה (^aazzāh, “feroz”) – מָוֶת (máwet, “morte”) e קָשָׁה (qāšā, “severo”) – שְׂאוֹל (š^ool, “mundo dos mortos”) sugere que *máwet* denotaria uma personificação da morte muito similar ao deus cananita Môt; o nome teofórico עַזְמוֹת (^aazmáwet), que aparece em algumas

⁴⁶ TAWIL, 1980, p. 45-47.

⁴⁷ TAWIL, 1980, p. 47-52.

⁴⁸ TAWIL, 1980, p. 51s.

passagens⁴⁹, significaria “Môt é feroz”. Assim, ao lado de עִזְמוֹת, estaria o substantivo עִזְמוֹל, em que estariam contidos os elementos עזז e אל, razão pela qual deve ser traduzido por “um deus feroz” (*a fierce god*).

Diante disso, a metátese efetuada no TM, na opinião do articulista, parece ser uma alteração deliberada para ocultar a genuína natureza demoníaca de ^azāzēl. Ele cita ainda a grafia do nome no Sam., em Qumran, na Peshita, no Targum Pseudo-Jônatas e no Midrax para apoiar a provável ocorrência de uma mudança interna na posição do ^aleḫ. Por fim, Tawil propõe interpretar ^azāzēl como um epíteto bíblico de Môt, concebido como um deus feroz. Posteriormente, a consciência monoteísta judaica tê-lo-ia rebaixado de deus a demônio, embora o perfil de criatura demoníaca integrasse a concepção ugarítica original. A expressão לְעִזְמוֹל em Lv 16 indicaria, por conseguinte, que o bode deveria ser enviado para os domínios de Môt, a saber, o mundo dos mortos, sendo o deserto sua representação simbólica.⁵⁰

Bernd Janowski, por sua vez, atribui à religião ugarítica o papel de mediadora na introdução de uma velha concepção mágico-religiosa estrangeira na tradição contida em Lv 16. O rito de ^azāzēl pertenceria ao mais antigo cerne do ritual e representaria um tipo de rito de eliminação cuja origem relacionar-se-ia ao sul da Anatólia e à Síria do norte, embora fosse também conhecido na Mesopotâmia. Em rituais hititas-hurritas do sudeste da Anatólia, diversos animais – bois, carneiros, bodes, jumentos ou ratos – poderiam ser utilizados como substitutos vivos para carregar e, assim, eliminar magicamente a impureza. O termo sacrificial hurrita *azas/z*, presente num antigo ritual de juramento acádico-hurrita de Alalah, na Síria do Norte, compreender-se-ia mais provavelmente a partir de etimologia semita, em princípio recorrendo à raiz acádica ^czz (“estar encolerizado”). Nessa tradição ritual hurrita, é possível entender a “cólera divina” tal qual a impureza passível de ser ritualmente reparada. Portanto, a expressão ^lz^zl (antes, ^lzz^l) derivaria do âmbito de um rito de eliminação, podendo ser parafraseada “como [eliminação da] cólera divina”.

Todavia, o termo *azas/zhu* receberia, ainda que relativamente cedo, uma má interpretação, influenciada pelo modelo dos nomes com ^aĒl usado para descrever seres demoníacos. Posteriormente, no contexto da formação da tradição de Lv 16, a perspectiva monoteísta judaica pós-exílica favoreceu a interpretação de ^azāzēl como nome de um demônio. Por fim, ^azāzēl teria sido integrado à tradição de Lv 16 através do “motivo do

⁴⁹ 2Sm 23.31 (= 1Cr 11.31); Ed 2.24; Ne 7.28; 12.29; 1Cr 8.36; 9.42; 12.3; 27.25.

⁵⁰ TAWIL, 1980, p. 52-59.

deserto”, local para onde um bode era enviado a fim de remover a impureza. Consequentemente, a noção de ^azā²zēl como demônio “do deserto” teria nascido junto com o motivo “do deserto”. A simetria dos dois bodes, um para YHWH e outro para ^azā²zēl, ao lado da associação com outros rituais (os quais devem ser entendidos como atos complementares), caracteriza a forma final de Lv 16.⁵¹

Há, porém, quem prefira compreender ^azā²zēl em outra direção. Ina Willi-Plein, apoiando-se em Janowski, propõe “expulsar o demônio” da interpretação do ritual do bode e traduzir אֲזַזְלֵךְ por “como ^azā²zēl”. A estudiosa alemã pretende basear-se exclusivamente na provável etimologia semita para o termo hurrita *azas/zhu* (a raiz acádica ^czz, “estar encolerizado”) e num sentido possível para a partícula אֲ na gramática hebraica:

[...] o bode é mandado para o deserto “como” Azazel, ou, quando muito, “em favor de” Azazel. Azazel, então, é uma palavra estrangeira, proveniente do contexto ritual hurrita, e significando a praxe especial de eliminação das ameaças do caos, que se pretendia realizar com o bode como “Azazel”. O bode expiatório, portanto, em todo caso não é um substituto, mas um meio de transporte, para afastar o que ameaça a comunidade.⁵²

Willi-Plein parece ignorar outros pontos importantes da hipótese de Janowski, pois desconsidera que, conforme o último, embora proveniente do contexto ritual hurrita e possuindo originalmente uma função de eliminação de impurezas (à semelhança da “cólera divina”), o vocábulo *azas/zhu* teria sofrido uma mudança de sentido, sendo associado a seres demoníacos sob a influência do modelo dos nomes com ²Ēl.⁵³ Finalmente, ^azā²zēl, como

⁵¹ TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 130.

⁵² WILLI-PLEIN, 2001. p. 100.

⁵³ Willi-Plein, tendo em vista a presença do ²āleḫ na palavra, considera a possibilidade de uma ligação com ²l pela etimologia popular. Contudo, ressalta que a LXX não interpreta ^azā²zēl como nome pessoal. WILLI-PLEIN, 2001, p. 100, nota 26. De fato, em Lv 16.8 e 10, a LXX lê τῷ ἀποπομπαίῳ (*tō apopompaiō*), “como aquele que leva embora”; já em 16.26, por τὸν διεσταλμένον εἰς ἄφεσιν (*ton diestaltenon eis aphetin*), “aquele separado para perdão”. Todavia, conforme esclarece Cássio Murilo Dias da Silva, os tradutores da versão grega costumam adaptar o texto para o ambiente social, histórico e cultural em que vivem. Nesse processo de adaptação, podem mesmo substituir palavras raras por expressões mais comuns. SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 265, 267. Se a hipótese de Tawil a respeito de uma metátese deliberada do ²āleḫ no TM estiver correta, isso significaria que a leitura supostamente anterior, אֲזַזְלֵךְ, comunicava algum sentido desagradável ou “censurável”, por exemplo, o nome de um demônio ao qual, segundo uma eventual possibilidade de interpretação, os israelitas fariam uma “oferenda”. Diante disso, será possível pressupor que o texto hebraico que serviu de base para a LXX conteria uma leitura mais “fácil”? Parece pouco provável. Antes, o texto grego sugere uma tentativa de explicação de um termo difícil, à luz do contexto geral de Lv 16. De acordo com *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, a LXX teria lido a palavra a partir de אֲזַל (^czl), equivalente a uma raiz árabe cujo sentido é *to remove* (“remover”). KOEHLER; BAUMGARTNER, 1995, p. 806. Em *The new Brown, Driver, Briggs, Gesenius Hebrew and English Lexicon*, o significado preferencial para אֲזַזְלֵךְ é *entire removal* (“remoção completa”), justamente com base na raiz árabe. É dito mais: [...] *entire removal of sin and guilt from sacred places into desert on back of goat, symb. of entire forgiveness* (“[...] remoção completa do pecado e da culpa de lugares sagrados para o deserto sobre o dorso do bode, símbolo do perdão completo” [tradução nossa]). Não obstante, é dado também o sentido *proper name of*

designativo pessoal, é integrado durante o processo de composição de Lv 16 no período pós-exílico através do motivo do deserto. Por isso mesmo, passa a ser considerado um demônio do deserto. Além do mais, ao contrário do que a autora sugere⁵⁴, a admissão da metátese do *ʾálep̄* descomplica a questão, abrindo espaço para propostas de entendimento bastante verossímeis tais quais a de Hayim Tawil e a do próprio Janowski.

Quanto à partícula לָ, é possível interpretá-la, segundo Jacob Milgrom, como um *lamed auctoris*, isto é, que indica o nome do proprietário.⁵⁵ Essa explicação parece justificar muito melhor o paralelismo entre לַיהוָה e לְעֵזְרָאֵל, ou seja, um bode destinado *para* YHWH (ou um bode *de* YHWH) e o outro *para* *ʿazāzēl* (ou *de* *ʿazāzēl*). Não obstante, a questão teológica implicada no rito do animal enviado ao deserto já está resolvida na forma final de Lv 16, uma vez que, conforme Milgrom também esclarece, o bode *para* *ʿazāzēl* não é tratado como sacrifício tampouco produz o efeito correspondente, ou seja, não proporciona expiação ou propiciação. Nesse ritual revisto pelos legisladores sacerdotais, *ʿazāzēl* foi privado de qualquer papel ativo, esvaziado de sua personalidade demoníaca pré-sacerdotal, reduzindo-se a mera “figura de retórica”, mais como designação do lugar para onde as impurezas e pecados eram banidos.⁵⁶

O caráter demoníaco de *ʿazāzēl*, endossado pelas teses de Tawil, Janowski e outros, seu aspecto terrífico, ressaltado pela associação com o deus canaanita Môt, e a ligação com a estepe permitem qualificá-lo, portanto, como uma assombração de lugares desertos.

1.2.1.2 *Lîlîṭ*

A palavra לִילִיט (*lîlîṭ*) aparece apenas uma vez na Bíblia judaica. O contexto literário é Is 34 – 35, onde a aniquilação final de Edom é contrastada com a felicidade definitiva de Sião.⁵⁷ Em Is 34, as imagens de mortos à espada (3), sangue e abate (6s), vingança (8), incêndio, ruína e abandono (9s) são consubstanciadas pelas expressões paralelas תֹּהוּ (tōhû, “deserto”) e בֹּהוּ (*bōhû*, “vazio”), as quais, em sentido contrário ao que é narrado no primeiro

spirit haunting desert (“nome próprio de um espírito que assombra o deserto” [tradução nossa]). GESENIUS; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1979, p. 736.

⁵⁴ WILLI-PLEIN, 2001, p. 100.

⁵⁵ MILGROM, 1991, p. 1020.

⁵⁶ MILGROM, 1991, p. 1021.

⁵⁷ BLENKINSOPP, Joseph. *Isaiah 1 – 39: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 2000. p. 450.

relato da Criação (Gn 1.2), indicam que YHWH tornou o país de Edom um verdadeiro caos, uma terra inóspita.⁵⁸

É dito que essa sorte sombria constitui “o dia da vingança para YHWH e o ano de retribuição para a demanda de Sião” (8). Os edomitas, cuja infiltração inicial em Judá decorrente da pressão de tribos árabes pode ser datada do fim do século VII AEC, beneficiaram-se da conquista babilônica, apossando-se de vastas áreas do Négueb de Judá, circunstância bem documentada arqueologicamente.⁵⁹ Por sua parte, havia bastante interesse em expandir seu território na planície da Arabá, a sudeste do Négueb, tendo em vista as minas de cobre da região e o porto de Eilat, no Golfo de Ácaba, uma via de acesso ao Mar Vermelho. A pressão dos babilônios sobre Judá proporcionou-lhes a oportunidade.⁶⁰ É possível que tenham tomado parte na destruição de Jerusalém e ocupado temporariamente a cidade.⁶¹ Textos como Ez 35 e Ob 8-15 confirmariam que os edomitas apoiaram ativamente o saque da cidade e tomaram despojos dali.⁶²

No cenário caótico descrito pelo profeta, é dito que passarão a habitar as ruínas na terra de Edom animais selvagens e demônios, entre os últimos, *Lilít*. Um bom número de autores⁶³ considera que a palavra faz referência a um demônio. É preciso, agora, esclarecer um pouco mais esse ponto de vista.

⁵⁸ KAISER, Otto. *Isaiah 13 – 39: a commentary*. Philadelphia: Westminster, 1974. p. 359.

⁵⁹ BLENKINSOPP, 2000, p. 452s. O autor cita os sítios de Aroer, Tel Malhata, Hurvat ʿUza e Hurvat Qitmit, no lado sudoeste do Mar Morto. Em Hurvat Qitmit, foi erguido um templo entre o fim do século VII ou início do século VI AEC, cuja cerâmica é uma combinação de formas judaítas e edomitas locais. De acordo com Amihai Mazar, a construção pode ter sido erguida por edomitas logo após a destruição de Judá em 586 AEC, quando começou a penetração edomita na parte meridional de Judá. Por outro lado, certos achados edomitas em Hurvat ʿUza e Aroer, incluindo uma carta e selos descobertos em contextos pré-586 AEC, apoiariam a hipótese de que o templo seria uma edificação autorizada pelos judaítas e associada à atividade mercantil de Edom no território de Judá no século VII AEC. MAZAR, Amihai. *Arqueologia na terra da Bíblia: 10.000-586 a.C.* Tradução de Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 472, 473s.

⁶⁰ WATTS, John D. W. *Isaiah 34 – 66*. Waco: Word Books, 1987. p. 10, 11.

⁶¹ BLENKINSOPP, 2000, p. 453.

⁶² WATTS, 1987, p. 11. O autor assevera ainda que o número de profecias contra Edom no Antigo Testamento é surpreendentemente alta e, recorrendo a outra fonte, cita os seguintes textos: Nm 24.18; Is 11.14; Jr 9.25; 25.15-25; 49.7-22; Ez 25.12-14; Ez 35.1-15; 36.5; Jl 4.19; Am 1.11s; Ob 8-15; Ml 1.4; Lm 4.21s.

⁶³ Yehezkel Kaufmann (1960) – KAUFMANN, 1989, p. 67; Raphael Patai (1967) – PATAI, Raphael. *The Hebrew Goddess*. Third enlarge edition. Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 1990. p. 222s; Georg Fohrer (1969) – FOHRER, 1993, p. 213s; Othmar Keel (1972) – KEEL, 1978. p. 83, 84; Otto Kaiser (1973) – KAISER, 1974, p. 359; Seton Lloyd, (1978) – LLOYD, Seton. *The archaeology of Mesopotamia: from the Old Stone Age to the Persian conquest*. Revised Edition. London: Thames and Hudson, 1984. p. 171; Theodor H. Gaster (1981) – GASTER, Theodor H. *Myth, legend, and custom in the Old Testament: a comparative study with chapters from Sir James G. Frazer’s Folklore in the Old Testament*. Gloucester: Peter Smith, 1981. v. 2, p. 578; J. Ridderbos (1985) – RIDDERBOS, J. *Isaías: introdução e comentário*. Trad. Adiel Almeida de Oliveira. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1986. p. 264s; John D. W. Watts (1987) – WATTS, 1987, p. 13; José Severino Croatto (1988) – CROATTO, José Severino. *Isaías: a palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes; São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista; São Leopoldo: Sinodal, 1989. v. 1, p. 207; Lowell K. Handy (1992) – HANDY, Lowell K. *Lilith*. In: FREEDMAN, David

O nome hebraico *Lilîṭ* é um empréstimo do acádico *lilîtu*.⁶⁴ Este último é a forma feminina de *lilû*. Ambas as palavras representam uma classe de deidades inferiores na Mesopotâmia conhecidas por suas atividades malévolas.⁶⁵ Provindos do termo sumério *lîl*, “vento”, *lilîtu* e *lilû* eram, por conseguinte, designativos de demônios da tempestade.⁶⁶ O vocábulo *lîl* está contido em *ki-sikil-lîl-lá*, nome de um demônio que faz seu covil no tronco de uma árvore plantada por Inanna no épico sumério “Guilgamesh, Enkidu e o Mundo dos Mortos”, o qual remonta ao terceiro milênio AEC.⁶⁷ No topo da árvore da deusa do amor e da fecundidade⁶⁸, o pássaro Zu empoleirara-se. Nas raízes, uma cobra construíra seu ninho. A fim de cortar a árvore e entregar a madeira para Inanna, Guilgamesh matou o réptil e tanto o pássaro Zu como o demônio *ki-sikil-lîl-lá* fugiram dali.⁶⁹

Segundo os textos acádicos, os ventos tempestuosos abrigavam os demônios *Lilû*, *Lilîtu* e *Ardat Lilî* (“criada de *Lilî*”). Particularmente os dois últimos, criaturas femininas designadas como “aquelas que não têm marido”, vagariam à procura de homens a quem pudessem seduzir enquanto dormiam, tais quais súcubos, por meio de sonhos eróticos.⁷⁰

Parece que *Lilîtu*, por volta do século VIII AEC, já fora confundida com a figura demoníaca de uma bruxa que roubava crianças conhecida entre os mesopotâmios como *Lamashtu*. Dizia-se, então, que era incapaz de ter filhos e que seus seios, em vez de leite, continham veneno.⁷¹ Em relação a essa ameaça dos demônios à família, uma pequena placa

Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992. v. 4, p. 324s; Manfred Hutter (1999) – HUTTER, Manfred. *Lilith*, לילית. In: TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 520.

⁶⁴ TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 520; FREEDMAN, 1992, p. 324.

⁶⁵ FREEDMAN, 1992, 324.

⁶⁶ TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 520; WATTS, 1987, p. 13; FOHRER, 1993, p. 213; PATAI, 1990, p. 222.

⁶⁷ TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 520.

⁶⁸ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 264.

⁶⁹ TOORN; BECKING; HORST, 1998, p. 520. Raphael Patai acrescenta que o pássaro Zu fugiu com seu filhote para uma montanha e *ki-sikil-lîl-lá* (que ele interpreta como sendo *Lilîṭ*) escapou para o deserto. PATAI, 1990. p. 222.

⁷⁰ TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 520s; GASTER, 1981, p. 578. De acordo com o Aurélio, o súcubo é um “[...] Demônio feminino que, segundo velha crença popular, vem pela noite copular com um homem, perturbando-lhe o sono e causando-lhe pesadelos”. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 4. ed. Curitiba: Ed. Positivo, 2009. p. 1889. Jeffrey Burton Russell atribui a *Lilîtu*, inclusive, atividade vampírica: ela vagava à noite, atacando homens para beber seu sangue. RUSSELL, Jeffrey Burton. *The Devil: perceptions of evil from antiquity to primitive christianity*. London: Cornell University Press. p. 92.

⁷¹ GASTER, 1981, p. 578s. Hutter assinala ainda que a LXX constituiria um indicativo a mais dessa antiga associação entre *Lilîtu* e *Lamashtu*. No texto grego, o hebraico *lilîṭ* é traduzido por *ὄνοκένταυρος*, algo como “asno-centauro”. Isso traria à mente certos amuletos em que *Lamashtu* encontra-se de pé em cima de um asno. TOORN; BECKING; HORST, 1998, p. 520 e 521. Keel expõe um desses amuletos: um tablete de bronze assírio do começo do primeiro milênio AEC, obtido em Palmira, de 3,5 m, em cuja parte inferior vê-se uma representação de *Lamashtu*. Possuindo cabeça de leão e corpo de mulher, amamenta, num dos seios, um porco e, no outro, um cão. *Lamashtu* segura uma cobra de duas cabeças em cada uma das mãos e está ajoelhada sobre o

de calcário de 8,2 cm x 6,7 cm, datada do século VII AEC, encontrada em 1933, em Arslan Tash, no vale do Eufrates superior, Síria, contém inscrições cujo teor eventualmente apontaria para *Lilîtu-Lamashtu*.⁷² A placa (ou “primeiro amuleto de Arslan Tash”) mostra, em uma das faces (Figura 2), uma esfinge alada portando um elmo pontiagudo e, debaixo dela, uma leoa com cauda de escorpião agachada, engolindo uma pequena figura humana. No verso, há um deus trajado com uma pequena túnica assíria e um longo casaco, caminhando e brandindo um machado duplo. Os encantamentos gravados no artefato em um dialeto que mistura aramaico e fenício eram dirigidos contra a esfinge e a leoa que ilustram o anverso, consideradas ameaças noturnas.⁷³

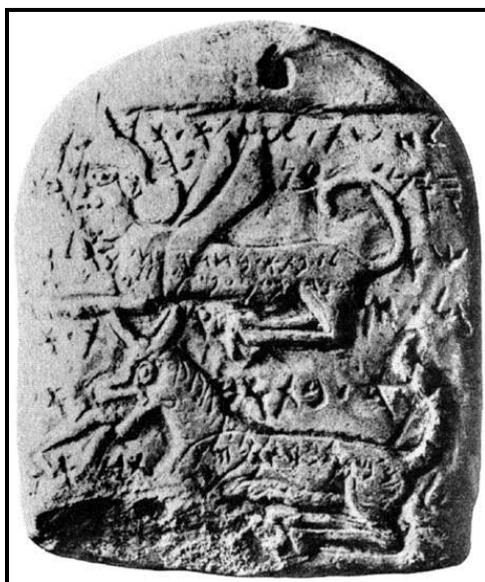


Figura 2⁷⁴

Um dos encantamentos instrui o portador da placa a proibir a entrada das “deidades estranguladoras” (*strangling deities*) em sua casa através de uma invocação do pacto firmado com o deus protetor.⁷⁵ Quanto ao encantamento que está sobre a esfinge alada (nomeada “a

que parece ser um asno. Observa-se que *Lamashtu* era um demônio da febre que atacava mulheres em trabalho de parto e crianças recém-nascidas. KEEL, 1978, p. 79s.

⁷² GASTER, 1981, p. 578s; LIPINSKI, Edward. North Semitic texts from the first millennium BC. In: BEYERLIN, Walter (ed.). *Near Eastern religious texts relating to the Old Testament*. Translated by John Bowden. Philadelphia: The Westminster Press, 1978. p. 247.

⁷³ BEYERLIN, 1978, p. 247s. De acordo com Gaster, a “raposa” (*vixen*) que engole o homem e o “monstro alado” (*winged monster*) são representações de *Lilîtu*. GASTER, 1981, p. 579.

⁷⁴ LILITH prophylactic from Arslan Tash. Disponível em: <http://jewishchristianlit.com/Topics/Lilith/arsTsh_w.html>. Acesso em: 11 dez. 2011. Para visualizar os dois lados da placa, cf. KEEL, 1978, p. 84.

⁷⁵ BEYERLIN, 1978, p. 248.

fêmea que voa”⁷⁶), Gaster, Kaiser e Patai concordam que se trata de uma proteção do quarto contra *Lilîtu*, trazendo, inclusive, seu nome.⁷⁷ Edward Lipinski, por sua vez, lê “as criaturas da noite” (*the night beings*)⁷⁸ e Hutter pondera que a interpretação tradicional *lly*, que levaria à conclusão de que *Lilîtu* era reverenciada na Fenícia, não é indubitável.⁷⁹ Por cima da leoa com cauda de escorpião, lê-se aparentemente uma ordem para que os demônios saiam da casa. Por fim, próxima à figura do homem, há uma declaração de que, à chegada do deus à porta da casa, os seres indesejáveis geram e, voando, foram embora para sempre.⁸⁰

Caso se admita que esse amuleto de Arslan Tash fora um instrumento mágico de proteção da família (especificamente das gestantes⁸¹) contra os assaltos de *Lilîtu*, evidencia-se-lhe, do mesmo modo que na descrição dela como súcubo, o aspecto de demônio noturno. Sugeriu-se que, por um equívoco etimológico, o sumério *lîl* (“vento”) foi associado, nas línguas semíticas, à raiz que designa “noite”. Demônio da noite, sedutora dos homens, sequestradora de crianças: com essas características, *Lilît* passará à literatura e ao folclore judaico e cristão posterior.⁸²

É curioso que, em Is 34, *Lilît* não se vincule a nenhum desses elementos. Ela tomará seu lugar no cenário de destruição e abandono em que se há de tornar a terra de Edom junto a outros personagens estranhos. Com maior ou menor grau de certeza, alguns deles costumam ser definidos como espécies animais: קָזָאֵת (*qāṣāṭ*; um tipo de pássaro impuro, talvez um “pelicano”⁸³), קִפּוֹד (*qippôd*; “ouriço” ou “coruja”⁸⁴), יַנְשׁוּפִי (*yansûpî*; “íbis” ou “bufo”⁸⁵) e עֵרֶב

⁷⁶ *The female one who flies*. BEYERLIN, 1978, p. 249.

⁷⁷ GASTER, 1981, p. 579; KAISER, 1974, p. 359; PATAI, 1990, p. 222. Acrescente-se aqui KAISER, Walter C. לִילִית (*lîlît*). In: HARRIS; ARCHER JR.; WALTKE, 1998, p. 788. De acordo com Keel, não se pode decidir com certeza se os apelativos “aquela que saqueia” (*plundering one*), “quebradora [de ossos]” ([*bone-*] *breaker*) e “Lilith”, os quais se encontram também no conteúdo textual, são simplesmente alcunhas da esfinge, “a fêmea que voa”, ou referências a outros demônios não retratados na placa. KEEL, 1978, p. 84.

⁷⁸ BEYERLIN, 1978, p. 249.

⁷⁹ TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 521.

⁸⁰ BEYERLIN, 1978, p. 249.

⁸¹ GASTER, 1981, p. 579.

⁸² WATTS, 1987, p. 13; FREEDMAN, 1992, p. 325; TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 521.

⁸³ KIRST, 2003, p. 210. Em Koehler-Baumgartner, sugerem-se “espécie de ganso ou pelicano” (*species of goose or pelican*), “um tipo de coruja” (*a type of owl*) ou “gralha” (*jackdaw*). Salienta-se que é “[...] uma espécie impura de pássaro que frequenta ruínas e o deserto [tradução nossa]” (*an unclean species of bird frequenting ruins and the desert*). KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Translated and edited under the supervision of M. E. J. Richardson. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1996. v. 3, p. 1059. Para Schökel, a identificação da ave é duvidosa. Sugere “coruja”, “mocho” ou “gralha”. SCHÖKEL, 1997, p. 568.

⁸⁴ KIRST, 2003, p. 216; KOEHLER; BAUMGARTNER, 1996, p. 1117; SCHÖKEL, 1997, p. 585.

⁸⁵ KIRST, 2003, p. 90. Em Koehler-Baumgartner, há uma variedade de propostas, começando com a indistinta “pássaro impuro” (*unclean bird*): “íbis” (*ibis*), “coruja orelhuda” (*great owl Asiootus*) ou “abelheiro” (*bee-eater*). KOEHLER; BAUMGARTNER, 1995, p. 417. Schökel sugere “coruja”. SCHÖKEL, 1997, p. 281.

(*‘ōrēb*; “corvo”⁸⁶) em 34.11; תַּנִּימַי (*tannîm*; “chacais”⁸⁷) e בְּנוֹת יַעֲנָה (*b^enôṭ ya^{ca}nâ*; “avestruzes”⁸⁸) em 34.13; קִפְּזוֹ (*qippôz*; “pequena serpente”⁸⁹) e דַּיּוֹת (*dayyôṭ*; “aves de rapina”⁹⁰) em 34.15. Outros, alguns dos quais se pode também identificar zoológicamente, têm sido apontados como demônios: צִיִּים (*šîyîm*; “demônio”⁹¹), אִיִּים (*‘îyîm*; “chacais”⁹²) e שְׂעִיר (*šā‘îr*; “ser cabeludo”⁹³) em 34.14. *Lilîṭ* aparece justamente entre esses últimos.

Nesse particular, pode ser proveitoso observar uma placa de terracota em alto relevo, de 49,5 cm x 37 cm, que mostra uma figura feminina nua, alada, flanqueada à direita e à esquerda por duas corujas e de pé sobre o dorso de dois leões (Figura 3). Procedimentos de termoluminescência confirmaram-lhe uma data entre 1765 e 1745 AEC. O artefato pode ter sido trazido para a Inglaterra por volta de 1924 e, em 1933, foi encaminhado ao Museu Britânico para testes científicos. Permaneceu em domínio privado até 2003, quando passou a fazer parte do acervo daquela instituição.

⁸⁶ KIRST, 2003, p. 187; KOEHLER; BAUMGARTNER, 1995, p. 879; SCHÖKEL, 1997, p. 516.

⁸⁷ KIRST, 2003, p. 268; KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Translated and edited under the supervision of M. E. J. Richardson. Leiden; Boston; Köln: E. J. Brill, 1999. v. 4, p. 1759; SCHÖKEL, 1997, p. 705.

⁸⁸ KIRST, 2003, p. 91; KOEHLER; BAUMGARTNER, 1995, p. 421; SCHÖKEL, 1997, p. 284.

⁸⁹ Em KIRST, 2003, p. 216, acrescenta-se, entre parênteses, “ou coruja?”. Em Koehler-Baumgartner, além de alguns tipos de cobras, sugerem-se também “coruja” (*owl*) e “perdiz desértica” (*Ammoperdix heii*). KOEHLER; BAUMGARTNER, 1996, p. 1118. Com dúvida, Schökel propõe “cobra”. SCHÖKEL, 1997, p. 585.

⁹⁰ KIRST, 2003, p. 48; KOEHLER; BAUMGARTNER, 1994, p. 220. Schökel traz “abutre”. SCHÖKEL, 1997, p. 154.

⁹¹ KIRST, 2003, p. 205. Em Koehler-Baumgartner, diz-se que o significado do termo é incerto, porém fornecem-se três sentidos básicos possíveis: “animais do deserto” (*animals of the desert*; a partir do árabe, “gatos selvagens” [*wild cats*]), “habitantes da estepe” (*inhabitants of the steppe*, no caso de Sl 72.9) e “demônios” (*demons*). KOEHLER; BAUMGARTNER, 1996, p. 1020. Schökel interpreta שִׂי (šî) do seguinte modo: “Animal selvagem, talvez *gato montês* ou *hiena*”. SCHÖKEL, 1997, p. 560.

⁹² KIRST, 2003, p. 8. Em Koehler-Baumgartner, é proposto “chacal” (*jackal*), mas também “duende” (*goblin*) é mencionado. KOEHLER; BAUMGARTNER, 1994, p. 38. Schökel propõe, com dúvida, “chacais” ou “hienas”. SCHÖKEL, 1997, p. 45. De acordo com Janowski, caso seja derivada do egípcio *jw* ou *jwjw*, a palavra *šîyîm* poderia ser uma referência a animais da família dos canídeos selvagens, sendo o nome, inclusive, uma onomatopeia (“uivador”). O termo designaria, então, animais consumidores de carniça que aparecem à noite, uivam e andam em bandos, mas o autor admite não ser possível provar isso conclusivamente. Todavia, mais adiante, Janowski ressalta que os *šîyîm* figuram ao lado dos *šîyîm*, dos *š^{ec}îrîm* e de *Lilîṭ*. Logo, conclui que o contexto é demoníaco. Haveria uma ambivalência intencional entre animais zoológicamente definíveis e demônios, a fim de enfatizar o aspecto de hostilidade ao ser humano representado pelo ambiente descrito no texto bíblico. JANOWSKI, Bernd. Jackals, אִיִּים. In: TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 459.

⁹³ Em KIRST, acrescenta-se, ao lado de “bode”, “demônio (*em forma de bode*)”. KIRST, 2003, p. 239. Em Koehler-Baumgartner, aparece “um tipo de demônio” (*a type of a demon*). Seguindo a forma plural שְׂעִירִים (*š^{ec}îrîm*), arrolam-se “o cabeludo” (*the hairy one*), “um bode” (*a goat [buck]*), “demônio” (*demon*), “sátiro” (*satyr*), sendo que, para este último, admite-se dúvida. KOEHLER; BAUMGARTNER, 1996, p. 1341. Schökel especifica o termo como adjetivo e substantivo. Como adjetivo, “peludo”. Como substantivo, “bode” e “cabrão”, mas também “Sátiro, divindade menor, silvestre ou agreste”. Para essa última acepção, cita Lv 17.7; Is 13.21; 34.14; 2Cr 11.15. SCHÖKEL, 1997, p. 646. Esclarecimentos mais detalhados serão dados no tópico correspondente.

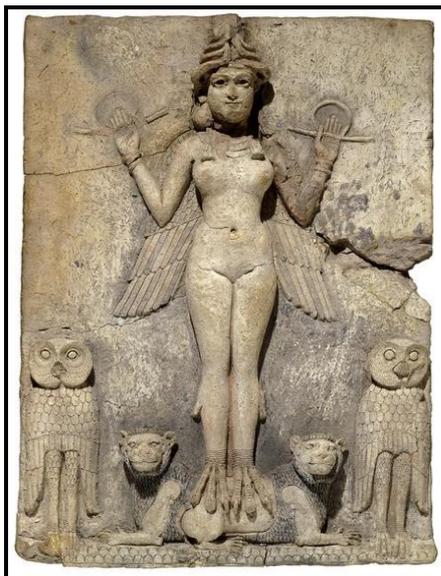


Figura 3

A mulher usa um cocar com chifres, característico de uma deidade da Mesopotâmia, e segura hastes com anéis, objetos que simbolizam a justiça. Suas pernas terminam em garras de ave de rapina, semelhantes às das corujas que a acompanham. Suas asas depostas indicam que é uma deusa do mundo subterrâneo. Alegou-se que a imagem representaria um aspecto de Ishtar, deusa do amor sexual e da guerra, ou sua irmã e rival, Ereshkigal, que governava o mundo subterrâneo, ou ainda o demônio feminino *Lilîtu*. O cenário de fundo, originalmente pintado de preto, sugere sua associação com a noite.⁹⁴ Caso o relevo esteja, de fato, retratando *Lilîtu*, além de uma bela ilustração iconográfica da descrição bíblica, em acréscimo a esta última, isso significaria uma confirmação de que a realidade de sua presença teria sido admitida no Antigo Israel.

É importante notar que Edom receberá uma sorte semelhante àquela prevista para a Assíria (Sf 2.13-15) e para a Babilônia (Is 13.19-22; 23.13; Jr 50.35-40) em outros oráculos proféticos. Sua devastação e infestação por ocupantes sinistros concretizam-lhe o ressentimento de YHWH. *Lilîtu* representaria, portanto, a alienação de Edom por parte de YHWH. É plausível pensar que a integração do demônio mesopotâmico à imaginação profética queira enfatizar uma trágica ironia: o mesmo destino que a Babilônia representou para Judá, e em prol do qual também cooperaram os edomitas, estes receberão de YHWH, a saber, dos seus palácios não restarão mais do que escombros frequentados por feras do deserto

⁹⁴ THE 'QUEEN of the night' relief. *British Museum*. Disponível em: <http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/me/t/queen_of_the_night_relief.aspx>. Acesso em: 14 dez. 2011. Daqui foi extraída também a Figura 3.

e assombrados por *Lilít* e outros demônios.⁹⁵ Todavia, não será exagero ir além e considerá-la mais do que uma figura de retórica. O domínio assírio e babilônico trouxe consigo, sem dúvida, elementos mágico-religiosos que se misturaram às crenças de Israel e de Judá. A preservação do nome de *Lilít* no livro de Isaías parece corroborar a forte impressão que esse demônio deve ter causado no imaginário dos judaítas, embora, no texto bíblico, certamente esteja colocada à sombra de YHWH e, por conseguinte, desprovida do poderio que outrora sustentava.

A natureza de demônio, definida pelo contexto mesopotâmico original e, no caso de Is 34.14, a associação com outros seres demoníacos num cenário de desolação e de abandono, resultado do julgamento de YHWH sobre a terra de Edom, permitem qualificar *Lilít* como uma assombração de lugares desertos cujos indícios da crença no Antigo Israel, por conseguinte, sobreviveram na Bíblia judaica.

1.2.1.3 *š^cîrîm*

š^cîrîm (שְׂעִירִים) é o plural de *š^cîr* (שְׂעִיר), “cabeludo” ou “peludo”, um dos vocábulos do hebraico bíblico para “bode” e que ocorre mais de cinquenta vezes na Bíblia judaica.⁹⁶ Dentre essas, apenas seis são da forma שְׂעִירִים: Lv 17.7; Dt 32.2; 2Rs 23.8; Is 13:21; 34:14 e 2Cr 11:15.

Em Lv 17.7, no início do conjunto legislativo denominado “Código de Santidade” (17 – 25)⁹⁷, diz-se que havia abates para os *š^cîrîm*, com os quais os filhos de Israel “prostituíam-se”. A raiz זָנָה (*zānâ*; “prostituir-se”⁹⁸), em algumas de suas ocorrências na Bíblia judaica, em especial na literatura profética, refere-se ao envolvimento de Israel com ídolos e outros deuses.⁹⁹ No versículo 5, porém, exige-se que os filhos de Israel tragam para a porta da tenda da congregação os seus abates realizados em “campo aberto”. É possível,

⁹⁵ Segundo Patai, o repouso de *Lilít* na terra desolada de Edom recordaria o episódio da história de Gilgamesh em que o demônio *ki-sikil-lil-lá* escapa para o deserto, evidentemente com o fim de encontrar repouso ali. PATAI, 1990, p. 223.

⁹⁶ TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 732.

⁹⁷ Para uma apresentação concisa do Código de Santidade como tentativa pós-deuteronomista e pós-sacerdotal de síntese das principais tradições legislativas de Israel (o Código da Aliança, o Código Deuteronomico, o Decálogo e a legislação sacerdotal) entabulada pelos meios sacerdotais do Templo de Jerusalém durante a segunda metade do século V AEC, portanto durante a época persa, cf. NIHAN, Christophe; RÖMER, Thomas. O debate atual sobre a formação do Pentateuco. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. Tradução de Gilmar Saint Clair Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2010. p. 128-131.

⁹⁸ KIRST, 2003, p. 60.

⁹⁹ Cf., p. ex., Lv 20.5; Nm 25.1s; Jz 8.27; Is 57.3-9; Jr 2.20; 3.6, 8s; 13.27; Ez 16.15-17, 36; 20.30s; 23.30; Os 2.4-10; 4.12-19; Mq 1.7.

então, supor que os *s^{ec}irîm* deviam ser algum tipo de divindade relacionada a esses abates em campo aberto.¹⁰⁰

2Rs 23 narra as medidas de reforma religiosa adotadas por Josias, no século VI AEC, com vistas à centralização do culto de YHWH no templo de Jerusalém. De acordo com o versículo 8, além de profanar, por todo território de Judá, os lugares altos (בָּמוֹת; *bāmôṭ*) destinados a sacrifícios, o rei também demoliu, segundo a leitura do TM, בָּמוֹת הַשְּׁעָרִים (*bāmôṭ hašš^{ec}ārîm*; “os lugares altos dos portões”), que ficavam à entrada da porta de Josué, governador de Jerusalém. Tendo em vista o contexto de eliminação de cultos e divindades rivais, parece apropriado acolher, em lugar do TM, a proposta de leitura oferecida pela BHS: בָּמוֹת הַשְּׁעָרִים (*bāmôṭ hašš^{ec}irîm*; “os lugares altos dos *s^{ec}irîm*”).¹⁰¹ De acordo com Erik Eynikel, que apoia a mudança, os *s^{ec}irîm* seriam criaturas cabeludas que habitavam lugares inóspitos e malignamente ameaçavam as pessoas com ventos tempestuosos. Para apaziguá-los e mantê-los o mais longe possível, eram-lhes oferecidos sacrifícios.¹⁰²

No oráculo de Is 13, por intervenção de YHWH, é anunciada a investida arrasadora dos medos contra a Babilônia (13.17). O esplendor do “ornamento dos reinos” seria reduzido a ruínas, como acontecera a Sodoma e Gomorra (13.19). Conforme 13.21s, além de infestada

¹⁰⁰ Conforme esclarecem Christophe Nihan e Thomas Römer, Lv 17 é uma reação crítica ao abate profano autorizado no Código Deuteronomico (Dt 12.15s, 20-28). Os autores referem-se aos *s^{ec}irîm* utilizando a expressão “divindades demoníacas” para explicar de que maneira Lv 17 interpreta o abate profano, a saber, como uma oferenda a divindades demoníacas. RÖMER; MACCHI; NIHAN, 2010, p. 129.

¹⁰¹ De acordo com N. H. Snaith, todas as versões antigas leem “portões” (*gates*) – p. ex., a LXX traz τὸν οἶκον τῶν πυλῶν (*ton oikon tōn pylōn*, “a casa dos portões”) –, exceto a recensão de Luciano (século IV EC), onde se lê τὸν οἶκον τῶν ὑψηλῶν (*ton oikon tōn hypselōn*, “a casa dos lugares altos”). SNAITH, N. H. The meaning of שְׁעָרִים. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 25, p. 116, 1975. O autor limita-se a dizer que não vê razão particular pela qual “portões” não deva ser a leitura correta. No entanto, ela não contribui em nada para entender o procedimento de Josias, ao passo que, quando se lê שְׁעָרִים, o que o rei judaíta está fazendo torna-se plenamente compreensível dentro da ideologia deuteronomista.

¹⁰² Snaith propõe distintas interpretações para cada ocorrência de שְׁעָרִים no Antigo Testamento, quais sejam: “portões” (שְׁעָרִים) em 2Rs 23.8; “deuses cananeus da chuva”, “deidades da fertilidade” ou “baals das tempestades” em Lv 17.7 e em Dt 32.2, a partir de um sentido possível para a raiz שַׁעַר (*s^{ec}r*, “vento tempestuoso”) e também de textosugaríticos; “bodes”, sem qualquer conotação religiosa, em Is 13.21 e 34.14, com base em outra acepção de שַׁעַר, “ser cabeludo”; em 2Cr 11.15, o termo designaria falsos deuses, sendo distinguido da referência aos ídolos. Snaith rejeita a tradução “sátiros”, pois representaria uma introdução de imagens gregas e romanas no mundo palestinese, ao qual elas não pertenciam, destacando, inclusive, que eles seriam espíritos das florestas. SNAITH, 1975, p. 115-118. Eynikel discute justamente essas interpretações, assinalando que, no caso dos textos de Isaías, “bodes” não possuem conotação negativa no Antigo Testamento e, diferentes dos outros, são animais de rebanhos que podem ser contidos. Além do mais, a presença do demônio mesopotâmico dos ventos tempestuosos *Lilîṭ* em 34.14 sugere para os *s^{ec}irîm* uma natureza mais mitológica do que propriamente animal. Quanto a Lv 17.7 e Dt 32.2, se bem que *Lilîṭ* pudesse apoiar a opinião de Snaith, esta ainda é considerada insatisfatória por Eynikel, já que deuses da chuva ou da fertilidade proporcionariam efeitos benéficos às pessoas, ao contrário do que é descrito nas passagens de Isaías. Por essas razões, propõe a combinação dos dois aspectos, tanto o que apoia as traduções “sátiros” e “bodes” como o que sustenta “vento tempestuoso”. EYNIKEL, Erik. *The reform of king Josiah and the composition of the Deuteronomistic History*. Leiden; New York; Köln, 1996. p. 236-238.

por צַיִים (*šîyîm*), אַחִים (*ʔōhîm*; “animais de voz ululante”¹⁰³), בְּנוֹת יַעֲנָה (*bʿnôt yaʿnâ*), אַיִים (*ʔîyîm*) e תַּנִּיִּם (*tannîm*) – o primeiro e o quarto grupos, conforme visto antes, eram de possíveis demônios; os restantes, de animais –, Babilônia seria o palco da tenebrosa dança dos *sʿecirîm*. Em Is 34.14, o cenário é semelhante: na companhia dos *šîyîm*, dos *ʔîyîm* e de *Lîlîṭ*, segundo Is 34.14, o *šāʿir* clamará para o seu companheiro em meio às ruínas que restarem após a devastação da terra de Edom. Nos dois casos, por conseguinte, os *sʿecirîm* aparecem ao lado de criaturas demoníacas em lugares assolados e desertos.

A respeito de Dt 32.2, parece haver pouca dúvida de que o sentido de *sʿecirîm* esteja relacionado à chuva, haja vista o paralelismo com רְבִיבִים (*rʿbîbîm*), “abundância de chuva”¹⁰⁴. Em 2Cr 11.15, os *sʿecirîm* são mencionados como objeto de culto, provavelmente do mesmo modo que em 2Rs 23.8.

Considerando sua natureza demoníaca, sua aparência possivelmente animalésca e seu vínculo com lugares desolados, os *sʿecirîm* representam, na Bíblia judaica, outro exemplo de assombrações de lugares desertos.

1.2.2 Assombrações insalubres ou mortíferas

Caracterizam-se por provocarem doenças, lesões ou a morte. Se bem que algumas assombrações citadas anteriormente poderiam ser classificadas neste tipo – p. ex. o “homem” do rio Jaboque que fere Jacó na coxa, *Déber*, *Qéteḅ*, *Réseḅ* e o “sopro mau” que atormentava Saul –, será comentada a seguir somente uma, o *Mašḥîṭ*, ao passo que o “atacante do pernoite” (Ex 4.24-26) será objeto do segundo capítulo.

Registram-se apenas dois lugares em que o substantivo מַשְׁחִית (*mašḥîṭ*) indica explicitamente uma criatura que entra em ação para causar a morte de pessoas em massa: Ex 12.23 e 2Sm 24.16 (= 1Cr 21.15).¹⁰⁵ No primeiro texto, o contexto é o estabelecimento do

¹⁰³ KIRST, 2003, p. 7.

¹⁰⁴ Essa tradução de רְבִיבִים (*shower of rain*) é dada em KOEHLER; BAUMGARTNER, 1996, p. 1179. Com relação a שְׁעִירָם em Dt 32.2, esse dicionário diz que o sentido é incerto e deve ser diferente de רְבִיבִים. Então propõe sugestões de outros autores que vão desde “um chuvisco” (*a sprinkle rain*) até “chuva tempestuosa” (*rainstorm*). KOEHLER; BAUMGARTNER, 1996, p. 1342. De qualquer maneira, nessa e em outras obras, o significado de שְׁעִירָם associa-se à chuva. Cf. COHEN, Gary G. שְׁעִירָם. In: HARRIS; ARCHER JR.; WALTKE, 1998, p. 1488 (“gotas de chuva”); EYNIKEL, 1996, p. 238 (“chuvarada”, *downpour*); KIRST, 2003, p. 239 (“chuvisco”); SCHÖKEL, 1997, p. 646 (“chuvisco”); GESENIUS; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1979, p. 973 (“[gotas de] chuva”, *rain[-drops]*).

¹⁰⁵ MEIER, Samuel A. Destroyer, מַשְׁחִית. In: TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 241.

ritual da Páscoa sob Moisés; no segundo, o censo entabulado por Davi. O objetivo exclusivo aqui é examinar a figura do *mašhîṭ* no cenário da cerimônia pascal no livro de Êxodo.

A palavra מַשְׁחִית *mašhîṭ* é um particípio *hifil* da raiz שָׁחַת (*šāḥat*), cujo sentido básico talvez seja “ir à ruína”.¹⁰⁶ מַשְׁחִית, portanto, seria “aquele que provoca a ruína”, isto é, o “destruidor”, ou “exterminador”, ou “saqueador”.¹⁰⁷ Nas prescrições sobre a Páscoa, Moisés adverte que a marca feita com o sangue do animal imolado sobre as vergas e as ombreiras das portas seria a condição para que YHWH impedisse a visita mortífera do *Mašhîṭ* às casas dos israelitas (12.23). No texto, por conseguinte, YHWH e o *Mašhîṭ* são diferenciados, ficando este subordinado àquele. Todavia, em 12.13, YHWH dissera que, ao ver o sangue, passaria adiante e, desse modo, não haveria entre os israelitas לְמַשְׁחִית לְנֶגֶף (*négep l’mašhîṭ*), “um golpe de destruição”. Isso quer dizer que o *Mašhîṭ* representaria não mais um agente da destruição, mas tão somente um efeito da passagem de YHWH pelo Egito. Adiante, em 12.29, algo ainda mais curioso acontece: o *Mašhîṭ* simplesmente some, pois é YHWH sozinho quem fere os primogênitos dos egípcios. Como explicar esses fenômenos?

Assume-se, de modo geral, que o sacrifício da páscoa remonta à época dos ancestrais seminômades dos israelitas e consistia de um ritual executado durante a primavera antes de os pastores partirem em direção às pastagens de verão.¹⁰⁸ Possivelmente numa noite de lua cheia¹⁰⁹, abatia-se um animal novo, cujo sangue deveria ser colocado sobre as armações da tenda.¹¹⁰ Era um costume de cunho apotropaico, ou seja, seu intuito era proteger as pessoas e os rebanhos contra as influências demoníacas do deserto e garantir a fecundidade

¹⁰⁶ *Go to ruin*. GESENIUS; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1979, p. 1007. Na Bíblia judaica, a raiz não é usada no *qal*, somente no *nifal*, *piel*, *hifil* e *hofal*, além de algumas derivações nominais, entre as quais מַשְׁחִית. VETTER, D. שָׁחַת (*šḥt*), Exterminar. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus (Eds.). *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Traducción española de Rufino Godoy. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985. Tomo 2, col. 1119.

¹⁰⁷ O substantivo, evidentemente, também pode significar “destruição”, “extermínio”, “ruína”. GESENIUS; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1979, p. 1008 (*ruin, destruction*); HAMILTON, Victor P. שָׁחַת (*shāḥat*). In: HARRIS; ARCHER JR.; WALTKE, 1998, p. 1548; JENNI; WESTERMANN, col. 1119; KIRST, 2003, p. 144; KOEHLER; BAUMGARTNER, 1995, p. 644 (*spoiler; destruction*); SCHÖKEL, 1997, 406; TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 240 (*destroyer*).

¹⁰⁸ THIEL, 1993, p. 36. Brevard S. Childs assinala a importantíssima contribuição do artigo de Leonhardt Rost de 1934, *Weidewechsel und altisraelitischen Festkalender* (“Transumância e calendário festivo dos antigos israelitas” [tradução nossa]), para a compreensão da história antiga da Páscoa. Utilizando o método das religiões comparadas, Rost tentou descrever o cenário da Páscoa a partir da cultura dos seminômades cujo sustento dependia da alternância bem-sucedida das temporadas de pastagens entre a terra cultivável durante o verão e as margens do deserto no transcorrer do inverno. A festa da Páscoa asseguraria a proteção contra os muitos perigos relacionados à migração anual do deserto para a terra cultivada. Rost teorizou que a Páscoa providenciava uma analogia com o êxodo. Desse modo, o ciclo anual teria sido historicizado para comemorar a passagem das ameaças do Egito para a nova vida na terra prometida. CHILDS, Brevard S. *The book of Exodus: a critical, theological commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1974. p. 189.

¹⁰⁹ KILPP, 2002, p. 26.

¹¹⁰ VAUX, 2004, p. 525.

dos animais.¹¹¹ A figura do *Mašhîṭ* seria, pois, um remanescente dessa crença nos demônios cujos ataques poderiam ser repelidos através do poder mágico do sangue.¹¹²

Na história literária de Ex 12, esse rito primitivo, certamente provindo de um estágio oral anterior independente, teria sido incorporado mais tarde à tradição da saída do Egito, particularmente no contexto das pragas enviadas contra o Faraó¹¹³, constituindo-se assim em um sinal de libertação da morte.¹¹⁴ Quanto ao *Mašhîṭ*, conforme já sinalizado, parece ter sido associado a YHWH e de duas maneiras: despessoalização e subordinação.

No trecho de Ex 12.1-14, atribuído à tradição sacerdotal (P)¹¹⁵, concluindo as instruções a respeito da preparação e consumo do cordeiro pascal, justifica-se o sangue posto nas vergas e nas ombreiras das portas como sinal para os israelitas de que YHWH passaria adiante das respectivas casas e não haveria entre eles *négep l' mašhîṭ*, isto é, “um golpe de destruição” (13).¹¹⁶ Ao que parece, o *Mašhîṭ* foi despessoalizado aqui, passando a integrar uma locução adjetiva, determinante de *négep*, ou, quando muito, caso seja traduzido por

¹¹¹ KILPP, 2002, p. 26s; THIEL, 1993, p. 36; VAUX, 2004, p. 525. Segundo explica Tércio Machado Siqueira, os pastores que viviam nas estepes, aliados das terras cultiváveis tuteladas pelos faraós egípcios, praticavam esse ritual de sangue por temerem que o *Mašhîṭ* destruísse a pouca vegetação existente para o sustento do rebanho. SIQUEIRA, Tércio Machado. A História da Páscoa, memorial da libertação. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 8, p. 8, 1985.

¹¹² HYATT, J. Philip. *Exodus*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co.; London: Marshall, Morgan & Scott Publ. Ltd., 1983. p. 136s. (New Century Bible Commentary).

¹¹³ CHILDS, 1974, p. 191.

¹¹⁴ ZENGER, Erich. O tema da “saída do Egito” e a origem do Pentateuco. In: PURY, Albert de (Org.). *O Pentateuco em questão*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 263.

¹¹⁵ DURHAM, John I. *Exodus*. Waco: Word Books, 1987. p. 152s; CHILDS, 1974, p. 184. A tradição sacerdotal que integrou a composição do Pentateuco pode ser reconhecida por certas características. Em Ex 12.1-20, 28, 40-51, destacam-se as seguintes: a) Conexão entre narrativa histórica e lei: A narrativa das dez pragas contra o Egito proporciona o fundamento sobre o qual são feitas as prescrições a respeito da Páscoa e da festa dos ázimos. As instruções aplicam-se, no universo narrativo, à situação presente, ou seja, a saída iminente do Egito após as dez pragas, e, do ponto de vista da organização religiosa da comunidade de Israel, constituem-se “um estatuto perpétuo” (12.14, 17); b) Interesse por fenômenos culturais e rituais: Tomando por base o contexto narrativo, detalham-se os passos para execução do ritual da Páscoa e da celebração dos pães ázimos, além de proporcionar-se-lhes uma etiologia; c) Fixação de calendário: Há uma preocupação com o estabelecimento de uma data para celebrar a Páscoa (dias 10 e 14 do primeiro mês do ano) e de um período (sete dias, do décimo quarto ao vigésimo primeiro do primeiro mês) para festejar os ázimos (12.2s, 6, 15s, 18s); d) Apresentação de dados cronológicos: É dito que os israelitas saíram do Egito após 430 anos de permanência lá (12.40s); e) Repetição de fórmulas estereotipadas: A expressão *לְדֹרֹתֵיכֶם הֻצַּקְתָּ עִלְמָי* (*l'dōrōtēkem huqqat 'ōlām*), “para vossas gerações (é) um estatuto de perpetuidade”, aparece duas vezes (12.14, 17; cf. ainda 12.42bβ); f) Esquematização do tipo “ordem-execução”: É YHWH quem ordena as determinações concernentes à Páscoa e aos ázimos a Moisés e a Arão, os quais devem transmiti-las a Israel (12.1, 43). Israel executa as determinações conforme o que YHWH ordenou por intermédio de Moisés e Arão (12.28, 50). Para uma apresentação geral dessas características, cf. SELLIN, Ernst; FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. 3. ed. Tradução de D. Mateus Rocha. São Paulo: Paulinas, 1978. v. 1, p. 247, 249, 254; ZENGER, Erich. As camadas do Escrito Sacerdotal (“P”). In: ZENGER, Erich et. al. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2003. p. 115-117. Quanto à datação de P por volta do final do exílio na Babilônia ou do início do período pós-exílico, cf. discussões em GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. Tradução de Anacleto Alvarez. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1988. p. 142s, 446s e em ZENGER, 2003, p. 124-131.

¹¹⁶ De modo semelhante, André Chouraqui traduz “flagelo destruidor”. CHOURAQUI, André. *A Bíblia: Nomes (Êxodo)*. Tradução de Ivan Esperança Rocha e Paulo Neves. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 153.

“destruidor”, tornando-se uma qualificação para YHWH.¹¹⁷ Essa despersonalização pode, talvez, ser confirmada pelo fato de que, diferente de 12.23, somente a YHWH é atribuída a ação de ferir. De mais a mais, a julgar pelo conteúdo decididamente monoteísta de P¹¹⁸, não surpreende que o *Mašhîṭ* seja assimilado como mero efeito da ação destruidora de YHWH.

No conjunto narrativo não-sacerdotal formado por Ex 11.1-8; 12.21-23, 27b e 12.29-39¹¹⁹, por outro lado, observa-se um modo distinto pelo qual o *Mašhîṭ* é obscurecido diante de YHWH. Os elementos da estrutura literária estão dispostos de forma espelhada em torno de um centro (quiasmo concêntrico):

- | | |
|----------|---|
| A | Anúncio da expulsão dos israelitas do Egito (11.1): YHWH diz a Moisés que enviará mais uma praga contra o Faraó e, então, este expulsará o povo do Egito. |
| B | Instrução para pedido aos egípcios (11.2s): Moisés deve instruir os homens e as mulheres de Israel a pedirem aos vizinhos objetos de prata e ouro. YHWH faz o povo encontrar graça aos olhos dos egípcios. |
| C | Anúncio da morte dos primogênitos (11.4-8): Conforme dissera YHWH, <i>este sairá à meia-noite pelo meio do Egito e todo o primogênito morrerá</i> , desde o primogênito do Faraó até o da escrava da mó e os do gado. Haverá grande clamor no Egito, mas não entre os israelitas. Os servos do Faraó suplicarão que Moisés e o povo dele saiam. |
| X | Instruções para a Páscoa e justificativa (12.21-23, 27b): Moisés instrui os anciãos de Israel a tomarem um animal do rebanho de gado miúdo por família e imolarem a Páscoa. Com o sangue, dever-se-á marcar as vergas e as ombreiras das portas. <i>Ao atravessar para golpear os egípcios, YHWH verá o sangue e impedirá a entrada do Mašhîṭ nas casas dos israelitas para golpeá-los.</i> O povo, então, prostra-se. |

¹¹⁷ Tanto para 12.13 como para 12.23, Baruch A. Levine afirma que há certa confusão de identidades entre YHWH e o *Mašhîṭ*, porém diz estar claro que, quanto a este último, trata-se de uma força distinta que mesmo YHWH não poderia refrear. LEVINE, 1974, p. 75. No que se refere à confusão de identidades, pode-se dar razão a Levine, mas não com relação à interpretação do *Mašhîṭ* como uma força distinta em 12.13. Não se fala, como em 12.23, de uma restrição à atividade do *Mašhîṭ* por YHWH, pois aquele se tornou apenas a “destruição” causada por este último.

¹¹⁸ ZENGER, 2003, p. 124. O comentário de Mark S. Smith a respeito de Ex 6.2-3 parece bem adequado também à relação entre YHWH e o *Mašhîṭ* em Ex 12.1-14: “[...] Êxodo 6,2-3 parece bem consciente de que os patriarcas não conheciam a deidade pelo nome que a tradição sacerdotal associou ao chamado de Moisés. Atribuir à deidade israelita os títulos de outras deidades ou modificá-las igualmente produziu uma deidade que representava o que todas estas outras deidades eram e fizeram, sem ser igual a elas ou sem que elas tivessem nenhuma existência genuína”. SMITH, 2006, p. 179. De modo divertido, Osvaldo Luiz Ribeiro, na apresentação de uma coletânea de estudos de Haroldo Reimer sobre o monoteísmo na Bíblia judaica, qualifica YHWH de “deus glutão”, devorador da identidade de todos os deuses à sua volta. REIMER, 2009, p. 8s.

¹¹⁹ Na elaboração clássica da teoria documental de formação do Pentateuco, esses textos eram atribuídos ao documento javista, supostamente mais antigo e portador de uma narrativa contínua que ia da Criação à entrada de Israel na terra prometida (Gn – Nm). Em tempos recentes, contudo, postula-se ser mais provável que, antes do trabalho de integração literária realizado por P, houvesse coleções narrativas independentes, cada uma das quais gravitando um tema central (teoria dos fragmentos). Desse modo, p. ex., Gn 25 – 36 e Ex 1 – 15 (excluídos os materiais da tradição sacerdotal) teriam representado duas origens distintas de Israel, uma colocada na Palestina e a outra no Egito. Para informações mais detalhadas sobre o exposto, cf. GOTTWALD, 1988, p. 179; RÖMER; MACCHI; NIHAN, 2010, p. 108-117.

C'

Acontecimento da morte dos primogênitos (12.29-34): À meia-noite, YHWH fere todos os primogênitos na terra do Egito, desde o primogênito do Faraó até o do cativo e todo o primogênito dos animais. Há um grande clamor no Egito, pois em todas as casas há um morto. Faraó diz a Moisés e a Arão para, junto com os israelitas e levando o que lhes pertence, saírem do meio do seu povo. Os egípcios, temendo a própria morte, pressionam o povo para sair.

B'

Petição feita aos egípcios (12.35s): Os israelitas, seguindo as orientações de Moisés, pediram aos egípcios objetos de prata e ouro e roupas. YHWH fez o seu povo encontrar graça aos olhos dos egípcios, os quais lhe davam o que pedia.

A'

Acontecimento da expulsão dos israelitas do Egito (12.37-39): Os israelitas partem de Ramsés em direção a Sucote. Cozeram pães ázimos e não puderam preparar provisões para o caminho, já que haviam sido expulsos do Egito.

Na formulação sacerdotal de 12.13, o *Mašhîṭ* compunha uma locução adjetiva, cuja função era servir de determinante para o substantivo *négep̄* (“golpe”). Além do mais, à expressão *négep̄ l̄mašhîṭ*, seguia-se logo uma oração temporal da qual YHWH era o sujeito: **בְּהִכּוֹתַי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם** (*b^ehakkōfî b^eéreṣ miṣrāyim*), “quando eu ‘bater’ na terra do Egito (ferindo-a)”. Essa oração não pretendia dar margem a qualquer dúvida sobre o sentido de *négep̄ l̄mašhîṭ*: YHWH, e somente ele, era o agente da destruição. Não obstante, no centro da estrutura formada pelo material não-sacerdotal (12.23), há dois agentes: YHWH e o *Mašhîṭ*. Se bem que ambos apareçam na função de sujeito da raiz **נָגַפּ** (*nāgaṗ*, “golpear”), as ações de YHWH sobrepõem-se às do *Mašhîṭ*: se o primeiro vir o sangue, não permitirá que o segundo entre nas casas dos israelitas para golpeá-los. O *Mašhîṭ* foi subordinado a YHWH!

Proporcionando uma espécie de enquadramento teológico para 12.23, os elementos C e C' mencionam apenas YHWH como responsável pela morte dos primogênitos no Egito. Aliás, é bastante significativo que o *Mašhîṭ* tenha sido “escalado” para tomar parte na cena, mas, em momento algum, seja visto em ação! Por conseguinte, ainda que a memória desse demônio tenha sobrevivido, ele já não se manifesta de forma independente. Suas ações podem ser refreadas por YHWH e aquilo que supostamente faz, em última instância, deve ser atribuído ao poder de YHWH.

No tocante a isso, Samuel A. Meier diz que a associação de YHWH com praga e destruição é generalizada na Bíblia – assim como, no Antigo Oriente Próximo, a imagem de um deus destruindo populações, acompanhado de um séquito de assistentes divinos –, tornando desnecessária a busca pela origem do *Mašhîṭ* em eventuais tradições de culto pré-

israelitas.¹²⁰ Entretanto, talvez não seja preciso descartar a hipótese de uma conexão do *Mašhîṭ* com um ritual apotropaico praticado por antigos pastores seminômades. É plausível, ao contrário, supor que o demônio *Mašhîṭ* das tradições seminômades possa ter se fundido às representações de divindades canaanitas causadoras de calamidades (p.ex. *Réšeṗ*) no transcorrer do processo que submeteu tanto um quanto as outras à supremacia e ao controle de YHWH.

Resumindo, tanto em 12.1-14 quanto em 11.1-8; 12.21-23, 27b; 12.29-39, o *Mašhîṭ* foi literária e teologicamente assimilado a YHWH, no primeiro caso, por despersonalização e, no segundo, por subordinação. No entanto, seu perfil de demônio causador de mortandade ainda perceptível na Bíblia judaica e, provavelmente, oriundo de uma remota sociedade pastoril seminômade, sugere classificá-lo entre as assombrações insalubres ou mortíferas.

1.2.3 Assombrações agourentas

Caracterizam-se por comunicarem mensagens que anunciam circunstâncias sombrias. O capítulo 3 tratará de uma delas, a saber, o *lōhîm* de En-Dor (1Sm 28.3-25). Aqui comentar-se-á apenas a “mão fantasmagórica” de Dn 5.

O livro de Daniel conserva essa história interessantíssima, na qual um anúncio de julgamento é transmitido por um agente bem incomum.

No capítulo 5, que integra o bloco do livro redigido em aramaico (2.4b – 7.28), narra-se o banquete de Belshasar, ocasião em que esse príncipe-regente (filho do rei Nabônides), juntamente com seus mil dignitários e outros membros da corte babilônica, consome vinho usando as taças de ouro e de prata que Nabucodonosor saqueara do templo de Jerusalém (5.1-3). Enquanto bebiam, louvavam deuses fabricados de diversos materiais (ouro, prata, bronze, ferro, madeira e pedra). Repentinamente, aparecem “dedos de mão humana” que começam a escrever sobre a parede do palácio. Perplexo, Belshasar muda de cor, aparentemente perde as forças da cintura para baixo e seus joelhos começam a bater um no outro (5.4-6)! Após o fracasso dos sábios da Babilônia na decifração do misterioso escrito (o que deixa Belshasar e os seus dignitários mais desorientados ainda!), a rainha faz menção de Daniel e recorda a sua sabedoria demonstrada na época de Nabucodonosor (5.7-12).

¹²⁰ Meier observa que a relação com a raiz *מִשְׁחַת* e o substantivo *מִשְׁחַת* (que também tem o sentido de “praga” ou “peste”) – além do fato de as pragas que YHWH promete enviar contra o faraó, em Ex 9.14, serem designadas pelo substantivo *מַגְגְּפֹת* (*maggēpōt*) –, coloca o *Mašhîṭ* entre as divindades disseminadoras de pragas amplamente atestadas no Antigo Oriente próximo. TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 242.

Introduzido à presença de Belshasar, Daniel interpreta a inscrição – מְנַא מְנַא תְּקַל וּפְרָסִין – (*m^enē³ m^enē³ t^eqēl ûpārsîn*) –, segundo a qual, porque o soberano da Babilônia se exaltara contra *ʔlāh* (Deus), este entregou seu reino aos medos e aos persas. Belshasar, por fim, ordena que Daniel seja elevado a terceiro homem no governo do reino. O príncipe-regente é assassinado naquela mesma noite e Dario, o medo, assume o poder (5.13-30).

No processo de formação do livro, considera-se, hipoteticamente, que versões mais curtas dos relatos da primeira metade (2 – 6) teriam sido, a princípio, narrativas independentes que circulavam sob uma forma oral ou escrita na diáspora babilônica. Possivelmente na época persa, reuniram-se os relatos dos capítulos 4 a 6 numa pequena coletânea, à qual foram sendo acrescentados paulatinamente, durante o período helenístico, os demais materiais narrativos, as doxologias (2.20-23; 3.31-33; 4.31-32; 6.27-28) e os textos apocalípticos (7 – 12). No auge da crise envolvendo a revolta dos Macabeus, pouco antes da morte do soberano selêucida Antíoco IV Epífanes (final de 164 AEC), a obra recebeu sua forma final com o acréscimo dos capítulos 8 a 12, escritos em hebraico, e a tradução, para esse idioma, do capítulo 1, originalmente redigido em aramaico.¹²¹

De fato, os capítulos 4 a 6 têm Daniel como personagem central, mas, em cada um deles, enfatizam-se aspectos distintos de sua sabedoria e piedade: intérprete de sonhos (4), decifrador de escrituras enigmáticas (5), fiel e penitente em relação ao Deus judaico e à Jerusalém (6). Em cada história, toma parte um monarca estrangeiro específico: Nabucodonosor (4), Belshasar (5) e Dario (6). As três narrativas são marcadas pela intervenção de agentes sobre-humanos, porém distintos de uma para a outra: “os vigilantes santos” que aparecem no sonho de Nabucodonosor e “uma voz caída do céu” no capítulo 4; “a mão sem corpo” que escreve sobre a parede do palácio de Belshasar no capítulo 5; “o mensageiro de *ʔlāh*” que fecha a boca dos leões para salvar Daniel no capítulo 6. Essas diferenças poderiam, por conseguinte, reforçar, a hipótese de uma origem independente.

Na narrativa do capítulo 5, a aparição repentina da mão sem corpo que escreve um aviso proveniente da divindade sinaliza a presença de um ente ativo e fantástico, ressalta seu aspecto terrífico e evidencia sua natureza alienígena. Aliás, de forma bem cômica, o narrador descreve o pavor experimentado por Belshasar. Talvez a designação “fantasma” seja a mais adequada nesse caso, pois, embora não se trate da aparição de uma pessoa falecida, tampouco as características mais marcantes de um demônio (forma animalesca ou mista, vínculo com

¹²¹ VERMEYLEN, Jacques. Daniel. In: RÖMER; MACCHI; NIHAN, 2010, p. 692-695. Para uma exposição mais detalhada, cf. NIEHR, Herbert. O livro de Daniel. In: ZENGER, 2003, p. 452-455.

lugares isolados, inflição de doenças) estão presentes. A mensagem gravada na parede é claramente um “mau agouro”, isto é, um presságio de calamidade. Essas características permitem considerar essa mão fantasmagórica uma assombração agourenta.

1.2.4 Assombrações benevolentes

Caracterizam-se pela disposição benevolente para com os seres humanos. Duas delas serão apresentadas: o deus/demônio *Bēs* e os *s^o rāpīm* do Templo de Jerusalém.¹²²

1.2.4.1 *Bēs*¹²³

Proveniente do Sudão, o deus (ou demônio)¹²⁴ *Bēs* foi introduzido no Egito durante o Médio Império (séculos XXI a XVIII AEC¹²⁵), precisamente no período da décima segunda Dinastia (cerca de 1991 a 1786 AEC).¹²⁶ Sua origem estrangeira é denunciada pelo fato de ser mostrado sempre com o rosto completo, diferente dos outros deuses egípcios, geralmente representados de perfil.¹²⁷ Supõe-se que, de início, teria sido um deus com cabeça¹²⁸ ou forma de leão, já que, nas imagens com que foi retratado, conservava atributos físicos semelhantes

¹²² Quanto aos שְׂדִימ (šēdīm), pode ser levantada a suspeita (ainda carente de verificação) de que tenham sido “satanizados” pelos deuteronomistas. Em Dt 32.17, os šēdīm aparecem em paralelo com “deuses que [os israelitas] não penetraram (isto é, conheceram), deuses novos [que] entraram há pouco, acerca dos quais seus pais não souberam”. Talvez o vocábulo šēdīm esteja relacionado ao acádio *shedu*, que podia designar uma entidade maligna ou um demônio protetor benigno (neste último caso, apenas no singular). KILPP, 2002, p. 28. O *shedu* era frequentemente representado como um touro alado. BUTTRICK, 1962, p. 818. É possível que a redação desse texto bíblico seja relativamente contemporânea da introdução maciça de símbolos cúlticos assírios em Judá durante o século VII AEC, especificamente ao longo do reinado de Manassés (698 – 642 AEC). Sobre o período desse rei, cf. FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. Tradução de Tucá Magalhães. São Paulo: A Girafa Editora, 2003. p. 356-369. Haja vista a ojeriza dos deuteronomistas, pode ser que muitos em Judá tenham assumido o *shedu* como divindade pessoal protetora.

¹²³ Parte do exposto foi publicado em SILVA, Ruben Marcelino Bento da. Louvor ao guardião da cama: Uma análise do Salmo 91 à luz da veneração à divindade protetora Bés. In: Anais eletrônicos [do] IV Colóquio de História: Abordagens Interdisciplinares sobre História da Sexualidade. Recife: UNICAP, 2010. p. 421-432.

¹²⁴ Alguns autores como Christoph Uehlinger, Erhard S. Gerstenberger, Klaus Koch e Othmar Keel chamam *Bēs* tanto “deus” (ou “divindade”) como “demônio”. Aqui se adotará preferencialmente a nomenclatura “deus”, porém o fundamental é que fique clara a sua natureza de divindade protetora. GERSTENBERGER, 2007, p. 70s; KEEL; UEHLINGER, 1998, p. 219s.

¹²⁵ Para uma cronologia básica dos impérios e das dinastias egípcias, cf. BRIGHT, John. *História de Israel*. Tradução de Euclides Carneiro da Silva. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1980. p. 642-649; A BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista. São Paulo: Paulus, 1985. p. 2331-2337.

¹²⁶ IONS, Verônica. *Egipto*. Tradução de Ricardo Alberty. Lisboa; São Paulo: Editorial Verbo, 1982. p. 108. De acordo com Geraldine Pinch, alguns estudiosos sugeriram que *Bēs* viria da Mesopotâmia, uma vez que ele teria muito em comum com o demônio-leão mesopotâmico *La-Tarak*, o qual era invocado como um protetor contra a bruxaria. PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. Oxford: British Museum, 1994. p. 44s.

¹²⁷ BARNETT, Mary. *Gods and myths of the ancient world: The archaeology and mythology of ancient Egypt, ancient Greece and the romans*. London: Grange Books, 1997. p. 88.

¹²⁸ IONS, 1982, p. 108.

aos desse animal: orelhas, juba, sobrolhos e cauda. Em certas versões de sua figura, esses elementos faziam parte de uma pele de leopardo ou de leão que o deus usava sobre o corpo.¹²⁹

Na caracterização mais tradicional, *Bēs* aparecia como um pigmeu ou anão de braços compridos e pernas arqueadas. Do rosto largo, envolvido por uma barba espessa e leonina, sobressaíam olhos enormes, às vezes meio tapados por sobranceiras grossas, um nariz achatado e músculos retorcidos devido a uma boca arreganhada com uma grande língua de fora.¹³⁰ No alto da cabeça, podia ostentar um cocar de grandes plumas¹³¹ e, ocasionalmente, pequenos chifres na testa.¹³² Há representações em que o pequeno deus exibe um falo enorme e compõe cenários eróticos.¹³³ Sua consorte, *Beset*, vinha retratada como uma anã ou uma cobra. Geralmente, porém, *Bēs* era considerado esposo de *Taweret*, a deusa do parto¹³⁴, uma mistura de hipopótamo com leoa e crocodilo.¹³⁵

Quanto à sua função religiosa, fora um deus protetor da casa real. Por exemplo, em um relevo de calcário do templo da rainha Hatshepsut (1501 – 1480 AEC) em Deir el Bahari, na margem ocidental do Nilo, região do Alto Egito, *Bēs* e *Taweret* integram o elenco de deuses presentes ao nascimento do novo rei.¹³⁶ Mais tarde, porém, tornar-se-ia uma das divindades mais difundidas entre a população, um verdadeiro demônio-guardião da família e portador da felicidade para os lares de todos os níveis da sociedade.¹³⁷ Sua popularidade é comprovada pela imensa quantidade de objetos domésticos nos quais sua imagem estava gravada ou esculpida: amuletos¹³⁸, espelhos, itens de higiene, potes de perfume, camas¹³⁹, abajures¹⁴⁰, entre outros. Havia cinco experiências humanas fundamentais às quais, ao longo da história do Egito Antigo, acreditou-se estender o deus-anão o seu poder protetor: o sono, a saúde, o sexo, a gravidez (e o parto) e a morte.

¹²⁹ SHORTER, Alan W. *Os deuses egípcios*. Tradução de Hugo Mader. São Paulo: Cultrix, [19--]. p. 35. IONS, 1982, p. 110. Para descrever *Bēs*, Herman Te Velde utiliza a expressão *lion-man*, “homem-leão”. TE VELDE, Herman. Bes. In: TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 173.

¹³⁰ IONS, 1982, p. 110.

¹³¹ SPALDING, Tassilo Orpheu. *Dicionário de mitologia*. São Paulo: Cultrix, [198-]. p. 33.

¹³² IONS, 1982, p. 110. Para alguns detalhes da descrição oferecida, cf. imagens em CHEERS, Gordon; OLDS, Margaret (ed.). *Mitologia: Mitos e lendas de todo o mundo*. Tradução de Maria Isaura Morais. Casal do Marco, Seixal: Lisma, 2006. p. 285; IONS, 1982, p. 109; FIGURE of the God Bes. Collections: Egyptian, Classical, Ancient Near Eastern Art. *Brooklyn Museum*. Disponível em: <http://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/4012/Figure_of_the_God_Bes>. Acesso em: 31 out. 2010.

¹³³ TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 173.

¹³⁴ BARNETT, 1997, p. 88.

¹³⁵ SHORTER, [19--], p. 36.

¹³⁶ KEEL, 1978, p. 251.

¹³⁷ IONS, 1982, p. 110.

¹³⁸ SHORTER, [19--], p. 35.

¹³⁹ BARNETT, 1997, p. 88.

¹⁴⁰ JAMES, T. G. H.; RUSSMANN, Edna R. *Eternal Egypt: Masterworks of ancient art from the British Museum*. Berkeley: University of California Press; New York: American Federation of Arts, 2001. p. 163.

Bēs protegia o quarto de dormir e aquilo que estava vinculado a ele.¹⁴¹ Cuidava, portanto, do sono¹⁴², o que demonstram, por exemplo, descansos de cabeça adornados com a sua face da época do Novo Império (séculos XVI a XI AEC) encontrados por arqueólogos. Pode-se dizer que *Bēs* “aninhava” com a proteção divina a cabeça da pessoa em repouso.¹⁴³ Nesse estado de vulnerabilidade, a magia do deus-anão mantinha afastados os perigos e as doenças provenientes de animais ou demônios malignos.¹⁴⁴

O pequeno deus zelava por tudo que dissesse respeito à integridade corporal.¹⁴⁵ No complexo do templo da deusa Hátor (54 AEC – 60 EC), em Dendera, à margem oriental do Nilo, no Alto Egito, um ambulatório ao redor do edifício do templo continha colunas com figuras em relevo de *Bēs*.¹⁴⁶ No âmbito domiciliar, acreditava-se que podia proteger dos escorpiões¹⁴⁷ e manter as serpentes longe das casas.¹⁴⁸ Algumas vezes, inclusive, *Bēs* era retratado estrangulando e devorando esses répteis perigosos.¹⁴⁹ A partir do século VII AEC¹⁵⁰, já num tipo de representação em que personificava a multiplicidade de deuses, isto é, *Bes Pantheos*, com várias cabeças, quatro asas, quatro braços, corpo longilíneo recoberto de olhos (simbolizando a onisciência e a onipresença divina) e pênis ereto, ele é visto pisando uma cobra que morde a própria cauda.¹⁵¹

Bēs costumava estar presente onde pessoas entregavam-se ao amor sexual. No começo do século passado, escavações arqueológicas em Saqqara, sítio localizado no Baixo Egito, revelaram quatro quartos de uma casa rústica, ao longo de cujas paredes havia bancos

¹⁴¹ KOCH, Klaus *apud* GERSTENBERGER, 2007, p. 70s.

¹⁴² SPALDING, [198-], p. 33.

¹⁴³ JAMES; RUSSMANN, 2001, p. 162s.

¹⁴⁴ JAMES; RUSSMANN, 2001, p. 262.

¹⁴⁵ SPALDING, [198-], p. 33.

¹⁴⁶ WILDUNG, Dietrich. *O Egito: Da pré-história aos romanos*. Tradução de Maria Filomena Duarte. Lisboa: Taschen, 1998. p. 214s.

¹⁴⁷ JAMES; RUSSMANN, 2001, p. 163.

¹⁴⁸ BARNETT, 1997, p. 88.

¹⁴⁹ SHORTER, [19--], p. 36.

¹⁵⁰ KEEL, Othmar. *Jahwe-Visionen und Siegelkunst: Eine neue Deutung der Majestaetschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1977. p. 204, 270.

¹⁵¹ SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do corpo na Bíblia*. Tradução de Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 142. Os autores extraem a imagem da obra mencionada na nota anterior (especificamente, da página 270), datando-a do 1º século AEC. Numa figura reproduzida na obra de Reinhard Kratz e Hermann Spieckermann, a cobra que o *Bes Pantheos* pisa enrola-se ao redor de outros animais, entre eles o escorpião. A cauda de falcão que o deus ostenta vincula-o a Hórus, o disco solar alado. As quatro asas, os joelhos em forma de cabeças de leão, as sandálias com aparência de chacais e os monstros capturados em suas muitas mãos são símbolos de soberania. KRATZ, Reinhard Gregor; SPIECKERMANN, Hermann. *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder: Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike*. 2., durchgesehene Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. Band 1. p. 15.

de tijolos e representações de *Bēs*. Imagina-se que esse local destinava-se a práticas sexuais.¹⁵²

O deus-anão costumava enfeitar as cabeceiras¹⁵³ ou os pés das camas de casal.¹⁵⁴ Uma taça de faiança¹⁵⁵ da época do Novo Império exhibe a imagem de uma tocadora de alaúde ajoelhada sobre uma almofada, usando apenas um cinto em torno dos quadris e a coxa direita marcada com uma tatuagem de *Bēs*, a qual simbolizava a sua profissão.¹⁵⁶ Para algumas mulheres, tatuar o corpo com imagens de *Bēs* melhoraria a sua vida sexual ou fertilidade.¹⁵⁷

Várias figuras de *Bēs* podiam integrar cenas eróticas, sem mais pretensões, exceto favorecer a gravidez e o parto. Para proteger a mulher que estava dando à luz, ele dançava, cantava, tocava harpa, flauta e pandeiro, ou então brandia facas e espadas, a fim de afastar o mal.¹⁵⁸ Juntamente com ditos mágicos de exorcismo, as mães valiam-se de amuletos de *Bēs* para expulsar maus espíritos e fantasmas que vinham durante a noite querendo arrebatá-los os bebês.¹⁵⁹ A careta do deus-anão contribuía eficazmente para afugentar essas forças da morte.¹⁶⁰

Finalmente, *Bēs* passou a proteger e dar paz aos mortos. Na tumba de Tutancâmon (1347 – 1328 AEC), por exemplo, encontrou-se um descanso de cabeça de marfim com a efígie do deus careteiro.¹⁶¹

A veneração de *Bēs* não ficou restrita ao Egito, mas difundiu-se por outras regiões do Antigo Oriente Próximo. De acordo com alguns estudiosos¹⁶², inúmeros artefatos das Idades do Bronze Recente (1550 – 1150 AEC) e do Ferro (1150 – 586 AEC)¹⁶³ encontrados na Palestina – óstracos, selos de sinetes, amuletos, jarros – comprovam que a crença em *Bēs* estava bem estabelecida. Isso não é de admirar, já que o Egito dominou a Palestina por

¹⁵² MANNICHE, Lise. *A vida sexual no antigo Egito*. Tradução de Arno Vogel. Rio de Janeiro: Imago, 1990. p. 35.

¹⁵³ IONS, 1982, p. 110.

¹⁵⁴ SHORTER, [19--], p. 36.

¹⁵⁵ Louça de barro coberta com uma substância vitrificável. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio: O minidicionário da língua portuguesa*, p. 394.

¹⁵⁶ MANNICHE, 1990, p. 46s.

¹⁵⁷ PINCH, Geraldine. *Handbook of Egyptian Mythology*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2002. p. 118.

¹⁵⁸ TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 173.

¹⁵⁹ JACQ, Christian. *As egípcias: Retratos de mulheres do Egito faraônico*. Tradução de Maria D. Alexandre. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 204.

¹⁶⁰ KOCH *apud* GERSTENBERGER, 2007, p. 71.

¹⁶¹ HAWASS, Zahi. Tesouros esquecidos do Egito. *National Geographic Brasil*, São Paulo, ano 3, n. 33, jan. 2003. p. 34s.

¹⁶² O autor suíço Othmar Keel identifica uma peça de marfim do século XII AEC, encontrada em Meguido, no norte da Palestina central, em que *Bēs* é retratado com quatro asas. KEEL, 1977, p. 204. Para mais achados, cf. KEEL; UEHLINGER, 1998, p. 217-223. Outros estudiosos que informam sobre a disseminação de *Bēs* na Palestina são: Herman Te Velde – TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 173; Erhard S. Gerstenberger – GERSTENBERGER, 2007, p. 71s; Ziony Zevit – ZEVIT, Ziony. *The religions of ancient Israel: A synthesis of parallax approaches*. London; New York: Continuum, 2001. p. 344, 387-389.

¹⁶³ Para a datação das Idades do Bronze e do Ferro, cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 37.

quatrocentos anos, entre os séculos XVI e XIII AEC.¹⁶⁴ Além disso, moldes encontrados, p. ex., em Gezer (ao norte de Judá, na fronteira da planície costeira com a região montanhosa central), mostram que amuletos de cabeças de *Bēs* foram produzidos no território e não simplesmente importados do Egito.¹⁶⁵

Na Bíblia judaica, o nome “*Bēs*” só aparece diretamente como elemento integrante de *בִּסַּי* (*bēsai*, talvez “meu *Bēs*”), substantivo próprio que identifica o pai de alguns dos *נְתִינִים* (*nētinim*, “servidores”) do Templo de Jerusalém que constam na lista dos que voltaram da Babilônia à Palestina após o exílio (Ed 2.49; Ne 7.52).¹⁶⁶ Se a interpretação desse nome estiver correta, teria sido conservado aqui, supostamente, um indício de *Bēs* como divindade protetora de uma família de judaítas.¹⁶⁷

Aparentemente, a literatura bíblica não preservou mais nada da memória do deus-anão. Todavia, é significativo encontrar, no Sl 91, a promessa de que, sob a bênção de YHWH, seu fiel pisará a serpente peçonhenta¹⁶⁸ (13a) e pisoteará o *תַּנִּין* (*tannin*; 13b). Esse substantivo pode ser traduzido por “cobra grande”¹⁶⁹ ou “crocodilo”¹⁷⁰. Reconhece-se de imediato essa imagem ao deparar com uma estela de esteatita de aproximadamente 20 cm de altura (cerca de 400 AEC), exposta no Museu Britânico, na qual se vê o menino Hórus, filho de Ísis, pisando sobre crocodilos, as mãos agarrando serpentes e, sobre sua cabeça, a efígie de *Bēs*.¹⁷¹ Talvez seja plausível imaginar alguma relação entre a cena do Sl 91 e a crença popular na magia de *Bēs* para expulsar serpentes peçonhentas.

Conforme acima referido, a arqueologia deu a lume abundantes objetos que testemunham a disseminação da veneração a *Bēs* em toda a Palestina. Dúzias de amuletos da Idade do Ferro II provenientes de variados lugares (Laquis, Tell el-Far‘ah, Tell es-Safi, no

¹⁶⁴ MAZAR, 2003, p. 233.

¹⁶⁵ KEEL; UEHLINGER, 1998, p. 220.

¹⁶⁶ TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 173.

¹⁶⁷ Há exemplos fora da Bíblia de nomes em cuja composição *Bēs* aparece. Nos óstracos de Samaria (cacos de argila inscritos com tinta), da Idade do Ferro II (900-586 AEC), aparece o nome *qdbš* (“*Bēs* criou”). KEEL; UEHLINGER, 1998, p. 205.

¹⁶⁸ A tradução de *נָחָשׁ* (*péten*) por “serpente peçonhenta” ou “cobra venenosa” encontra-se em GESENIUS; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1979, p. 837 (*a venomous serpent*) e em HAMILTON, Victor P. *פֶּתֶן* (*ptn*). In: HARRIS; ARCHER JR.; WALTKE, 1998, p. 1252. Segundo Luis Alonso Schökel, *פֶּתֶן* “[...] é nome genérico de ofídio venenoso”. SCHÖKEL, Luis Alonso; CARNITI, Cecília. *Salmos II: Salmos 73-150*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1998. p. 1166. Em KIRST, 2003, p. 202, oferecem-se “cobra” e “víbora”.

¹⁶⁹ O significado de *תַּנִּין* é incerto. De acordo com Ronald F. Youngblood, refere-se a qualquer grande réptil, aqui, a uma cobra grande especificamente. YOUNGBLOOD, Ronald F. *תַּנִּין* (*tinn*). In: HARRIS; ARCHER JR.; WALTKE, 1998, p. 1651.

¹⁷⁰ KIRST, 1998, p. 268. Essa opção de tradução é também adotada por André Chouraqui. CHOURAQUI, André. *A Bíblia: Louvores (Salmos)*. Tradução de Paulo Neves. Rio de Janeiro: Imago, 1998. v. 2, p. 141.

¹⁷¹ KEEL, 1978, figura XXVIII (apêndice de imagens entre as páginas 242 e 243). Para a localização do objeto, cf. p. 410.

sul) exibem todo o corpo ou apenas a cabeça de *Bēš*. Um escaravelho achado em Berseba (a sudoeste do Mar Morto), do final do século X AEC, retrata-o como “Senhor das Serpentes”, agarrando uma em cada mão (Figura 4). Tais exemplos são representativos da esperança popular em seu poder tanto para proteger as mulheres grávidas e as crianças pequenas quanto para prevenir picadas de cobra.¹⁷² Existe, portanto, a possibilidade de que, em algumas circunstâncias, *Bēš* tenha suplantado YHWH no que se refere ao poder mágico de proteção. Avaliando amuletos de *Bēš* encontrados em Meguido e Tell el-Far‘ah (entorno do sul da costa palestinese), Silvia Schroer e Ruben Zimmermann refletem que esses artefatos, talvez, sejam uma indicação de que a religião de YHWH não conseguiu satisfazer todas as necessidades das mulheres em torno da gravidez e do nascimento.¹⁷³

Outros achados associam *Bēš* com a morte. Num escaravelho do século IX AEC, proveniente de uma tumba próxima a Tel Eitun, o pequeno deus empunha o que parecem ser talos de flor ou facas (Figura 4). Uma tumba em Laquis, usada durante o mesmo período, revelou um cilindro de selar que mostra *Bēš* ladeado por quatro falcões em vôo como uma típica representação popular do deus Sol.¹⁷⁴ Pode-se supor que a presença de *Bēš* em artefatos funerários quisesse conservar os espíritos dos mortos longe dos vivos.¹⁷⁵

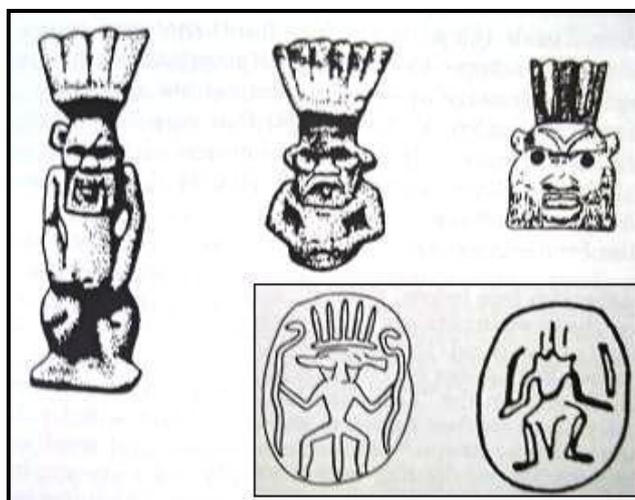


Figura 4¹⁷⁶

¹⁷² KEEL; UEHLINGER, 1998, p. 220-222.

¹⁷³ SCHROER, Silvia; ZIMMERMANN, Ruben. Geburt. In: CRÜSEMANN, Frank; HUNGAR, Kristian; JANSSEN, Claudia; KESSLER, Rainer; SCHOTTROFF, Luise (Hg.). *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009. p. 189.

¹⁷⁴ KEEL; UEHLINGER, 1998, p. 221s, 251.

¹⁷⁵ KEEL; UEHLINGER, 1998, p. 188. Esse comentário refere-se aos demônios em forma de leão da tumba próxima a Tel Eitun. Todavia, atributos típicos de *Bēš* aparecem em um artefato em forma de escaravelho na mesma tumba, o que pode sugerir uma função similar aos dois leões da entrada.

¹⁷⁶ Amuletos de *Bēš* provenientes de Laquis (esquerda e centro) e Tell es-Safi (direita). No destaque (abaixo): Escaravinhos oriundos de Berseba (esquerda) e Tel Eitun (direita). KEEL; UEHLINGER, 1998, p. 221.

Particularmente interessante, o sítio de Kuntillet Ajrud, na região do Négueb de Judá, entre Gaza e Eilat, a sudoeste do Mar Morto, sugere também outra possível aproximação entre YHWH e *Bēs*. Entre descobertas datadas para os séculos VII ou VI AEC¹⁷⁷, podem ser observados desenhos em um jarro grande, os quais mostram “[...] em primeiro plano, duas figuras [uma masculina e outra feminina] com penachos, carrancas, orelhas de abano, caudas entre as pernas e, em segundo plano, uma tocadora de lira [...]”¹⁷⁸, sobre as quais está gravada uma inscrição da qual consta a fórmula *lyhwh šmrn wPšrth*, “para YHWH de Samaria e para sua Aserá”.¹⁷⁹ Alguns interpretaram as duas figuras como YHWH e Aserá acompanhados por uma tocadora de lira. Outros, como Othmar Keel, refutaram essa identificação.¹⁸⁰ Amihai Mazar, por exemplo, afirma que uma das figuras é provavelmente *Bēs*.¹⁸¹ Gerstenberger indaga se YHWH, que acabou por assumir a função de proteger as famílias israelitas, não poderia ser retratado como *Bēs*.¹⁸²

Por fim, a partir dos dados da arqueologia, seria plausível inferir que, no Antigo Israel, *Bēs* fora considerado protetor da saúde e da gravidez, além de possuir, ainda, algum tipo de associação com a morte. Dessa maneira, a popularidade do deus-anão entre as famílias, crentes na eficácia de sua presença e magia para repelir variados males e expulsar demônios malignos, justificaria considerá-lo uma “assombração benevolente”. Quanto aos textos bíblicos arrolados (Ed 2.49; Ne 7.52 e [talvez] Sl 91.13), embora exíguos, teriam conservado um pequeno traço da ampla veneração ao pequeno deus/demônio de aparência leonina.

¹⁷⁷ REIMER, Haroldo. A corporeidade de Deus. In: REIMER, 2009, p. 95.

¹⁷⁸ GERSTENBERGER, 2007, p. 71.

¹⁷⁹ MAZAR, 2003, p. 426.

¹⁸⁰ Segundo Keel, os traços iconográficos (o ornamento da cabeça, que é provavelmente uma coroa de flores ou penas; o rosto grotesco, leonino e careteiro com orelhas protuberantes; a barba ou colar; os braços no quadril com os cotovelos para fora; as pernas arqueadas e relativamente curtas se comparadas ao tronco; a cauda) e as características formais (a exposição frontal) não deixam dúvidas de que são representações de figuras *tipo-Bēs*, especificamente duas variantes de *Bēs*, uma masculina e outra bissexual-feminizada. KEEL; UEHLINGER, 1998, p. 217-219. Haroldo Reimer considera essas imagens ilustrativas no que se refere à questão da representação do corpo de YHWH no antigo Israel. REIMER, 2009, p. 100.

¹⁸¹ MAZAR, 2003, p. 426.

¹⁸² GERSTENBERGER, 2007, p. 72.

1.2.4.2 Os *s^erāpīm* do Templo de Jerusalém

A narrativa da vocação de Isaías (6.1-13) volta os holofotes para a aparição de YHWH *š^ebā³ôl*¹⁸³ no Templo de Jerusalém. O narrador pronuncia-se em 1^a pessoa e chama a divindade vista por ele אֱלֹהֵי (ʿ^a*dōnāy*), “Meu Senhor” (6.1), e הַמֶּלֶךְ (*hammélek*), “o rei” (6.5). YHWH *š^ebā³ôl* está entronizado, porém, não é o único que aparece na cena. *S^erāpīm* de seis asas estão parados acima dele. Um para o outro clamam: “Santo, santo, santo [é] YHWH *š^ebā³ôl*! Enche toda a terra a sua glória!” (6.3). À sua voz estremeciam os eixos das portas na pedra que lhes servia de base e o Templo se enchia de fumaça (6.4). O espanto faz com que Isaías solte um grito (6.5). Mas, afinal, o que eram essas criaturas?

שָׂרָפִים (*s^erāpīm*) é o plural de שָׂרָפָה (*śārāp*). Embora, no hebraico, o substantivo apareça associado à raiz שָׂרַף (*śrf*), “queimar completamente”, há algumas outras hipóteses de explicação. Uma delas, proposta por M. Görg, faz derivar os *s^erāpīm* da raiz egípcia *sfr*, “grifo”. Por influência de outro termo egípcio, *srf* (“quentura”, “calor intenso”), o anterior teria sofrido uma metátese, sugerindo uma relação egípcio-semítica com *śrf*. Tendo em vista a equivalência fonética e semântica, de algum modo, no ambiente palestinese, o grifo (*sfr/srf*), uma criatura híbrida alada do deserto retratada com ampla variedade, foi associado à figura da cobra (*śārāp*). De mais a mais, a raiz semítica *śrf* tornou-se o vínculo formal entre a concepção do grifo egípcio e os *s^erāpīm* bíblicos.¹⁸⁴ Não obstante, permanece a ligação semântica entre *s^erāpīm* e a noção de “queimar”.

Outra hipótese, defendida por Othmar Keel, remonta a origem dos *s^erāpīm* à serpente *uraeus* egípcia. Essa divindade protetora eliminava os inimigos dos deuses e do rei expelindo “fogo” (isto é, seu veneno).¹⁸⁵ Ao comentar imagens de *uraei* aladas gravadas em selos do

¹⁸³ De acordo com Milton Schwantes, o título אֱלֹהֵי, que acompanha o nome YHWH em Isaías mais de cinquenta vezes, estaria ligado à tradição norte-israelita da arca e, desse modo, aludiria ao exército popular de Israel. Com o traslado da arca para Jerusalém sob Davi, אֱלֹהֵי, como epíteto de YHWH, foi incorporado às tradições do Sião. No tocante a Is 6, considera também a hipótese de אֱלֹהֵי referir-se aos seres celestes privados de seu poder, como seria o caso dos *s^erāpīm*. SCHWANTES, Milton. *Da vocação à provocação: estudos exegeticos em Isaías 1-12*. 3. ed., ampl. São Leopoldo: Oikos, 2011. p. 71, 298.

¹⁸⁴ RÜTERSWORDEN, U. שָׂרָפָה, *śārāp*. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Translated by Douglas W. Stott. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004². v. 14, p. 219, 223s.

¹⁸⁵ BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, 2004², p. 224.

século VIII AEC oriundos tanto do reino do Norte de Israel quanto de Judá¹⁸⁶, o estudioso suíço expõe sua interpretação dos *s'ērāpīm* de Is 6:

Zoologicamente, a *uraeus* nessas imagens é a cobra de colar negro (*Naja nigricollis* Reinhardt). Essa criatura aplica seu veneno não apenas pela picada, mas também pela cuspida [...]. O substantivo hebraico tanto para a variedade zoológica como para a variante mitológica com asas é *šārāf*, “aquela que queima” (Nm 21.6-9; Dt 8.15; Is 14.29; 30.6). Os famosos *serafim* de Is 6.2, 6 não devem ser entendidos de outro modo. Somente criaturas teriomorfas ou híbridas poderiam ser concebidas “paradas” acima de Yahweh. Imaginar criaturas em forma humana acima do rei Yahweh entronizado, antropomorficamente retratado, teria sido grosseiro e uma violação imperdoável da etiqueta palaciana do Antigo Oriente Próximo. As mãos e os pés dos *serafim* em Isaías 6 não são prova de que eles tinham uma aparência humana, já que cobras mostradas na esfera divina podiam aparecer não apenas com asas, mas também com mãos, pés e mesmo com voz humana [...]. A adoção de *uraei* aladas no fim do oitavo século mostra claramente que um símbolo religioso de proteção egípcio está sendo usado agora. As seis asas em Isaías 6 significam um acréscimo em potência, mesmo pela comparação com as quatro asas que os *uraei* têm nos selos com nomes judaicos. Contudo, o ponto principal talvez seja que os *serafim* vistos por Isaías não usem nenhum de seus pares de asas para proteger seu senhor; em vez disso – à parte do par usado para voar – as asas funcionam como um meio de protegê-los contra os raios da santidade que vinham de seu senhor e alastravam-se por toda parte. De acordo com essa abordagem, o poder numinoso, protetor das *uraei* é tornado relativo no tocante ao Deus que está entronizado no Sião (tradução nossa).¹⁸⁷

De opinião semelhante, Karen Randolph Joines faz questão de grifar que “[...] *um saraf é uma serpente e, para Isaías, ela pode ter asas*, como é o caso com os serafim de Isaías 6” (tradução nossa).¹⁸⁸ Com base em evidências arqueológicas obtidas no Egito e na Palestina, além da interpretação das ocorrências de *šārāp* em Nm 21.6-9; Dt 8.15; Is 14.29 e 30.6, a

¹⁸⁶ Em seus trabalhos, Keel apresentou evidências iconográficas mostrando que o motivo da *uraeus* era bem conhecido na Palestina desde o período dos hicsos até o fim da Idade do Ferro (em escaravinhos e selos). Durante o século VIII AEC, a *uraeus* de duas asas – em Judá, especialmente a de quatro asas – era um motivo bem atestado em selos. METTINGER, Triggve N. D. Seraphim, שֵׁרָפִים. In: TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 743.

¹⁸⁷ Zoologically, the *uraeus* in these images is the black-necked cobra (*Naja nigricollis* Reinhardt). This creature applies its poison not only by biting but also by spitting [...]. The Hebrew name for both the zoological variety and the mythological variant with wings is *šārāf* “the one that burns” (Num 21:6–9; Deut 8:15; Isa 14:29, 30:6). The famous seraphim of Isa 6:2, 6 are not to be understood in any other way. Only theriomorphic or hybrid creatures could be conceived of as “standing” above Yahweh. To imagine creatures in human form above the enthroned, anthropomorphically depicted king Yahweh would have been gross and an unpardonable breach of ancient Near Eastern court etiquette. The hands and feet of the seraphim in Isaiah 6 are not proof that they had a human shape, since cobras shown in the numinous realm could appear not only with wings but also with hands, feet, and even with a human voice [...]. The adoption of the winged *uraei* at the end of the eighth century shows that a clearly Egyptian religious protection symbol is now being used. The six wings in Isaiah 6 signify an increase in potency even by comparison with the four wings that the *uraei* have on the Judean name seals. But the point may be that the seraphim that are seen by Isaiah use none of their pairs of wings to protect their lord; instead – apart from the one pair used for flight – the wings function as a way to protect themselves against the rays of the holiness that were coming from their lord and spreading out everywhere. By this approach, the numinous, protecting power of the *uraei* is made relative in relation to the God who is enthroned on Zion. KEEL; UEHLINGER, 1998, p. 273s.

¹⁸⁸ [...] a seraph is a serpent, and for Isaiah it may have wings, as is the case with the seraphim of Isaiah 6. JOINES, Karen Randolph. Winged serpents in Isaiah’s inaugural vision. *Journal of Biblical Literature*, Philadelphia, v. 86, p. 411, 1967.

autora também associa os *ś^erāp̄im* às serpentes *uraei*. Seu artigo é dedicado a ilustrar o simbolismo real destas para, então, tecer algumas considerações sobre a aparição daqueles em Is 6.

Arrolando certas descobertas em tumbas e ataúdes de diversos faraós, focaliza as *uraei* em sua função de proteger o soberano egípcio e os deuses na jornada pelo mundo dos mortos, além de simbolizar a majestade e a amplidão do reino divino. Nessa tarefa, às vezes, elas aparecem investidas de duas ou quatro asas, mas também de mãos e rostos humanos. As *uraei* também adornavam os tronos dos faraós. Na Palestina, escaravinhos com *uraei* retratados, com asas em alguns casos, foram encontrados em Meguido, Gaza, Beth-Shemesh (a sudoeste de Jerusalém) e Laquis. Uma construção em Samaria identificada como um palácio de marfim do rei omrida Acabe (873 – 852 AEC) revelou algumas representações simbólicas envolvendo as *uraei*. Esses últimos exemplos mostram que Israel estava familiarizado com o símbolo da serpente alada e aparentemente incorporou-a em seu simbolismo real.¹⁸⁹

Em tudo isso, Joines enxerga diversos paralelos com os *ś^erāp̄im* da visão de Isaías, por exemplo, o Templo cheio de fumaça devido ao clamor destes e os *uraei* expelindo fogo consumidor contra os inimigos do faraó e dos deuses. Do mesmo modo que os *uraei*, os *ś^erāp̄im* são dotados de asas, mãos, pés, rosto e voz com os quais louvam o “rei” YHWH e expressam sua majestade. Por fim, Isaías parece introduzir uma modificação no significado egípcio das *uraei*, tornando os *ś^erāp̄im* agentes da redenção e da cura divina.¹⁹⁰



Figura 5¹⁹¹

¹⁸⁹ JOINES, 1967, p. 411-414.

¹⁹⁰ JOINES, 1967, p. 414s.

¹⁹¹ Selo judaico do século VIII AEC exibindo uma *uraeus* com quatro asas, abaixo da qual se lê “De Elshama, filho do rei”. VERMEYLEN, Jacques. Isaías. In: RÖMER; MACCHI; NIHAN, 2010, p. 406.

Contra Keel e Joines, U. Rütterswörden argumentou que a metáfora em Is 14.28-32, que mistura o mundo das plantas e o dos animais, deve ser tomada na sua totalidade e não forçando um significado para cada detalhe. Desse modo, a expressão שָׂרָפִים מְעוֹפֵףִים (*sārāp m^ecôpēp*), “um *sārāp* voador”, é menos uma comprovação de um *sārāp* “serpentiforme” que um dos componentes de uma mensagem mais ampla: o adversário da Filisteia ainda mantinha plena a sua força e, de fato, não fora quebrantado, de maneira que coisas assustadoras estavam para atingir os filisteus. Is 30.6 também não estaria dizendo nada sobre a forma do *sārāp*, tão somente que ele voava. Assim, poder-se-ia dizer que, ao menos de acordo com o livro de Isaías, os *s^erāpīm* não necessariamente tinham a forma de serpente. Quanto às demais menções do termo, Nm 21.4-9 e Dt 8.15, afirma que a primeira simplesmente explicaria o delicado vínculo de Moisés com a imagem de serpente reverenciada em Jerusalém (2Rs 18.4), mas sem legitimar-lhe o culto; a segunda não iria além da descrição de um tipo de ofídio através da oposição de *sārāp* a נָחָשׁ (*nāhās*), “serpente”, sem qualquer referência a asas inclusive.¹⁹²

Para todos os efeitos, Rütterswörden conclui: “Os serafim são alados; a forma de serpente não é certa. Essas asas apontam para o caráter divino-demoníaco dos serafim”.¹⁹³ Diferente de Joiner, vê nos rostos, nas mãos e nos pés (ou sexo) deles não atributos ocasionais enxertados num corpo de serpente, mas indícios de que tinham forma humana. Relaciona, ainda, exemplos de artefatos arqueológicos datados entre os séculos IX e V AEC que retratam criaturas aladas com seis asas (embora esse detalhe seja seguro somente em dois casos), pelo menos uma delas com forma humana. Finaliza com a afirmação de que esses *s^erāpīm* de Is 6 associar-se-iam estritamente ao mundo de YHWH. O terremoto e a fumaça que os acompanham testemunhá-lo-iam, já que eram fenômenos reservados às teofanias de YHWH.¹⁹⁴

Embora discordem no tocante à proveniência da criatura ou sua aparência visual, a maioria dos autores citados aceita explicitamente a ligação dos *s^erāpīm* com a esfera divina. A despeito de sua provável origem em ambiente politeísta e do status supremo que ali possuíam, passaram a ser vistos, no contexto da fé bíblica, como divindades vencidas e integradas à corte celestial de YHWH.¹⁹⁵ Não obstante, mesmo que dirijam as atenções todas para o rei YHWH, os *s^erāpīm* ocupam uma posição de destaque na narrativa de Is 6. Eles não só

¹⁹² BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, 2004², p. 225s.

¹⁹³ BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, 2004², p. 226.

¹⁹⁴ BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, 2004², p. 226.

¹⁹⁵ SCHWANTES, 2011, p. 296s.

proclamam a santidade de YHWH e sua soberania em toda a terra, mas também são acompanhados pelo grande tremor e a fumaça no santuário, fenômenos que ressaltam o seu aspecto terrífico.

Ademais, aparentados ou não com as serpentes *uraei* egípcias, pode-se dizer que, tanto a estas quanto aos *s^erāpīm*, é comum a disposição benevolente. Na mitologia egípcia, as *uraei* defendem os deuses e os faraós estendendo suas asas sobre eles e cuspidando fogo contra os seus adversários. No texto bíblico, de maneira semelhante, os *s^erāpīm* possuem uma função protetora. Em primeiro lugar, “[...] em vez de protegerem Yahweh, precisam de suas asas para abrigarem-se da cabeça aos pés da santidade consumidora de Yahweh; este não precisa da proteção deles” (tradução nossa).¹⁹⁶ Em segundo lugar, estendem sua proteção ao homem aterrorizado com a visão. Em resposta à exclamação deste – “Porque um homem de lábios impuros eu sou e no meio de um povo de impuros lábios eu (estou) assentado” (6.5) –, um dos seres alados toca-lhe os lábios com *רִשְׁפָּא* (*rišpâ*), “uma pedra incandescente”¹⁹⁷, e declara que sua iniquidade fora removida. Isaías não precisa mais temer que o encontro “assombroso” tenha-o destinado fatalmente à aniquilação.¹⁹⁸ Conforme destacara Joines, os *s^erāpīm* aparecem no Templo de Jerusalém como agentes divinos de expiação e cura. Evidentemente, incorporam o outro lado da manifestação mortífera de YHWH, a saber, a dádiva redentora do Deus judaico.

À luz da natureza divino-demoníaca dos *s^erāpīm* (isto é, são seres localizados entre YHWH e as pessoas¹⁹⁹) – por conseguinte, o aspecto terrífico demonstrado em sua aparência híbrida e nos fenômenos que acompanham sua aparição – e do gesto protetor, tranquilizador e redentor que um deles realiza em favor de Isaías, parece plausível denominá-los “assombrações benevolentes” cujo registro ficou conservado na Bíblia judaica.

Nos próximos capítulos, serão expostas análises exegéticas de dois textos, a fim de aprofundar a aplicação do conceito assombração nessas narrativas específicas.

¹⁹⁶ [...] *instead of protecting Yahweh the seraphim need their wings to cover themselves from head to feet from Yahweh's consuming holiness; Yahweh does not need their protection.* TOORN; BECKING; HORST, 1999, 743.

¹⁹⁷ Há, talvez, aqui um jogo sonoro e semântico entre *רִשְׁפָּא* (*s^erāpīm*) e *רִשְׁפָּא* (*rišpâ*).

¹⁹⁸ A raiz *דָּמָה* (*dāmā*), “aniquilar”, está sendo usada no perfeito do *nifal*. Isaías dá como certo (uma ação já completamente concretizada) que será aniquilado por YHWH. Para o significado da raiz, cf. KIRST, 2003, p. 49.

¹⁹⁹ SCHWANTES, 2011, p. 296.

2 “TU ÉS PARA MIM UM CIRCUNCIDADO DOS SANGUES” OU “ASSOMBRAÇÃO, VAI-TE EMBORA!” UMA ANÁLISE EXEGÉTICA DE ÊXODO 4.24-26

Este capítulo pretende apresentar uma análise exegética de Ex 4.24-26, mostrando que há aqui uma história de assombração. Foi feita uma divisão em quatro partes. Basicamente, tentar-se-á ensaiar uma demonstração da seguinte hipótese: Ex 4.24-26 resulta de um trabalho redacional sobre uma tradição antiga que narrava simplesmente como Zípora defendeu seu filho contra o ataque de um demônio da noite mediante a realização de um procedimento mágico de proteção.

Na primeira parte, procurar-se-á, através da crítica textual, estabelecer o texto hebraico para a exegese. A metodologia proposta é a exegese histórico-crítica.

Na segunda parte, realizar-se-á uma análise literária do texto. Após a segmentação, apresentar-se-ão uma proposta de tradução e um esquema estrutural, seguindo-se uma discussão de sua integridade e coesão. Por fim, serão analisadas algumas palavras que compõem o léxico do texto.

Na terceira parte, proceder-se-á à análise da redação do texto a fim de, em princípio, ser situado em seu contexto literário atual. Depois disso, será estudado como unidade literária isolada.

Na quarta parte, será feita a análise da forma do texto e procurar-se-á determinar o seu ambiente de origem.

2.1 Crítica textual²⁰⁰

No versículo 24, a Peshita, tradução siríaca do século II EC provavelmente²⁰¹, acrescenta o vocábulo *mwš*’ (ܡܘܫܐ), “Moisés”.²⁰² A adição certamente quer elucidar o

²⁰⁰ O documento que se toma como base da BHS é o manuscrito de Leningrado B 19^A (L). ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio quarta emendata opera H. P. Rüger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. p. xxvii-xxx. A cópia do texto desse manuscrito foi concluída no ano 1008 e traz o sistema de vocalização tiberiense, obra da mais famosa família de massoretas, os Ben 'Asher, cujo último representante é também o mais conhecido, Aarão ben Moisés ben 'Asher. BARRERA, Julio Trebolle. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Tradução de Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 312, 316.

²⁰¹ FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica: introdução ao texto massorético*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2003. p. 208.

²⁰² Para a decifração de *mwš*’, recorreu-se a uma análise gramatical de Hebreus 10.28 de acordo com a Peshita, precisamente aos dados sobre a palavra ܡܘܫܐ, sob o número de identificação 11437. ANALYSIS of Peshitta
verse Hebrews 10:28. Disponível em:

objeto dos verbos פָּגַשׁ (*pāgaš*) e בָּקַשׁ (*bāqaš*), cujo sujeito é יהוה. A leitura do TM, por outro lado, por sua concisão, é obscura. Pela regra da *Lectio difficilior praestat faciliorem* (uma lição mais difícil prevalece sobre uma mais fácil)²⁰³, o TM deve ser preferido à Peshita. Além disso, a variante siríaca não é atestada em outras testemunhas importantes, por exemplo, a LXX.²⁰⁴ Manter-se-á, portanto, a leitura do TM.

O texto grego original da LXX²⁰⁵, o Targum de Ônquelos²⁰⁶ e o Targum Pseudo-Jônatas²⁰⁷ trazem a leitura ἄγγελος κυρίου (*angelos kyriou*, “um anjo do Senhor”) em substituição a יהוה. Trata-se de uma alteração de ordem teológica²⁰⁸, provavelmente para preservar o respeito ao nome de Deus, deixando de associá-lo ao atentado (Contra Moisés? Contra o filho de Zípora?) apresentado na narrativa.²⁰⁹ Levando-se em consideração a hipótese de que o encontro dá-se entre Moisés e YHWH, é também possível que haja uma intenção de harmonizar a passagem com a referência de Ex 3.2a, de acordo com a qual um יהוה מלאך, (*mal'ak yhw*), “um mensageiro de YHWH”, aparece ao futuro libertador dos hebreus. Todavia, esse não representa o tipo de manifestação mais frequente de YHWH em relação a Moisés.²¹⁰ A sugestão de uma mudança por razões teológicas pode ser aplicada também à variante ἄγγελος (*angelos*), “um anjo”, encontrada em outros códices manuscritos da LXX, e àquela verificada na versão grega de Áquila (α')²¹¹, ὁ θεός (*ho theos*), “o Deus”. Além de tudo, é mais plausível ἄγγελος κυρίου, ἄγγελος e ὁ θεός terem sido usados como

<http://dukhrana.com/peshitta/analyze_verse.php?verse=Hebrews+10:28&font=Estrangelo+Edessa>. Acesso em: 9 jul. 2010.

²⁰³ Sobre as regras para a prática da crítica textual, cf. SIMIAN-YOFRE, Horácio. *Metodologia do Antigo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Loyola, 2000. p. 64-69.

²⁰⁴ Destaca-se o valor crítico da LXX como tradução de um original hebraico, inicialmente do Pentateuco. BARRERA, 1996, p. 355s. Cf. nota seguinte.

²⁰⁵ FRANCISCO, 2003, p. 74. “A primeira tradução da Bíblia Hebraica foi para a língua grega, feita por volta do século III a.C. em Alexandria, no Egito”. FRANCISCO, 2003, p. 183.

²⁰⁶ “A origem do Targum de Ônquelos é muito antiga e provavelmente deu-se no século II d.C., mas seu texto tomou forma final na Babilônia por volta dos séculos IV ou V”. FRANCISCO, 2003, p. 201. Os targumim são traduções parafrásticas para o aramaico dos textos bíblicos hebraicos. Para informações sistemáticas sobre os targumim, cf. BARRERA, 1996, p. 384-395.

²⁰⁷ “Este Targum possui elementos do Targum de Ônquelos e elementos de obras do Midrash.” FRANCISCO, 2003, p. 201.

²⁰⁸ Conforme Cássio Murilo Dias da Silva, a Septuaginta costuma introduzir alterações teológicas no texto hebraico, entre elas substituir o tetragrama sagrado pela menção a anjos, os quais são postos como intermediários entre Deus e o ser humano. Esse versículo, Ex 4.24, é um dos exemplos citados pelo autor paulista. SILVA, 2000, p. 269.

²⁰⁹ A definição de Ex 4.24-26 como uma narrativa será justificada na quarta parte ao tratar-se da análise da forma.

²¹⁰ Cf., p. ex., Ex 3.4-6; 6.28s; 19.16-20; 34.5-8; Nm 12.5-9.

²¹¹ “Áquila (cerca de 130 [E.C.]): foi estudante do rabino Aquiba e fez uma tradução literalíssima [...]”. SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 56.

atenuantes teológicos para יהוה que o contrário. Nesse caso, a leitura do TM deve ser genuína, uma vez que parece explicar as demais.²¹²

No versículo 25, a LXX propõe outra leitura. Em lugar de כִּי חֲתַן־דָּמִים אֶתָּה לִי (*kī ḥātan dāmīm ʿattā lī*) – frase que, de acordo com a hipótese defendida neste trabalho, receberia a tradução “porque um circuncidado dos sangues tu (és) para mim” –, lê o seguinte: ἔστι τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς τοῦ παιδίου μου (*estē to haima tēs peritomēs tou paidiou mou*), “o sangue da circuncisão do meu filho apresenta-se”. A variante grega procura esclarecer²¹³ o gesto de Zípora: parece que o sangue é a prova da circuncisão da criança e, por isso, deve afastar a força mortífera ali presente. Existe também a possibilidade de o tradutor grego ter entendido a expressão חֲתַן־דָּמִים, “um circuncidado dos sangues”, como τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς, “o sangue da circuncisão”, ou então o manuscrito hebraico que tinha em mãos já trazia essa forma. Aplicando, portanto, a regra da *Lectio difficilior praestat faciliior*, a leitura do TM deve ser considerada a original.

No versículo 26, o Sam. faz duas modificações: a primeira traz מִמֶּנָּה (*mimmennâ*, “dela”) em lugar de מִמֶּנּוּ (*mimmennû*, “dele”), a leitura do TM. Esta última pode ser considerada mais difícil e, portanto, a original, já que mantém a ambiguidade causada pela preposição מִן com o sufixo pronominal de 3ª pessoa do singular masculina: refere-se ao sujeito ou ao objeto do verbo רָפָה (*rāpāh*)? Se a menção é ao sujeito, quem é ele? Parece ser a força mortífera que o versículo 24 identifica com YHWH. Caso seja do objeto do verbo que se está falando, seria ele Moisés ou o filho de Zípora? Com a leitura do Sam., numa das possibilidades de tradução da preposição מִן, Zípora torna-se a causa indireta de רָפָה: “E ele deixou cair por causa dela”. Manter-se-á, por conseguinte, a leitura do TM. Quanto à segunda modificação, permanece o que foi dito a respeito da alteração no versículo 25.

2.2 Análise literária

2.2.1 Segmentação do texto e proposta de tradução²¹⁴

A segmentação do texto obedeceu às indicações dos acentos massoréticos disjuntivos.²¹⁵ O acento disjuntivo *atnah* (ב) é o principal acento divisor do versículo. Os

²¹² SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 65.

²¹³ Cássio Murilo observa que, tendo em vista a interpretação imediata de textos difíceis, os tradutores da LXX operaram algumas mudanças. SILVA, 2000, p. 267.

²¹⁴ De um modo geral, foi utilizado para a tradução dos textos bíblicos KIRST, 2003.

acentos disjuntivos *zaqef qaton* (בֿ) e *zaqef gadol* (בֿ) dividem em duas unidades a divisão feita pelo *atnah*, diferindo apenas em valor musical.²¹⁶

E aconteceu no caminho, no lugar de pernoite,	וַיְהִי בַדֶּרֶךְ בַּמָּלֶוֶן	24a
e encontrou-o YHWH,	וַיִּפְגְּשֵׁהוּ יְהוָה	24bα
e procurou fazê-lo morrer.	וַיִּבְקֹשׁ הַמִּיתוֹ :	24bβ
E tomou Zípora uma pedreira ²¹⁷ e cortou o prepúcio do filho dela,	וַתִּקַּח צִפּוֹרָה צֹר וַתְּכַרֵת אֶת-עֶרְלַת בְּנֵיהָ	25aα
e ela fez tocar para os pés dele,	וַתַּנַּע לְרַגְלָיו	25aβ
e ela disse:	וַתֹּאמֶר	25bα
Porque um circuncidado dos sangues tu (és) para mim.	כִּי הַתְּנֻדָּמִים אַתָּה לִּי :	25bβ
E ele deixou dele.	וַיַּרְךָ מִמֶּנּוּ	26a
Então ela disse:	אִזְ אָמַרְהָ	26bα
“Um circuncidado dos sangues” para as circuncisões.	הַתְּנֻדָּמִים לְמוֹלַת :	26bβ

Procurou-se fazer a tradução do modo mais literal possível, preservando a ordem das palavras conforme aparecem no texto hebraico. Sendo assim, as preposições בֿ (*b^e*), לֿ (*l^e*), מִן (*min*) e a conjunção וַ (*w^e*) receberam, em todas as suas ocorrências, os mesmos vocábulos na língua portuguesa, respectivamente, “em”, “para”, “de”, “e”. Os substantivos דָּמִים e מוֹלַת (*mûlôt*) foram mantidos no plural ao serem vertidos para o português: “sangues”, “circuncisões”.

²¹⁵ Os acentos massoréticos disjuntivos marcam as divisões principais do versículo. FRANCISCO, 2003, p. 121.

²¹⁶ FRANCISCO, 2003, p. 123.

²¹⁷ Pedreira é uma pedra muito dura que produz faíscas no choque com peças de metal. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda; ANJOS, Margarida dos; FERREIRA, Marina Baird. *Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3. ed. totalmente revista e ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 1524.

Traduziu-se מָלוֹן (*mālôn*) por “lugar de pernoite”, a fim de manter a relação etimológica e fonética entre a forma verbal לָיַל (*lîn*, “passar a noite”, “pernoitar”) e o substantivo לַיִל (*layil*, “noite”).

As formas verbais do masculino e do feminino foram acompanhadas dos respectivos pronomes pessoais retos. Notar-se-á que, ainda assim, somente Zípora é identificada com clareza em suas ações. Em relação aos sufixos pronominais, quando indicavam o adjunto adnominal de posse, evitou-se a tradução pelo pronome possessivo (“seu”, “seus”) que, em pelo menos um caso (25aβ), poderia causar ambiguidade. Optou-se, portanto, pela combinação da preposição “de” com o pronome pessoal reto de 3ª pessoa do singular, “ele” ou “ela”.

2.2.2 *Delimitação do texto*

A perícop²¹⁸ em questão, Ex 4.24-26, encontra-se dentro de um bloco textual mais amplo, Ex 4.1-31, o qual possui como nexos temáticos os sinais e as palavras confiados por YHWH a Moisés, que são, inicialmente, expostos perante Arão e os anciãos de Israel. Esse bloco possui duas grandes divisões: 4.1-17, em que Moisés está na presença de YHWH no Horebe e recebe deste os sinais e as palavras que deverá levar ao povo e ao Faraó, e 4.18-31, em que Moisés sai da presença de YHWH a fim de voltar ao Egito e da qual podem ser destacadas três perícopes – 4.18; 4.19-20aβ; 4.24-26 – que foram intercaladas em outra unidade literária maior: 4.1-17+20b+21-23+27-31.

Êxodo 4.18 começa com um movimento de Moisés que passa da presença de YHWH para a presença de Jetro. Após essa introdução, inicia-se o discurso direto na forma de um diálogo entre Moisés e seu sogro: aquele pede permissão para voltar ao Egito; este pronuncia uma fórmula de despedida, com a qual se encerra a perícop.

Êxodo 4.19 inaugura uma nova perícop com o discurso direto. Trazido novamente a Midiã, Moisés recebe uma ordem de YHWH para retornar ao Egito. Após informar que Moisés tomara sua mulher e filhos, a narrativa conclui, em 20aβ, com a expressão “e voltou para a terra do Egito”.

²¹⁸ Uwe Wegner oferece uma definição de perícop: “Pequeno trecho bíblico, delimitado por sua forma e conteúdo, e representando uma unidade de sentido autônoma em relação à anterior e à posterior”. WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998. p. 340. Na obra de Henry George Liddell e Robert Scott, encontra-se, para a palavra περικοπή (*perikopē*), a acepção “corte ao redor” (*cutting all round*). LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart. *A Greek English lexikon*. Oxford: At the Clarendon Press, 1961. p. 1377.

Ex 4.24-26 apresenta um novo cenário por meio de uma dupla indicação: “no caminho, no lugar de pernoite”. Assinale-se ainda a fórmula introdutória “E aconteceu”. Apenas Zípora é mencionada pelo nome e, por meio dela, realiza-se a temática do trecho: a circuncisão do filho dela. O relato possui uma estrutura bem nítida: 1. Início (24): Uma personagem não nomeada é encontrada por YHWH, o qual procura matá-la; 2. Clímax (25): Zípora faz a circuncisão do filho e, com dois atos e um dito, realiza um ritual; 3. Desfecho (26): O perigo é afastado. A narrativa encerra com uma nota redacional que pretende esclarecer o dito de Zípora no contexto do ritual da circuncisão. Esses argumentos permitem afirmar que a perícopes é autônoma em relação à unidade literária maior em que se acha inserida, apesar de compartilhar com duas perícopes, imediatamente anterior e posterior, certas características estruturais, conforme será visto durante a análise da redação do texto.

A unidade literária na qual as três perícopes anteriores acham-se intercaladas, 4.1-17+20b-23+27-31, encontra na dupla antítese “não crer/crer” e “não dar ouvidos/dar ouvidos” seu enquadramento temático:

- A** “E (Moisés) disse: E eis, não crerão para mim” (4.1aβ).
- B** “e não darão ouvidos à minha voz” (4.1aγ).
- A’** “E creu o povo” (4.31a).
- B’** “e ouviram que visitara YHWH os filhos de Israel e que vira a aflição deles” (31bα).

A estrutura interna desenvolve o nexos temático através de um quiasmo concêntrico composto de dois elementos principais, a saber, os sinais de YHWH e as palavras de YHWH. Diante disso, a inclusão das três perícopes supracitadas poderia representar um trabalho redacional posterior:

- A** Moisés recebe os sinais de YHWH (4.2-9).
- B** Arão receberá de Moisés e transmitirá ao povo as palavras de YHWH (4.10-16).
- X** Moisés fará os sinais e falará as palavras de YHWH perante o Faraó (4.17+20b+21-23).
- B’** Arão recebe de Moisés e transmite aos anciãos dos filhos de Israel as palavras de YHWH (4.27-30a).
- A’** Moisés realiza os sinais de YHWH perante o povo (4.30b).

2.2.3 Estrutura do texto

O texto de Ex 4.24-26 subdivide-se em três partes: introdução, clímax e conclusão.

A primeira parte (4.24), que é a introdução da narrativa, compõe-se de duas seções: a apresentação do cenário da narração e o relato da aproximação de uma força mortífera. Essa última seção, por sua vez, divide-se em duas subseções: na primeira, YHWH encontra alguém que não é nomeado; na segunda, YHWH procura fazer esse alguém desconhecido morrer. Percebe-se que, nesta primeira parte, interagem somente duas personagens, YHWH e o desconhecido que é alvo de seu ataque.

A segunda parte (4.25), o clímax da narrativa, compõe-se de uma única seção, cujo tema é a reação ao ataque de YHWH através da realização de um ritual. A seção é dividida em duas subseções: na primeira, após preparar o instrumento adequado, Zípora executa dois atos rituais; na segunda, pronuncia um dito. Nesta segunda parte, estão presentes pelo menos três personagens: Zípora (a única personagem ativa), o filho dela e alguém que não é nomeado, cujos pés ela faz tocar.

A terceira parte (4.26), que é a conclusão da narrativa, compõe-se de duas seções: na primeira, alguém que não é nomeado afasta-se de alguém que não é nomeado; na segunda, há um comentário que relaciona o dito de Zípora com as circuncisões.

A estrutura do texto, por conseguinte, poderia ser esquematizada da seguinte forma:

INTRODUÇÃO

- I – Apresentação do cenário da narração (24a).
- II – Aproximação de uma força mortífera (24b).
 - II.1 YHWH encontra-o [Moisés ou o filho de Zípora?] (24b α).
 - II.2 YHWH procura fazê-lo morrer [Moisés ou o filho de Zípora?] (24b β).

CLÍMAX

- III – Reação através de um ritual (25).
 - III.1 Zípora executa dois atos rituais (25a):
 - III.1.1 Preparação: Zípora toma uma pederneira (25a α).
 - III.1.2 Primeiro ato: Zípora corta o prepúcio de seu filho (25a α).
 - III.1.3 Segundo ato: Zípora faz tocar os pés dele [De Moisés? Do filho?] (25a β).
 - III.2 Zípora pronuncia um dito (25b).

CONCLUSÃO

- IV – Afastamento da força mortífera (26a).
- V – Comentário que relaciona o dito de Zípora com as circuncisões (26b).

2.2.4 *Integridade e coesão do texto*

Ex 4.24-26 impõe dificuldades de interpretação ao pesquisador por causa da maneira como são empregados os pronomes pessoais masculinos. Consegue-se, com bastante clareza, identificar Zípora e as ações que ela executa no enredo. No início, também YHWH é facilmente reconhecido. O filho de Zípora é percebido com nitidez apenas quando ela corta o seu prepúcio. Todavia, o uso dos pronomes pessoais masculinos, que deveriam funcionar anaforicamente na narrativa, isto é, retomar personagens cuja presença seria explícita, ao contrário, confundem a atenção do leitor e suscitam várias dúvidas: A quem YHWH procura fazer morrer? Moisés está presente na história? Zípora faz tocar os pés de quem? A quem Zípora chama de “circuncidado dos sangues”? É YHWH quem se afasta (deixa dele) após realizado o corte do prepúcio do menino? De quem YHWH afasta-se (deixa)?

À luz dessas perguntas, pode-se introduzir outra: Será a confusão dos pronomes pessoais um resultado do trabalho redacional sobre a tradição mais antiga? Este capítulo tentará ensaiar uma resposta nesse sentido.

2.3 *Análise da redação*

2.3.1 *Contexto menor*

No interior de Ex 4.1-31, deve-se destacar Ex 4.21-23, uma perícope na qual apenas YHWH utiliza o discurso direto. Ele se dirige a Moisés em dois momentos: em primeiro lugar, diz-lhe para realizar, na presença do Faraó, todas as maravilhas que lhe foram confiadas, advertindo-o quanto ao endurecimento do coração daquele (21); em segundo lugar, YHWH diz a Moisés para ordenar ao Faraó que liberte Israel, primogênito de YHWH. Do contrário, YHWH matará o primogênito do rei do Egito (22s). Segue-se a narrativa contida em Ex 4.24-26, na qual apenas Zípora usa o discurso direto. Ela realiza a circuncisão do próprio filho; em seguida, alguém (Moisés ou o filho de Zípora?) é poupado por YHWH de morrer.

Percebe-se que, tanto em Ex 4.21-23 como em Ex 4.24-26, apenas um personagem toma a palavra. Além disso, em cada um dos dois fragmentos textuais, há somente um par ativo de personagens: no primeiro, YHWH, que ordena e faz ameaça, e o Faraó, que não deixa ir Israel; no segundo, YHWH, que procura fazer morrer e, em seguida, deixa (?) alguém, e Zípora, que circuncida o filho e pronuncia uma palavra.

É plausível, portanto, sugerir um encadeamento das duas perícopes na forma de um quiasmo:

- A** YHWH diz a Faraó para deixar ir Israel, filho primogênito de YHWH (4.22bβ-23αα).
- B** YHWH diz a Faraó que este recusou deixar ir Israel (4.23aβ).
- C** YHWH diz ao Faraó que matará o filho primogênito deste (4.23b).
- C'** YHWH encontra-o (Moisés ou o filho de Zípora?) e procura fazê-lo morrer (4.24b).
- B'** Zípora realiza gestos – circuncida o filho e toca os pés de alguém (Moisés ou o filho?) – e diz uma palavra (4.25).
- A'** Ele (YHWH?) deixa dele [Moisés ou o filho de Zípora?] (4.26a).

A relação entre 4.22bβ-23αα (A) e 4.26a (A') reside na similaridade entre o conteúdo da palavra de YHWH a respeito do que Faraó deveria fazer, isto é, deixar ir Israel, o filho primogênito da divindade hebreia, e o que faz “Ele” (YHWH?) ao deixar dele (Moisés ou o filho de Zípora?). Quanto a 4.23aβ (B) e 4.25 (B'), observa-se que Faraó, segundo o que diz YHWH, não permite a Israel “sair” do Egito. Zípora, todavia, ao realizar a circuncisão de seu filho, permite-lhe “entrar” para o povo eleito, Israel (cf. Gn 17.9-14). Os trechos 4.23b (C) e 4.24b (C') estão ligados pela ameaça de morte, cujo sujeito é YHWH: em primeiro lugar, YHWH ameaça matar o filho primogênito do Faraó; em segundo lugar, procura fazer morrer alguém no lugar de pernoite.

Do mesmo modo que nas duas perícopes anteriores, Ex 4.27-31 traz em discurso direto somente a fala de um personagem, YHWH. Há, predominantemente, um par ativo de personagens, Moisés e Arão, e de novo a menção às palavras (e aos sinais), acompanhada de uma informação complementar. Curiosamente, essa perícopa e Ex 4.24-26 compartilham uma estrutura semelhante, desta vez não na forma de um quiasmo, em que os elementos da primeira parte reaparecem de maneira invertida na segunda parte, mas de um tipo de paralelismo, no qual os elementos da primeira parte reaparecem na segunda parte seguindo a mesma ordem²¹⁹:

²¹⁹ Para informações adicionais sobre as duas características estruturais mencionadas, o quiasmo e o paralelismo com a mesma sequência de membros, cf. SILVA, 2000, p. 162s, 303-309; WEGNER, 1998, p. 90-93.

- A** YHWH encontra-o (Moisés ou o filho de Zípora?) no lugar de pernoite e procura fazê-lo morrer (4.24).
- B** Zípora realiza gestos – circuncida o filho e toca os pés de alguém (Moisés ou o filho?) – e diz uma palavra (4.25).
- C** Ele (YHWH?) deixa dele [Moisés ou o filho de Zípora?] (4.26a).
- D** Comentário conclusivo: relaciona-se o dito de Zípora ao ritual da circuncisão (4.26b).
- A'** Arão encontra Moisés na montanha de Deus e beija-o (4.27b).
- B'** Moisés diz a Arão todas as palavras que YHWH lhe enviara e todos os sinais que lhe ordenara (4.28).
- C'** Moisés e Arão vão e reúnem todos os anciãos dos filhos de Israel (4.29).
- D'** Sumário conclusivo:²²⁰ retoma-se a referência às palavras e aos sinais e diz-se que o povo creu (4.30s).

A correspondência entre 4.24 (A) e 4.27b (A') dá por sinonímia – através do tema do encontro em determinado lugar (YHWH encontra alguém [Moisés ou o filho de Zípora?]) no lugar de pernoite / Arão encontra Moisés na montanha de Deus) – e por antonímia – através da antítese das atitudes (YHWH procura fazê-lo [Moisés ou o filho de Zípora?] morrer / Arão beija Moisés). Já 4.25 (B) e 4.28 (B') coincidem nos elementos sagrados relacionados à experiência com a divindade: Zípora realiza gestos e diz uma palavra (na presença de YHWH?), Moisés diz a Arão todas as palavras e todos os sinais de YHWH. A relação entre 4.26a (C) e 4.29 (C') é antitética: o ritual de Zípora faz com que “Ele” (YHWH?) deixe “dele” (Moisés ou o filho de Zípora?) e as palavras e os sinais confiados por YHWH a Moisés oportunizam a reunião deste e de Arão com os anciãos dos filhos de Israel. Finalmente, 4.26b (D) e 4.30s (D'), além de constituírem trechos de conclusão das respectivas narrativas, identificam-se mediante as referências a três elementos do âmbito da aliança entre YHWH e Israel prevista no Pentateuco: no caso de Zípora, a circuncisão; no de Moisés, de Arão e dos anciãos do povo, as palavras e os sinais de YHWH. Além do mais, observando detalhadamente esses dois últimos fragmentos da estrutura paralela, percebem-se ainda estas correspondências:

²²⁰ Tanto o comentário como o sumário são elementos que podem indicar a conclusão de uma unidade narrativa. Com o primeiro, o redator procura fazer algumas observações destinadas a dar sentido ao relato. Por meio do segundo, pretende apresentar um resumo daquilo que acabou de expor. SILVA, 2000, p. 73.

4.26bβ	A	A palavra de Zípora.
	B	A menção das circuncisões.
4.30s	A'	As palavras de Arão e os sinais de Moisés, provindos estes e aquelas de YHWH.
	B'	A menção da fé e da adoração do povo.

Tendo em vista a exposição acima, algumas conclusões podem ser tiradas. Inicialmente, percebe-se que Ex 4.24-26 é uma unidade literária autônoma. Possui uma temática definida, a circuncisão do filho de Zípora, e uma estrutura com introdução, desenvolvimento e conclusão.

Como foi o caso de outras pequenas unidades de sentido, inseriu-se Ex 4.24-26 em uma unidade literária mais ampla, a saber, Ex 4.1-17+20b+21-23+27-31, cujo tema fundamental consiste nos sinais e nas palavras confiados por YHWH a Moisés, e a estrutura, num quiasmo concêntrico.

Como procedimentos redacionais dessa inserção, elaboraram-se, entre Ex 4.24-26, a perícopes anterior e a posterior, encadeamentos estruturais baseados na simetria. Com Ex 4.21-23, Ex 4.24-26 compõe um quiasmo; com Ex 4.27-31, uma estrutura de paralelismos cujos membros correspondentes obedecem à mesma sequência. Desse modo, Ex 4.21-23 e Ex 4.27-31 representam o contexto menor de Ex 4.24-26.

2.3.2 Contexto maior

De modo geral, reconhecem-se três partes no livro de Êxodo: 1.1 – 15.21, em que se narra a saída de Israel do Egito; 15.22 – 18.27, cujo assunto é a caminhada do Egito para o Sinai; e 19 – 40, onde se dá a aliança de YHWH com Israel no Sinai e a outorga das leis.²²¹

Na primeira parte, é possível perceber seis unidades literárias, as quais se acham relacionadas através de uma estrutura de quiasmo:

A	Primeira unidade (1) → As origens de Israel no Egito.
B	Segunda unidade (2.1-22) → A história de Moisés antes de sua vocação: princípio de sua vida, o assassinato do egípcio e a fuga para Midiã.

²²¹ SKA, Jean Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco*: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2003. p. 42.

- C** Terceira unidade (2.23 – 7.7) → A vocação de Moisés: recepção dos sinais e das palavras de YHWH em prol de Israel.
- C'** Quarta unidade (7.8 – 11.10) → As pragas do Egito: transmissão das palavras e realização dos sinais de YHWH contra os egípcios.
- B'** Quinta unidade (12.1 – 13.16) → A história da Páscoa: a fixação do princípio do ano no mês da Páscoa, as prescrições para a festa, a morte dos primogênitos dos egípcios e a fuga de Israel.
- A'** Sexta unidade (13.17 – 15.21) → A saída de Israel do Egito.

Ex 4.24-26 pertence à terceira unidade. Ao considerar inicialmente o bloco textual anterior à Ex 4.24-26, Ex 2.23 – 4.23, note-se que ele começa e finaliza com algumas informações que podem ser arrumadas no esquema “narrativa / palavra de YHWH”. Primeiro, o início:

Narrativa – Ex 2.23-25		
A Morte do opressor	B Opressão continuada	C Atenção de Deus
O rei do Egito morre.	Os filhos de Israel clamam.	Deus escuta o clamor.

E de que maneira termina? Através de elementos correspondentes, porém dispostos de forma invertida na fala de YHWH a Moisés:

Palavra de YHWH – Ex 4.21-23		
C' Manifestação de Deus	B' Opressão continuada	A' Morte do opressor
Moisés deve fazer, diante do Faraó, todas as maravilhas que YHWH pôs em sua mão.	YHWH diz a Faraó que lhe ordenara deixar Israel partir, mas ele o havia recusado.	YHWH anuncia que matará o primogênito do Faraó.

Essa quiasmo serve de moldura para Ex 3.1 – 4.20, cujo tema principal é a vocação de Moisés, com ênfase nos sinais e nas palavras de YHWH confiados a Moisés.

Mas o que se pode dizer de Ex 4.27 – 7.7, o bloco textual que sucede Ex 4.24-26 dentro da unidade que está sendo considerada no interior de Ex 1.1 – 15.21? Tem-se uma estrutura de paralelismos que emoldura um conjunto textual, cujo tema básico é o aumento da

opressão dos egípcios sobre os israelitas (Ex 5 – 6). Essa moldura estrutural também obedece ao esquema “narrativa / palavra de YHWH”:

Narrativa – Ex 4.27-31			
A Encontro de Moisés e Arão	B Transmissão das palavras de YHWH de Moisés para Arão	C Reunião dos anciãos de Israel com Moisés e Arão	D Realização da ordem de YHWH por Moisés e Arão
Arão encontra Moisés na montanha de Deus e beija-o.	Moisés comunica a Arão as palavras e os sinais de YHWH.	Moisés e Arão vão e reúnem os anciãos dos filhos de Israel.	Arão fala as palavras e Moisés realiza os sinais diante do povo.

Palavra de YHWH – Ex 7.1-6			
A' Funções de Moisés e Arão	B' Transmissão das palavras de YHWH de Moisés para Arão	C' Promessa de resgate dos filhos de Israel do Egito por YHWH	D' Realização da ordem de YHWH por Moisés e Arão
Arão será o profeta de Moisés, que será qual Deus para o Faraó.	Moisés falará o que YHWH mandar e Arão falará ao Faraó.	YHWH promete tirar os filhos de Israel da terra do Egito.	Moisés e Arão fazem conforme a ordem de YHWH.

Nos dois conjuntos, Ex 2.23 – 4.23 e Ex 4.27 – 7.7, os temas da vocação de Moisés e do aumento da opressão dos egípcios sobre Israel são emoldurados por materiais narrativos e discursivos que acentuam a ação libertadora de YHWH. Ex 4.24-26 constitui um liame entre os dois blocos retomando os seus conteúdos básicos:

A Ex 2.23 – 4.23	X Ex 4.24-26			B Ex 4.27 – 7.7
Vocação de Moisés PROMESSA DE SALVAÇÃO	B'	X	A'	Aumento da opressão REALIDADE DE MORTIFICAÇÃO
	Ameaça de morte	Ritual da circuncisão	Realização de salvação	

Note-se que Ex 4.24-26 possui uma estrutura cuja sequência é inversa em relação àquela em que estão dispostos os blocos A e B. Ao ligar os dois outros conjuntos textuais, essa perícopes anuncia o que vai permanecer no fim: não a realidade da mortificação, mas a da salvação. De fato, a realização do ritual da circuncisão por Zípora antecipa o ritual de sangue

que distinguirá Israel dos egípcios: as crianças destes serão mortas enquanto que as daquele serão salvas (Ex 12.1-14, 21-30). Após isso, Israel deixará o Egito (Ex 12.31-40).

É sugestivo que o ritual da circuncisão do filho de Zípora, no centro de Ex 4.24-26, possa contrapor-se ao tema da incircuncisão dos lábios de Moisés no conjunto de materiais sobre a vocação de Moisés alheios a Ex 3 – 4 (Ex 6.10-12, 28-30). A circuncisão é um mandamento, uma palavra de YHWH para Israel, um sinal de que Israel pertence a YHWH (Gn 17.9-14; Ex 12.43-51). Sendo assim, é a palavra de YHWH que “circuncidará” os lábios de Moisés e libertará Israel.

Conclui-se, pois, que Ex 2.23 – 7.7, terceira entre as seis unidades textuais que compõem a primeira parte do livro de Êxodo (Ex 1.1 – 15.21), representa o contexto maior de Ex 4.24-26.

2.3.3 *Proposta de reconstituição de um provável texto mais antigo*

A análise dos contextos menor e maior de Ex 4.24-26 mostrou de que modo a perícope funciona no fluxo textual da primeira parte do livro de Êxodo. Agora, faz-se necessário considerá-la como unidade literária isolada, a fim de investigar uma provável pré-história. O objetivo aqui será apenas relacionar algumas ideias a respeito disso.

Erich Zenger afirma que as duas formas literárias básicas do Pentateuco foram a narração e a formulação de leis. Antes, porém, que fossem reunidas em círculos narrativos (do Êxodo, por exemplo) ou coletâneas rituais e legais, transmitiam-se na forma de tradições independentes. Seria esse o caso de Ex 4.24-26.²²²

No entanto, tendo sido observadas as conexões temáticas da perícope com o material textual de Ex 1.1 – 15.21, é plausível suspeitar que aquela sofreu trabalho redacional posterior.

O vocabulário do texto permite observar que somente três palavras aparecem mais de uma vez: אָמַר (*ʾāmar*: dizer), דָּם (sangue) e חָתָן (genro, noivo, recém-casado, parente; porém, segundo a proposta deste trabalho, “circuncidado”). A primeira sempre tem Zípora por sujeito. As outras duas integram o dito dela. O fato de as três serem repetidas na conclusão, figurando ao lado do substantivo מִילִת (circuncisões), indica que, em sua forma atual, o relato quer ressaltar a importância da circuncisão como prática familiar.

²²² ZENGER, Erich. O surgimento do Pentateuco. In: ZENGER, 2003, p. 93s.

Mas por que a insistência na circuncisão? Note-se que o perigo representado por YHWH no início da narrativa é afastado após Zípora circuncidar o filho dela. É provável que se queira novamente enfatizar a circuncisão como sinal de pertença ao povo de YHWH, o que, aliás, já fora feito antes em termos sincrônicos (Gn 17.9-14). Deve-se levar em consideração, ainda, o papel do sangue como sinal de libertação para os hebreus e de ruína para os egípcios no livro do Êxodo (Ex 12.12s, 21-27). Contudo, teria sido esse o objetivo de uma suposta tradição mais antiga?

Tradicionalmente, admite-se que Moisés é o alvo do ataque na narrativa. Essa é, conforme foi visto, a proposta da Peshita. Walter Vogels argumenta também nessa direção, valendo-se do tema da circuncisão como sinal de pertencimento ao povo de YHWH.²²³ Nelson Kilpp pensa igualmente em Moisés, porém sugere que o rito de Zípora teria a função de tornar Moisés um parente consanguíneo dos midianitas e, assim, afastar YHWH que, sendo Deus do povo de Midiã, atacaria aqueles que não pertencessem àquele grupo étnico. Visto que Zípora e seu povo veneravam YHWH, ela saberia o que fazer numa tal situação.²²⁴ A palavra זָרָה é muito importante para essa linha de interpretação, visto que designaria “[...] o parente por casamento, podendo significar, portanto, ‘esposo’, ‘genro’, ‘cunhado’ ou ‘sogro’”.²²⁵ Se Zípora pronuncia essa palavra, só pode estar referindo-se a Moisés.

Haveria a possibilidade de uma tradição mais antiga referir-se apenas à Zípora, ao filho dela e a um atacante sobre-humano? É curioso que somente esses três sejam identificados tão claramente na história. Teria um redator posterior trabalhado essa tradição de maneira que desse a entender que Moisés estava presente e torná-lo o foco do enredo? Seria essa a causa da confusão dos pronomes pessoais, visto que, tendo inserido o trecho no contexto de Ex 1.1 – 15.21, o redator julgara que essa narrativa extensa deixaria claro que os pronomes referir-se-iam a Moisés? Sem dúvida, Moisés representa o fio condutor da narrativa de Ex 1 – 15.

Não obstante os sentidos apresentados anteriormente para a palavra זָרָה, *The New Brown-Drivers-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon* indica “circuncidar” como significado provável da raiz זָרָה, presente, inclusive, na língua árabe.²²⁶ Desse modo, a

²²³ VOGELS, Walter. *Moisés e suas múltiplas facetas: do Êxodo ao Deuteronômio*. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 112-115.

²²⁴ KILPP, Nelson. Zípora salva Moisés: anotações sobre um texto estranho. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 32, n. 2, 1992. p. 158-162.

²²⁵ KILPP, 1992, p. 160.

²²⁶ GESENIUS; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1979, p. 368.

expressão dita por Zípora, חֲתָן־דָּגִים, “um circuncidado dos sangues”²²⁷, dirigir-se-ia ao filho dela. Desde que essa hipótese seja procedente, se for tomada ao lado das referências explícitas a Zípora e ao seu filho, torna a presença de Moisés no relato totalmente desnecessária. Nesse sentido, a expressão וַתַּגֵּעַ לְרַגְלָיו (wattagga^c lerag^elāyw), “e fez tocar para os pés dele”, teria sido acrescentada a fim de incluir uma suposta terceira pessoa no enredo, Moisés. Considerando-se רֶגֶל (régel), “pés”, um eufemismo para a região pubiana, não faria sentido dizer que Zípora tocou seu filho ali, pois ela já havia feito isso ao circuncidá-lo.

Isso leva à conclusão de que o rito de Zípora teria o objetivo de proteger a criança do ataque de um demônio assassino.

E o que pode ser dito quanto a este último? É verdade que a narrativa declara expressamente que o agressor é YHWH. Porém, até que ponto a presença de YHWH nesse contexto seria original? A pergunta é suscitada por uma possibilidade levantada por Martin Noth:

Em um lugar solitário e misterioso no deserto, Moisés foi ferozmente atacado por Yahweh, que aqui exhibe uma característica ‘demoníaca’ e, talvez no decurso da transferência, no Antigo Testamento, de toda atividade sobrenatural para o único Deus, teria tomado o lugar do demônio local, que teria sido originalmente o significado nesta passagem (tradução nossa).²²⁸

Nelson Kilpp chega também a considerar essa hipótese:

Outra possibilidade de se entender o texto é considerar que a tradição original ainda não tratava de Javé, mas de um demônio do deserto que, à noite, atacava as pessoas que paravam na pousada situada em seu território. Neste caso, ao incorporar a tradição pré-israelita em sua própria história com seu Deus, Israel substituiu o desconhecido demônio por Javé, atribuindo, assim, a Javé as peculiaridades do mesmo.²²⁹

Como já foi visto, crenças relacionadas a fantasmas ou demônios que podiam prejudicar pessoas eram comuns no Antigo Oriente Próximo. As pessoas valiam-se de vários recursos mágicos (amuletos, encantamentos, orações) a fim de protegerem-se contra eles.²³⁰ No caso do gesto de Zípora, Ana Flora Anderson e Gilberto Gorgulho consideram o seguinte:

²²⁷ A tradução é um empréstimo de Kilpp, embora ele discorde dessa possibilidade de interpretação. Aliás, ele justifica a rejeição com a seguinte pergunta: “Teria havido circuncisão sem sangue?” Mas a expressão “circuncidado dos sangues” poderia ser um circunlóquio com o mesmo sentido de “circuncidado”. Circunlóquios podem ser verificados no hebraico. Um exemplo aparece em Sl 90.3: בְּנֵי־אָדָם, filhos de homens, um circunlóquio que quer dizer simplesmente “homens”. KILPP, 1992, p. 158s.

²²⁸ *At a solitary, mysterious place in the wilderness Moses was fiercely attacked by Yahweh, who here displays a ‘demonic’ character and, perhaps in the course of the Old Testament transference of all supernatural working to the one God, has taken the place of the local demon who would originally have been meant in this passage.* NOTH, Martin. *Exodus: a commentary*. Translated by J. S. Bowden. Philadelphia: The Westminster Press, 1962. p. 49.

²²⁹ KILPP, 2002, p. 26.

²³⁰ GERSTENBERGER, 2007, p. 49s.

[...] a expressão hebraica “esposo de sangue” (*hatan dâmim*) poderia ter um sentido primitivo[,] “*protegido pelo sangue*”. A circuncisão era uma medida de medicina preventiva e proteção contra as pragas; era um rito de defesa dos filhos ameaçados pela alta taxa de mortalidade. Havia também a mentalidade de que o sangue afasta o “destruidor”.²³¹

Expõe-se, como mais um exemplo, uma oração egípcia, com a qual a mãe poderia proteger o sono da criança contra os fantasmas ou os mortos:

Possas tu fluir para longe, aquele que vem na escuridão e entra furtivamente, com seu nariz atrás de si, e seu rosto invertido, frustrado naquilo para que veio! Possas tu fluir para longe, aquela que vem na escuridão e entra furtivamente, com seu nariz atrás de si, e seu rosto virado para trás, frustrada naquilo para que veio! Vieste para beijar esta criança? Eu não te deixarei beijá-la! Vieste para silenciá-la? Eu não te deixarei impor silêncio sobre ela! Vieste para prejudicá-la? Eu não te deixarei feri-la! Vieste levá-la para longe? Eu não te deixarei levá-la para longe de mim! Contra ti, eu fiz para ela uma proteção mágica de trevo – que é o que põe um obstáculo –, de cebolas – que te prejudicam –, de mel – doce para os homens, (mas) amargo para aqueles que estão além –, de ovas do peixe *abdju*, do maxilar do peixe *meret*, e da espinha de perca (tradução nossa).²³²

No tocante ao uso de procedimentos mágicos para repelir perigos noturnos, note-se que a palavra מָלוּן, “lugar de pernoite”, indica que a história de Ex 4.24-26 transcorre à noite. Não há razão, portanto, para rejeitar a ideia de que um demônio noturno que assombrava o local do pernoite tenha ameaçado o filho de Zípora, a qual combateu o mal através do rito da remoção do prepúcio. Ao declarar o menino “um circuncidado dos sangues”, Zípora espantou o demônio. Cabe aqui a opinião de Erhard Gerstenberger sobre o procedimento de Zípora:

[...] a revelação de um nume deve ser reconhecida e recebida com respeito. Em caso de aparições claramente hostis, as pessoas atingidas não têm outra alternativa senão defender-se decididamente, recorrendo a rituais apotrópicos ou exorcismos, como o fez Zípora. Através da rápida circuncisão do menino (ou do homem?) e da enigmática mas eficaz fórmula mágica “Um esposo de sangue és para mim” [...] Zípora consegue repelir o ataque mortal de um espírito demoníaco.²³³

O dito de Zípora e a circuncisão do menino comporiam, por conseguinte, um ritual de exorcismo na tradição original. O corte do prepúcio do menino e o pronunciamento dessa

²³¹ ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Gilberto. A mulher na memória do Êxodo. *Estudos bíblicos*, Petrópolis, n. 16, 1988. p. 48.

²³² *Mayest thou flow away, he who comes in the darkness and enters in furtively, with his nose behind him, and his face reversed, failing in that for which he came! Mayest thou flow away, she who comes in the darkness and enters in furtively, with her nose behind her, and her face turned backwards, failing in that for which she came! Hast thou come to kiss this child? I will not let thee kiss him! Hast thou come to silence (him)? I will not let thee set silence over him! Hast thou come to injure him? I will not let thee injure him! Hast thou come to take him away? I will not let thee take him away from me! I have made his magical protection against thee out of clover - that is what sets an obstacle - out of onions - what injures thee - out of honey - sweet for men, (but) bitter for those who are yonder - out of the roe of the *abdju*-fish, out of the jawbone of the *meret*-fish, and out of the backbone of the perch.* PRITCHARD, James B. *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*. 2nd. ed. Princeton: Princeton University Press, 1955. p. 328.

²³³ GERSTENBERGER, 2007, p. 51.

fórmula mágica foram os recursos por meio dos quais sua mãe repeliu a investida do atacante noturno. O sentido dessa fórmula foi, posteriormente, modificado por redator que, através de um comentário explicativo, relacionou-a à circuncisão enquanto sinal de pertencimento ao povo de YHWH no contexto da tradição do Êxodo. Talvez, o mesmo redator já tenha substituído o nome original do demônio da noite por YHWH.

Conclui-se que pode ter havido uma tradição mais antiga subjacente a Ex 4.24-26, segundo a qual o filho de Zípora teria sido atacado mortalmente por um demônio noturno que foi repelido pela mãe do menino através de um ritual mágico. Mais tarde, a narrativa foi incorporada à tradição do Êxodo adquirindo, provavelmente, a forma atual. O redator por trás desse trabalho literário posterior teria inserido tanto a expressão *וַתַּעַל לְרַגְלָיו*, “e fez tocar para os pés dele” – a fim de trazer Moisés para a narrativa –, como o comentário explicativo do versículo 26b, *אָז אָמְרָה חַתָּן דְּמִים לְמוּלָתָא* (*ʿāz ʾāmrā ḥ^atan dāmîm lammûlōt*), “Então ela disse: ‘Um circuncidado dos sangues’ para as circuncisões”.

2.4 Análise da forma

2.4.1 Análise do gênero literário

Conforme supracitado, Ex 4.24-26 possui uma estrutura básica de início, clímax e desfecho. Mais importante, contudo, é notar que o texto comporta personagens que realizam ações, configurando-se, pois, como uma narrativa.²³⁴

Com o objetivo de determinar o gênero literário ao qual essa narrativa pertence, será preciso, primeiramente, compará-la com outra narrativa que apresente temática e estrutura semelhantes. Desse modo, propõe-se a comparação entre Ex 4.24-26 e Js 5.2-9.

²³⁴ GREIMAS, Algirdas Julien; COURTÉS, Joseph. *Dicionário de semiótica*. Tradução de Alceu Dias Lima et. alii. São Paulo: Cultrix, [199-]. p. 294. O que define um texto como narrativo é a chamada narratividade, isto é, uma estruturação fundamentada na transformação de estados ou situações. José Luiz Fiorin e Francisco Platão Savioli observam que a estrutura narrativa é formada de quatro fases distintas: manipulação (um personagem induz outro a fazer alguma coisa, sendo necessário a este que queira ou deva fazer), competência (o sujeito do fazer adquire um saber e um poder), *performance* (o sujeito do fazer executa a ação) e sanção (o sujeito do fazer recebe castigo ou recompensa). FIORIN, José Luiz; SAVIOLI, Francisco Platão. *Para entender o texto: leitura e redação*. São Paulo: Ática, 1999. p. 55-58. A aplicação da proposta teórica de Fiorin e Savioli pode ajudar a definir Ex 4.24-26 como narrativa: YHWH encontra alguém no lugar de pernoite e procura fazê-lo morrer (24), o que induzirá as ações de Zípora (Manipulação); Zípora toma uma pedra afiada (25aα) e isso configura um saber, pelo conhecimento do tipo de ação que a situação exige e pela escolha do instrumento adequado, e um poder, pela posse do instrumento para executar a ação (Competência); Zípora corta o prepúcio do filho, faz tocar os pés de alguém e profere um dito (25aα-bβ), passos que integram a ação que executa (*Performance*); “Ele” deixa alguém (26a), isto é, há uma “recompensa”, a vida de alguém é poupada, caso se identifique “Ele” com YHWH (Sanção).

Proceder-se-á do seguinte modo: em primeiro lugar, exposição da proposta de estrutura para Ex 4.24-26; em seguida, uma apresentação do texto de Js 5.2-9 e de uma proposta de estrutura; por fim, uma comparação das estruturas.

Expõe-se, neste momento, sob outra forma, a estrutura de Ex 4.24-26:²³⁵

- Apresentação do cenário da narração (24a).
- Motivação para o ritual: YHWH encontra e ameaça uma personagem (24b).
- A protagonista toma o instrumento para o ritual em face da ameaça (25 aα).
- A protagonista executa a primeira ação do ritual (25 aα).
- A protagonista executa a segunda ação do ritual (25aβ).
- A protagonista profere um dito (25b).
- Reação de uma personagem obscura decorrente da execução do ritual (26a).
- Comentário relacionando o dito da protagonista com um ritual nomeado (26b).

Segue-se a apresentação do texto hebraico massorético e da proposta de tradução de Js 5.2-9:

Naquele tempo, disse YHWH para Josué:	בַּעַת הַהִיא אָמַר יְהוָה אֶל־יְהוֹשֻׁעַ	2aα
Faze para ti facas de pederneiras	עָשֵׂה לָךְ חַרְבוֹת צָרִים	2aβ
e volta a circuncidar os filhos de Israel segunda vez.	וְשׁוֹב מִל אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל שֵׁנִית :	2b
E fez para si Josué facas de pederneiras	וַיַּעַשׂ־לוֹ יְהוֹשֻׁעַ חַרְבוֹת צָרִים	3a
e circuncidou os filhos de Israel	וַיִּמַּל אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	3bα
sobre a colina dos prepúcios.	אֶל־גִּבְעַת הָעֵרְלוֹת :	3bβ
E esta (é) a razão por que circuncidou Josué:	וְזֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר־מָל יְהוֹשֻׁעַ	4a
Todo o povo saído do Egito, os machos, os homens de guerra morreram no deserto, no caminho,	כָּל־הָעָם הַיֵּצֵא מִמִּצְרַיִם הַזְּכָרִים כֹּל אֲנָשֵׁי הַמִּלְחָמָה מָתוּ בַּמִּדְבָּר בַּדֶּרֶךְ	4bα
ao saírem do Egito.	בְּצֵאתָם מִמִּצְרַיִם :	4bβ

²³⁵ Dispensou-se a reprodução do texto da perícopie, o qual pode ser conferido no item “Análise literária”.

	כִּי־מְלִים הָיוּ	5aα
Porque haviam sido circuncidados		
	כָּל־הָעָם הַיִּצְאָיִם	5aβ
todo o povo, os que saíram,		
	וְכָל־הָעָם הַיִּלְדִּים בַּמִּדְבָּר בְּדֶרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרַיִם לֵאמֹר :	5b
e todo o povo, os nascidos no deserto, no caminho, ao saírem do Egito, não circuncidaram.		
	כִּי אַרְבָּעִים שָׁנָה הָלְכוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר עַד־תָּם כָּל־הַגּוֹי אֲנָשֵׁי הַמִּלְחָמָה הַיִּצְאָיִם מִמִּצְרַיִם	6aα
Porque quarenta anos andaram os filhos de Israel no deserto até estar terminada toda a nação, os homens de guerra, os que saíram do Egito,		
	אֲשֶׁר לֹא־שָׁמְעוּ בְּקוֹל יְהוָה	6aβ
os quais não deram ouvidos à voz de YHWH,		
	אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לָהֶם	6ba
os quais jurou YHWH para eles		
	לְבַלְתִּי הִרְאוֹתְכֶם אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לְאֲבוֹתְכֶם לָתֵת לָנוּ	6bβ
para não os fazer verem a terra que jurou YHWH para os pais deles para dar para nós,		
	אָרֶץ זָבַת חֶלֶב וּדְבַשׁ :	6by
uma terra manando leite e mel.		
	וְאֶת־בְּנֵיהֶם הִקִּים תַּחְתָּם	7aα
E os filhos deles ergueu no lugar deles.		
	אַתֶּם מִלְּיְהוֹשֻׁעַ	7aβ
Circuncidou-os Josué		
	כִּי־עֲרֵלִים הָיוּ	7ba
porque incircuncisos eram,		
	כִּי לֹא־מְלוּ אוֹתָם בְּדֶרֶךְ :	7bβ
porque não os circuncidaram no caminho.		
	וַיְהִי כַּאֲשֶׁר־תָּמוּ כָל־הַגּוֹי לְהַמּוֹל	8a
E aconteceu quando terminaram toda a nação para circuncidarem-se,		
	וַיֹּשְׁבוּ תַּחְתָּם בַּמַּחֲנֶה עַד חִיּוֹתָם :	8b
e sentaram-se no lugar deles no acampamento até curarem-se.		
	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־יְהוֹשֻׁעַ	9aα
E disse YHWH para Josué:		

Hoje rolei a injúria do Egito de sobre vós.	הַיּוֹם גִּלְגָּל אֶת־חַרְפַּת מִצְרַיִם מֵעַלְיֵכֶם	9aβ
E clamaram o nome daquele local, Gilgal,	וַיִּקְרָא שֵׁם מְקוֹם הַהוּא גִלְגָּל	9ba
até este dia.	עַד הַיּוֹם הַזֶּה :	9bβ

Agora, veja-se uma proposta de estrutura para esse texto:

- Apresentação do tempo²³⁶ da narração (2aα).
- Motivação para o ritual: ordem de YHWH ao protagonista de preparação de um instrumento e de execução de um ritual nomeado (2a-b).
- O protagonista prepara o instrumento para a execução do ritual (3a).
- O protagonista executa o ritual em um local definido (3b).
- Exposição da razão por que o protagonista executou o ritual (4-7).
- Reação dos outros personagens envolvidos decorrente da execução do ritual (8).
- Palavra de YHWH conferindo sentido à execução do ritual (9a).
- Nomeação do local baseada na palavra de YHWH (9b).²³⁷

A comparação das estruturas que segue abaixo pretende pôr em relevo a presença de elementos paralelos entre os conteúdos das duas narrativas:

Ex 4.24-26		Js 5.2-9	
A	Apresentação do cenário da narração (24a).	A'	Apresentação do tempo da narração (2aα).
B	Motivação para o ritual: YHWH encontra e ameaça uma personagem (24b).	B'	Motivação para o ritual: ordem de YHWH ao protagonista de preparação de um instrumento e de execução de um ritual nomeado (2a-b).
C	A protagonista toma o instrumento para o ritual em face da ameaça (25 aα).	C'	O protagonista prepara o instrumento para a execução do ritual (3a).

²³⁶ A locução adverbial “naquele tempo” é uma marca linguística cuja função é delimitar o começo da narrativa. ZABATIERO, Júlio. *Manual de exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007. p. 33s. No caso de Ex 4.24-26, o início da narrativa é delimitado por duas locuções adverbiais de lugar: “no caminho” e “no lugar de pernoite”.

²³⁷ Esse último item da estrutura faz referência ao jogo de palavras entre a forma verbal que aparece na palavra de YHWH, גִּלְגָּל (“rolei”), e o nome do local, גִּלְגָּל (“roda”).

D	A protagonista executa a primeira ação do ritual (25 aα).	D'	O protagonista executa o ritual em um local definido (3b).
	A protagonista executa a segunda ação do ritual (25aβ).		
	A protagonista profere um dito (25b).		
E	Reação de uma personagem obscura decorrente da execução do ritual (26a).	F'	Exposição da razão por que o protagonista executou o ritual (4-7).
F	Comentário relacionando o dito da protagonista com um ritual nomeado (26b).	E'	Reação das outras personagens envolvidas decorrente da execução do ritual (8).
G	–	G'	Palavra de YHWH conferindo sentido à execução do ritual (9a).
H	–	H'	Nomeação do local baseada na palavra de YHWH (9b).

Percebe-se que, salvo poucas variações²³⁸, as duas estruturas possuem a mesma composição. O tema, evidente nos dois casos, é a circuncisão.

Além disso, algumas palavras e expressões são comuns aos vocabulários de ambos os textos: בַּדְרֶךְ (*baderek*: “no caminho”), בְּנָה (*b^enâ*: “filho dela”)/ בְּנֵיהֶם (*b^enêhem*: “filhos deles”), וַיֹּאמֶר (*wayyómer*: “e ele disse”)/ וַתֹּאמֶר (*wat^oómer*: “e ela disse”), הֲמִיתוֹ (*h^amîtô*: “fazê-lo morrer”)/ מָתוּ (*mētû*: “morreram”), יְהוָה (“YHWH”), מוֹל (*mōl*: “circuncidar”)/ מוֹלֹת (“circuncisões”), עֲרָלָה (*ārlâ*: “prepúcio”)/ עֲרָלוֹת (*ārlôt*: “prepúcios”), צַר (*šōr*: “pederneira”)/ צָרִים (*šurîm*: “pederneiras”). Os termos מְלוֹן (“lugar de pernoite”) e מַחֲנֶה (*maḥ^aneh*: “acampamento”) podem ser considerados paralelos já que referem-se a locais de repouso ou assentamento.

Há, pois, boas razões para considerar essas narrativas como representantes de um mesmo gênero literário. Mas qual?

Recorrendo à classificação proposta por Cássio Murilo Dias da Silva, elas poderiam ser enquadradas no gênero “lenda”, as quais são caracterizadas pelo santo e imitável.²³⁹ As lendas

²³⁸ A sequência E-F de Ex 4.24-26 aparece invertida em Js 5.2-9 (F'-E'). Os elementos correspondentes a G' e H' faltam em Ex 4.24-26. O vocábulo מוֹלֹת, “circuncisões”, aparece apenas uma vez nesse último texto (4.26bβ), ao passo que, em Js 5.2-9, a raiz verbal מוֹל, “circuncidar”, aparece sete vezes (3bα, 4a, 5aα, 5b, 7aβ, 7bβ, 8a) e sua variante מְלוֹל, “circuncidar”, uma vez (2b).

²³⁹ SILVA, 2000, p. 192.

Situam-se entre o mito e a história real, porquanto falam de personagens históricos embelezados com episódios criados pela tradição. Não são mitos por não se referirem às origens e porque nem sempre pretendem falar da instauração de algo. Muitas vezes buscam edificar, magnificam personagens-chaves na própria história, gostam do milagre, destacam os valores éticos (tradução nossa).²⁴⁰

Mais precisamente, considerando-se o tema da circuncisão, faz sentido qualificar Ex 4.24-26 e Js 5.2-9 como “lendas culturais”.²⁴¹ De acordo com René Krüger, Severino Croatto e Nestor Míguez, Ex 4.24-26 e Js 5.2-9, juntamente com Gn 17.1-27, representam três tradições diferentes que explicam e motivam o uso da circuncisão entre o povo de Israel.²⁴²

2.4.2 *Sitz im Leben*

Conforme observado na análise redacional, o contexto literário no qual Ex 4.24-26 está inserido atualmente, além da forma final da perícopes, sugere um lugar de destaque para o ritual da circuncisão. Cabe perguntar, portanto, de que ambiente social poderia provir essa pequena unidade literária?

O relato informa que a mãe do menino, Zípora circuncidou-o. De acordo com Gn 21.4, Isaque foi circuncidado por seu pai, Abraão. Js 5.4-7, em todo caso, apenas quer justificar a circuncisão dos israelitas que nasceram durante a peregrinação pelo deserto. O segundo livro dos Macabeus menciona duas mulheres que circuncidaram seus filhos (2Mc 6.10). Aparentemente, portanto, o *Sitz im leben* de Ex 4.24-26 é o ambiente familiar. Silvia Schroer, sobre essa mesma passagem, diz: “No âmbito doméstico e familiar, as mulheres sem dúvida eram responsáveis por ritos simples. [...] Ex 4.24-26 insinua que, em tempos primitivos, mulheres não apenas tinham o direito de dar nome aos meninos, mas também de circuncidá-los”.²⁴³

Ex 12.43-51, por outro lado, parece inserir o ritual da circuncisão no ambiente do ritual da Páscoa, não obstante refira-se à circuncisão de adultos, especificamente escravos e estrangeiros. Cabe, porém, observar: “Uma lei única haverá para o natural da terra e para o

²⁴⁰ *Se sitúan entre el mito y La historia real, por cuanto hablan de personajes históricos embellecidos con episodios creados por la tradición. No son mitos por no referirse a los Orígenes y porque no siempre pretenden hablar de La instauración de algo. Muchas veces buscan edificar, magnifican a personajes claves em la historia própria, gustan del milagro, destacan los valores éticos.* KRÜGER, René; CROATTO, José Severino; MÍGUEZ, Nestor O. *Metodos exegeticos*. Buenos Aires: ISEDET, 1996. p. 168.

²⁴¹ “Esse tipo de narrativa quer justificar a prática de determinado culto ou rito: [...] a circuncisão (Gn 17; Ex 4,24-26; Js 5,2-9).” SILVA, 2000, p. 193.

²⁴² KRÜGER; CROATTO; MÍGUEZ, 1996, p 168. Esses autores também utilizam a terminologia “lendas culturais” (*leyendas culturales*).

²⁴³ SCHOTTROFF, Luise et. al. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. Tradução de Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal/EST; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008. p. 145.

estrangeiro”. Contudo, tanto essa unidade como Ex 4.24-26 estão situados na primeira parte do livro, Ex 1.1 – 15.21, que culmina com a saída de Israel do Egito. Por que os dois textos foram relacionados nessa seção inicial do Êxodo? Provavelmente para afirmar a exigência da prática da circuncisão como marca de pertencimento ao povo da aliança de YHWH (Gn 17.9-14), a quem este resgatara da servidão no Egito.

Por fim, este capítulo apresentou uma análise exegética de Ex 4.24-26, expondo alguns argumentos em favor da hipótese de interpretação proposta na introdução: Ex 4.24-26 resulta de um trabalho redacional sobre uma tradição antiga que narrava simplesmente como Zípora defendeu seu filho contra o ataque de um demônio da noite mediante a realização de um procedimento mágico de proteção. Esse demônio pode ser classificado como uma assombração insalubre ou mortífera.

O texto foi situado em seu contexto literário original, no qual exerce a função de enfatizar a circuncisão como sinal de pertença ao povo de YHWH. Como unidade literária isolada, reportava uma tradição mais antiga subjacente, segundo a qual o filho de Zípora teria sido atacado mortalmente por um demônio noturno que foi repellido pela mãe do menino através de um ritual mágico. Mais tarde, a narrativa foi incorporada à tradição do Êxodo adquirindo, provavelmente, a forma atual.

3 “UMA VOZ DEFUNTA ANUNCIA UM ORÁCULO DE YHWH?”: UMA ANÁLISE EXEGÉTICA DE 1SAMUEL 28.3-25

1Sm 28.3-25 é uma história de assombração. Os elementos estão todos lá: o incidente ocorre à noite, alguém vê uma pessoa que já está morta, alguém ouve uma pessoa que já está morta, há muito medo, prenuncia-se um futuro sombrio. Mesmo na forma em que se encontra atualmente, é difícil contrariar a ideia de que a história de Saul e a mulher de En-Dor reflete a força que a crença em assombrações – especificamente um tipo delas, a saber, o fantasma de uma pessoa falecida – possuía também no mundo que produziu a Bíblia. Tanto é que, por mais que se tenha tentado, não foi possível disfarçá-la nesse curioso conto. Até Saul foi disfarçado, mas a assombração, não.

A narrativa que chegou à atualidade transmite, é verdade, a impressão de que assombrações e aqueles que as buscam são coisas abomináveis. Um só deve ser o objeto da atenção do leitor de fé: YHWH, o Deus de Israel. Mas será que, na origem, havia essa ojeriza toda à crença nas assombrações? Será que existiu uma narrativa mais antiga, em que, pelo menos, não se recriminava a procura por aqueles capazes de evocá-las? Essas questões constituem o cerne deste capítulo. Para respondê-las, será necessário realizar uma exegese de 1Sm 28.3-25. Como no capítulo precedente, a metodologia proposta é a exegese histórico-crítica.

Por conseguinte, o texto deste capítulo foi dividido em quatro partes. Na primeira parte, procurar-se-á, através da crítica textual, estabelecer o texto hebraico que será o alvo da aplicação dos demais passos da metodologia exegética.

Na segunda parte, realizar-se-á uma análise literária do texto. Após a segmentação, apresentar-se-ão uma proposta de tradução e um esquema estrutural, seguindo-se um comentário acerca de sua integridade e coesão.

Na terceira parte, proceder-se-á à análise da redação, situando a composição em seu contexto literário atual e procurando por uma forma mais antiga dela.

Na quarta parte, será feita a análise do gênero literário a que pertence essa narrativa.

3.1 Crítica textual

O exercício da crítica textual será feito apenas na variante contida no versículo 23, que representa uma mudança significativa para o sentido do texto.

De acordo com o aparato crítico, muitos manuscritos hebraicos medievais leem וַיִּפְצְרוּ (*wayyipšerû*: “e insistiam”)²⁴⁴ em lugar de וַיִּפְרְצוּ (*wayyiprêšû*: “e abriam uma brecha”)²⁴⁵. Na narrativa, a mulher de En-Dor e os homens que vieram com Saul tentavam convencê-lo a alimentar-se, a fim de recuperar as forças para a jornada de regresso ao acampamento militar de Israel. Não há dúvida de que a forma verbal que tem por sujeito a mulher e os companheiros de Saul deve ser “insistiam” e não “abriam uma brecha”. Aqui deve ter ocorrido uma metátese²⁴⁶. O copista do TM trocou a ordem do פ e do ר. Por isso, וַיִּפְצְרוּ (“e insistiam”) virou וַיִּפְרְצוּ (“e abriam uma brecha”). Diante disso, optar-se-á pela proposta de leitura do aparato crítico. Ali se recomenda conferir as versões e também os versículos 25 e 27 de 2Samuel 13, onde o mesmo problema é apontado e corrigido a partir dos documentos de Qumran.

3.2 Análise literária

3.2.1 Segmentação do texto e proposta de tradução²⁴⁷

E Samuel morreu,	וּשְׁמוּאֵל מוֹת	3aα
e prantearam para ele todo Israel,	וַיִּסְפְּדוּ-לוֹ כָּל-יִשְׂרָאֵל	3aβ
e sepultaram-no em Ramá, na cidade dele.	וַיִּקְבְּרוּהוּ בְרָמָה וּבְעִירוֹ	3aγ
E Saul fizera afastar da terra as ²⁴⁸ <i>ḥōbōt</i> e os penetradores ²⁴⁹ .	וּשְׂאוֹל הִסִּיר הָאֲבוֹת וְאֶת-הַיִּדְעָנִים מִהָאָרֶץ:	3b

²⁴⁴ KIRST, 2003, p. 197.

²⁴⁵ KIRST, 2003, p. 199.

²⁴⁶ MCCARTER, P. Kyle. *1 Samuel*. Garden City: Doubleday & Co., 1980. p. 420.

²⁴⁷ Para elaborar as traduções deste capítulo da dissertação, utilizaram-se basicamente KIRST, 2003 e SCHÖKEL, 1997. As opções que forem feitas independentes dessas obras serão devidamente indicadas.

²⁴⁸ Preferiu-se apenas transliterar o substantivo אֲבוֹת por razão que será exposta ao final da tradução. A terminação וֹת (-ōt), característica do plural feminino, pode sugerir que a consulta ao אֹב seria uma prática dominada principalmente por mulheres. Das dezessete ocorrências do substantivo no hebraico bíblico (Lv 19.31; 20.6, 27; Dt 18.11; 1Sm 28.3, 7 [2x], 8, 9; 2Rs 21.6; 23.24; Is 8.19; 19.3; 29.4; 1Cr 10.13; 2Cr 33.6; Jó 32.19), oito são do plural אֲבוֹת(וֹ). Em 1Sm 28.3-25, é justamente uma mulher que pressagia através do אֹב. No texto de Walter Vogels, a expressão וְאֶת-הַיִּדְעָנִים הָאֲבוֹת (*hāḥōbōt wēhayyidēcōnīm*), em 1Sm 28.3b e 2Rs 23.24aα, é traduzida por “as necromantes e os adivinhos”. VOGELS, Walter. *Davi e sua história: 1 Samuel 16,1–1 Reis 2,11*. Tradução de Maurilo D. Sampaio J. Pereira. São Paulo: Loyola, 2007. p. 107.

²⁴⁹ Em KIRST, 2003, p. 86, são dadas as seguintes acepções para יִדְעָנִי: “adivinho”, “feiticeiro”. SCHÖKEL, 1997, p. 270 amplia as possibilidades: “adivinho”, “mago”, “vate” (aquele que faz vaticínio), “vidente”. De acordo com *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, a tradução literal de יִדְעָנִי seria *knowing*

- E reuniram-se (os) filisteus,
 וַיִּקְבְּצוּ פְּלִשְׁתִּים 4aα
- e vieram e acamparam em Suném.
 וַיָּבֹאוּ וַיַּחֲנוּ בְּשׁוֹנִם 4aβ
- E reuniu Saul todo Israel,
 וַיִּקְבֹּץ שָׂאוּל אֶת־כָּל־יִשְׂרָאֵל 4bα
- e acamparam no Gilboa.
 וַיַּחֲנוּ בְּגִלְבָּעַ: 4bβ
- E viu Saul o acampamento dos filisteus,
 וַיֵּרָא שָׂאוּל אֶת־מַחֲנֵה פְּלִשְׁתִּים 5a
- e teve medo, e tremeu muito o coração dele.
 וַיִּרָא וַיַּחְרַד לִבּוֹ מְאֹד: 5b
- E solicitou Saul conselho²⁵⁰ a YHWH,
 וַיִּשְׁאַל שָׂאוּל בַּיהוָה 6aα

(“aquele que conhece”). Em relação a Lv 20.27, em que aparece em paralelo com אֹב, é dado como sentido *spirit of divination* (“espírito de adivinhação”). Todavia, no tocante a outras passagens em que é empregado tanto no singular (יָדְעִי) quanto no plural (יָדְעִים) e em paralelo com אֹב(ו) / אֹב(ו)ה (Lv 19.31; 20.6; Dt 18.11; 1Sm 28.3, 9; 2Rs 21.6; 23.24; Is 8.19; 19.3; 2Cr 33.6), fornecem-se os seguintes significados: *one in whom that spirit dwells* (“aquele em quem um espírito habita”); *soothsayer* (“adivinho”). KOEHLER; BAUMGARTNER, 1995, p. 393. Na obra *The New Brown, Driver, Briggs, Gesenius Hebrew and English Lexicon*, recebe a acepção *familiar spirit* (“espírito familiar”), a qual é definida do seguinte modo: *knowing, wise [acquainted with secrets of unseen world] or intimate acquaintance of soothsayer* (“aquele que conhece, sábio [familiarizado com os segredos do mundo invisível] ou familiaridade íntima de adivinho”). Destaca-se, também aqui, o paralelismo com אֹב / אֹב(ו)ה, no qual, de acordo com esse léxico, sempre deve ser traduzido como *familiar spirit* (1Sm 28.3, 9; Is 8.19; 19.3; 2Rs 21.6 = 2Cr 33.6; 2Rs 23.24; Lv 19.31; 20.6, 27; Dt 18.11). GESENIUS; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1979, p. 396. Na opinião de Joseph Tropper, a expressão estereotipada אֹב וְיָדְעִים designava tanto o culto de um ancestral como as práticas de necromancia envolvidas nele. TROPPER, J. *Spirit of the death*, אֹב. In: TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 809. André Chouraqui sugere uma interpretação peculiar para a forma verbal יָדַע (*yādaʿ*), da qual provém o substantivo יָדְעִים. Em seu comentário a Gn 4.1, ele esclarece que essa raiz, cujo sentido é “conhecer por experiência concreta”, é usada com muita frequência para relações sexuais íntimas entre casais. Ressalta ainda: “O rigor do sentido concreto de ‘penetrar’, com a ambivalência desta expressão, parece mais próximo do hebraico do que o eufemismo ‘conhecer’, propagado em todas as traduções.” CHOURAQUI, André. *A Bíblia: No princípio* (Gênesis). Tradução de Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 66. Curiosamente, nas edições em língua portuguesa, para a tradução de יָדְעִים em Lv 19.31; 20.6, 27 e Dt 18.11, não foi elaborada uma versão do substantivo que levasse em conta uma relação etimológica com o sentido “penetrar” para a raiz. Escolheram-se, antes, os substantivos “augures” e “augúrio”. CHOURAQUI, André. *A Bíblia: Ele clama...* (Levítico). Tradução de Wanda C. Brant e André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 222, 227, 233. CHOURAQUI, André. *A Bíblia: Palavras* (Deuteronômio). Tradução de Paulo Neves. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 201. Tendo em vista, porém, a força mais “material” da significação do radical proposta na edição em língua portuguesa do comentário de Chouraqui a Gênesis e o fato de, na expressão אֹב וְיָדְעִים, ser complementado em sua significação, no que se refere à qualidade da prática mágica, pela consulta às אֹבוֹת, parece adequado verter o substantivo יָדְעִים por “penetradores”. Evidentemente, o contexto de uso do vocábulo determina a sua carga semântica.

²⁵⁰ O verbo שָׁאַל (*šāʾal*: 6aα, 16aβ) foi traduzido por “solicitar conselho” na tentativa de preservar o jogo de palavras com o nome de Saul – וַיִּשְׁאַל שָׂאוּל – , pelo menos através da ordem das consoantes “s” e “l” nos vocábulos “solicitar” e “Saul”.

- 6aβ וְלֹא עָנָהוּ יְהוָה
e não lhe respondeu YHWH,
- 6b גַּם בַּחֲלֻמֹת גַּם בְּאוֹרִים גַּם בְּנְבִיאִים:
nem pelos sonhos, nem pelos ³*ûrîm*, nem pelos profetas.
- 7aα וַיֹּאמֶר שָׂאוּל לְעֲבָדָיו בְּקִשׁוֹ-לִי אִשָּׁת בְּעַלְת־אוֹב
E disse Saul para os servidores dele: Procurai para mim uma mulher possuidora de um ³*ôb*,
- 7aβ וְאִלְכָה אֵלֶיהָ וְאֶדְרְשָׁהּ-בָּהּ
e irei a ela, e indagarei dela.
- 7bα וַיֹּאמְרוּ עֲבָדָיו אֵלָיו
E disseram-lhe os servidores dele:
- 7bβ הִנֵּה אִשָּׁת בְּעַלְת־אוֹב בְּעֵין דּוֹר:
Eis, (há) uma mulher possuidora de um ³*ôb* em En-Dor.
- 8aα וַיִּתְחַפֵּשׂ שָׂאוּל וַיִּלְבֹּשׂ בְּגָדִים אַחֲרָיִם
E disfarçou-se Saul, e trajou outras vestimentas,
- 8aβ וַיֵּלֶךְ הוּא וּשְׁנֵי אַנְשֵׁים עִמּוֹ
e foi ele, e dois homens com ele,
- 8aγ וַיָּבֹאוּ אֶל-הָאִשָּׁה לַיְלָה
e vieram à mulher (de) noite.
- 8bα וַיֹּאמֶר קְסָמִי-נָא לִי בְּאוֹב
E ele disse: Pressagia²⁵¹ agora para mim pelo ³*ôb*
- 8bβ וְהָעֲלֵי לִי
e faze subir para mim
- 8bγ אֵת אֲשֶׁר-אָמַר אֵלָיךְ:
quem eu te disser.
- 9aα וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֵלָיו הִנֵּה אַתָּה יָדַעְתָּ אֵת אֲשֶׁר-עָשָׂה שָׂאוּל
E disse-lhe a mulher: Eis, tu sabes o que fez Saul,

²⁵¹ A tradução segue uma das possibilidades apresentadas em SCHÖKEL, 1997, p. 584. Em *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, קָסַם (*qāsām*) é definido genericamente do seguinte modo: *to tell the future, prophesy [including means of casting lots to determine the oracle, as well as consulting the teraphim and hepatoscopy]* (“dizer o futuro, profetizar [incluindo os meios de lançamento de sortes para determinar o oráculo, como a consulta aos terafim e a hepatoscopia]”). Hepatoscopia era a adivinhação do futuro através do exame do fígado de um animal sacrificado. No caso de 1Sm 28.8bα, o dicionário especifica o sentido de קָסַם como *to consult a spirit of the dead* (“consultar um espírito de morto”). KOEHLER; BAUMGARTNER, 1996, p. 1115. L. Ruppert interpreta a expressão que aparece na fala de Saul em 1Sm 28.8bα, קְסָמִי-נָא לִי בְּאוֹב (*qās^omi nā^l lî bā³ôb*), como *soothsay through the shade* [*bā³ôb*] (“adivinhar através da sombra [*bā³ôb*]”), sugerindo que o meio da adivinhação era o próprio אוֹב. BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (Ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Translated by David E. Green. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004¹. v. 13. p 73.

- 9aβ אֲשֶׁר הִכְרִית אֶת־הָאֲבֹת וְאֶת־הַיְדֻעִים מִן־הָאָרֶץ
que fez cortar da terra as ²⁵²*ôbôt* e os penetradores.
- 9b וְלָמָּה אַתָּה מַתְנַקֵּשׁ בְּנַפְשִׁי לְהַמִּיתַנִּי:
E por que preparas uma armadilha contra minha garganta²⁵² para me fazer morrer?
- 10aα וַיִּשָּׁבַע לָהּ שָׁאוּל
E jurou para ela Saul
- 10aβ בַּיהוָה לֵאמֹר
por YHWH, dizendo:
- 10bα חַי־יְהוָה
Vivo (está) YHWH!
- 10bβ אִם־יִקְרָךְ עֵינֶיךָ בְּדַבַּר הַזֶּה:
Não te atingirá castigo por causa disso.
- 11aα וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה
E disse a mulher:
- 11aβ אֶת־מִי אֶעֱלֶה־לָּךְ
Quem farei subir para ti?
- 11b וַיֹּאמֶר אֶת־שְׂמוּאֵל הַעֲלִי־לִי:
E ele disse: Faze subir para mim Samuel.
- 12aα וַתֵּרָא הָאִשָּׁה אֶת־שְׂמוּאֵל
E a mulher viu Samuel,
- 12aβ וַתִּזְעַק בְּקוֹל גָּדוֹל
e gritou com uma grande voz.
- 12b וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל־שָׁאוּל לָמָּה רָמִיתַנִּי וְאַתָּה שָׁאוּל:
E disse a mulher a Saul: Por que me enganaste? Pois tu (és) Saul!
- 13a וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ אֶל־תִּירָאִי כִּי מָה רָאִית
E disse para ela o rei: Não tenhas medo. Mas o que viste?
- 13bα וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל־שָׁאוּל
E disse a mulher a Saul:

²⁵² Em 9b, 14bβ, 18aβ, 21bβ, 22aβ e 25a, optou-se por traduzir os termos נְפֶשׁ (*népeš*), אֵף (*ʿap*) e פָּנֵה (*pāneh*), respectivamente, como “garganta”, “narina/nariz” e “face”, a fim de manter o aspecto peculiar da antropologia hebraica. Silvia Schroer e Thomas Staubli esclarecem: “Fundamental para a compreensão da velha imagem oriental da pessoa é o pensamento do Antigo Oriente, caracterizado pela sintética combinação de aspectos de uma coisa e pela acentuação do seu dinamismo, em contraposição ao mero modo como ela aparece exteriormente [...]. Isso significa: com o órgão, vêm indicadas concomitantemente suas capacidades e suas ações.” SCHROER; STAUBLI, 2003, p. 78.

Um ^e <i>lōhîm</i> vi subindo da terra.	אֱלֹהִים קָאִתִּי עֲלִים מִן־הָאָרֶץ: 13bβ
E ele disse para ela: Qual (é) a aparência dele?	וַיֹּאמֶר לָהּ מַה־תֵּאָדָר 14aα
E ela disse: (É) um homem velho subindo,	וַתֹּאמֶר אִישׁ זָקֵן עֹלֶה 14aβ
e ele cobre-se (com) um manto.	וְהוּא עִטָּה מְעִיל 14aγ
E penetrou Saul que aquele (era) Samuel,	וַיֵּדַע שָׁאוּל כִּי־שְׁמוּאֵל הוּא 14bα
e inclinou as narinas para a terra, e fez reverência.	וַיִּקַּד אַפָּיִם אֶרֶצָה וַיִּשְׁתַּחֲוֶ: 14bβ
E disse Samuel a Saul:	וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל־שָׁאוּל 15aα
Por que me perturbaste para me fazer subir?	לָמָּה הִרְגַּזְתָּנִי לְהַעֲלוֹת אֹתִי 15aβ
E disse Saul: (Há) muito aperto para mim, e os filisteus lutam comigo, e ^e <i>lōhîm</i> afastou-se de sobre mim, e não me respondeu mais, nem pela mão dos profetas, nem pelos sonhos.	וַיֹּאמֶר שָׁאוּל צַר־לִי מְאֹד וּפְלִשְׁתִּים נִלְחָמִים בִּי וְאֱלֹהִים סָר מֵעָלַי וְלֹא־עָנְנִי עוֹד גַּם בְּיַד־הַנְּבִיאִים גַּם־בַּחֲלֻמוֹת 15bα
E clamei para ti, para me fazeres penetrar o que devo fazer.	וַאֲקַרְאָה לְךָ לְהוֹדִיעַנִי מָה אַעֲשֶׂה: 15bβ
E disse Samuel:	וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל 16aα
E por que me solicitas conselho,	וְלָמָּה תִּשְׁאַלֵנִי 16aβ
já que YHWH afastou-se de sobre ti e está inflamado contra ti ²⁵³ ?	וַיְהִי סָר מֵעָלַיךָ וַיְהִי עֲרֹךְ: 16b
E fez YHWH para ti	וַיַּעַשׂ יְהוָה לְּךָ 17aα

²⁵³ A tradução do substantivo sufixado עֲרֹךְ (*‘ārekā*: “inflamado contra ti”), em 1Sm 28.16b, baseou-se na raiz עִיר (*‘îr*), a qual é traduzida na obra de Benjamin Davidson por *to heat* (“esquentar”). DAVIDSON, Benjamin. *The analytical hebrew and chaldee lexicon*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1993. p. 597s. O substantivo עָר (*‘ār*) costuma ser traduzido por “inimigo”. SCHÖKEL, 1997, p. 515.

conforme o que falou por minha mão:	כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיָדִי	17aβ
E rasgou YHWH o reinado da tua mão,	וַיִּקְרַע יְהוָה אֶת־הַמְּמֻלְכָה מִיָּדְךָ	17ba
e entregou-o para um companheiro teu, para Davi.	וַיִּתְּנֶה לְרֵעֶךָ לְדָוִד:	17bβ
Como não deste ouvidos à voz de YHWH,	כַּאֲשֶׁר לֹא־שָׁמַעְתָּ בְּקוֹל יְהוָה	18aa
e não fizeste (conforme) o ardor do nariz dele contra Amaleque,	וְלֹא־עָשִׂיתָ חֲרוֹן־אָפוֹ בְּעַמְלֵק	18aβ
por causa disso,	עַל־כֵּן הִדְבַּר הַזֶּה	18ba
fez para ti YHWH este dia.	עָשָׂה־לְךָ יְהוָה הַיּוֹם הַזֶּה:	18bβ
E entregou YHWH também Israel contigo na mão dos filisteus,	וַיִּתֵּן יְהוָה גַּם אֶת־יִשְׂרָאֵל עִמָּךְ בְּיַד־פְּלִשְׁתִּים	19aa
e amanhã tu e teus filhos (estarão) comigo,	וּמָחָר אַתָּה וּבְנֵיךָ עִמִּי	19aβ
e também o acampamento de Israel	גַּם אֶת־מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל	19ba
entregará YHWH na mão dos filisteus.	יִתֵּן יְהוָה בְּיַד־פְּלִשְׁתִּים:	19bβ
E apressou-se Saul, e caiu do tamanho de sua altura para a terra,	וַיִּמְהַר שָׁאוּל וַיִּפֹּל מִלֵּא־קוֹמָתוֹ אֶרֶצָה	20aa
e teve muito medo das palavras de Samuel.	וַיִּרָא מְאֹד מִדְּבַר־יְשׁוּאָה	20aβ
Também força não havia nele	גַּם־כֹּחַ לֹא־הָיָה בּוֹ	20ba
porque não comera pão	כִּי לֹא אָכַל לֶחֶם	20bβ
todo o dia e toda a noite.	כָּל־הַיּוֹם וְכָל־הַלַּיְלָה:	20by
	וַתָּבוֹא הָאִשָּׁה אֶל־שָׁאוּל	21aa

E veio a mulher a Saul,

21aβ ותרא כי־נבהל מאד

e ela viu que ele estava muito apavorado.

21ba ותאמר אליו הנה שמעה שפחתך בקולך

E ela lhe disse: Eis, tua criada deu ouvidos à tua voz,

21bβ ואשים נפשי בכפי

e pus minha garganta na palma da minha mão,

21by ואשמע את־דברך

e dei ouvidos às tuas palavras

21bδ אשר דברת אלי:

que falaste para mim.

22aα ועתה שמע־נא גם־אתה בקול שפחתך

Agora dá ouvidos também tu à voz de tua criada,

22aβ ואשמה לפניך פת־לחם ואכול

e porei perante tuas faces um pedaço de um pão. E come,

22bα ויהי בך כח

e haverá em ti força,

22bβ כי תלך בדרך:

e (assim) irás pelo caminho.

23aα וימאן ויאמר לא אכל

E ele recusou, e disse: Não comerei!

23aβ ויפצרו־בו עבדיו וגם־האשה

E insistiam com ele os seus servidores e também a mulher.

23aγ וישמע לקלם

E ele deu ouvidos à voz deles,

23bα ויקם מהארץ

e levantou-se da terra,

23bβ וישב אל־המטה:

e sentou-se na cama.

24aα ולאשה עגל־מרבק בבית

E (havia) na casa um bezerro cevado da mulher,

24aβ ותמהר ותזבח

e ela apressou-se, e abateu-o.

- 24ba ותקח־קמח ותִלֵּשׁ
E tomou farinha, e amassou,
- 24bβ ותִּפְהוּ מִצֹּת:
e assou dela uns pães ázimos.
- 25a ותָּגֵשׁ לְפָנַי־שְׂאֵל וְלְפָנַי עֲבָדָיו וַיֹּאכְלוּ
E trouxe perante as faces de Saul, e perante as faces dos servidores dele, e eles comeram.
- 25b וַיִּקְמוּ וַיֵּלְכוּ בַלַּיְלָה הַהוּא:
E levantaram-se, e foram naquela noite.

Três palavras foram apenas transliteradas. A primeira delas, אֹב / אֲבוֹת, ocorre cinco vezes nesse texto (3b, 7aα, 7bβ, 8bα, 9aβ). Esse substantivo masculino (cujo plural é construído através do acréscimo de um sufixo feminino) costuma ser vertido tanto por “espírito de um falecido” como por “necromante”.²⁵⁴ Entretanto, há outras possibilidades. Sugeriu-se, com base em Jó 32.19, onde parece designar um “odre de vinho”, que אֹב poderia ser alguma espécie de dispositivo tubular com o qual o(a) necromante produziria a voz do morto. Buscando apoio no sumério e no acádico, pensou-se também que אֹב estaria relacionado a um poço no qual se faziam oferendas a divindades ctônicas e onde os próprios mortos eram postos.²⁵⁵ Nesse caso, o vocábulo sumério *ab*, que possui paralelos no hitita e no assírio, referir-se-ia a um buraco no chão, cavado para dar às divindades “infernais” ou aos espíritos dos falecidos acesso ao mundo superior por um breve intervalo de tempo. Segundo uma reconstituição possível, parece que o poço era visitado à noite. O seu possuidor destapava o buraco, a fim de que o espírito pudesse sair da terra. Após a consulta, o buraco era selado novamente com terra solta, pães sacrificiais ou mesmo um pano.²⁵⁶

De igual modo, identificou-se אֹב com o “ancestral”, tendo em vista uma provável conexão etimológica entre אֹב e אָב (*ʾāb*: “pai”). Nesse sentido, talvez seja possível fazer uma aproximação de אֹב com a palavra ugarítica *ilib*, formada pela composição dos termos para

²⁵⁴ KIRST, 2003, p. 5. Luis Alonso Schökel acrescenta as acepções “fantasma”, “espectro”, “alma penada”, “espiritista”, “ocultista”. SCHÖKEL, 1997, p. 32.

²⁵⁵ TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 806s.

²⁵⁶ LUST, J. On wizards and prophets. In: ANDERSON, G. W. et al (Ed.). *Studies on prophecy: a collection of twelve papers*. Leiden: E. J. Brill, 1974. p. 133s. Segundo Harry A. Hoffner, o vocábulo sumério *ab* significaria *opening* (“abertura”). BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (Ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Translated by John T. Willis. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 1. p. 131.

“deus” e “pai”, cuja tradução mais plausível seria, então, “ancestral deificado”.²⁵⁷ De todo modo, aparentemente está claro que o substantivo אֹב tem a ver com pessoas falecidas.²⁵⁸

Na Bíblia judaica, além do texto sob apreço, אֹב aparece oito vezes ao lado de יִדְעָנִי (‘‘penetrador[es]’’), sempre em contextos que tratam do culto a outros deuses e a ídolos²⁵⁹: Lv 19.31; 20.6, 27; Dt 18.11; 2Rs 21.6; 23.24; Is 8.19; 19.3. Três dessas ocorrências devem receber uma atenção especial: Dt 18.11, Is 8.19 e 19.3. Na primeira passagem bíblica, dispõe-se, em paralelo com יִדְעָנִי וְשֹׂאֵל אֹב (w^ešō^ʿel ṣōḥ w^eyidd^eōnī: ‘‘e solicite conselho de um ṣōḥ e de um penetrador’’), a expressão וְדָרַשׁ אֶל-הַמֵּתִים (w^edōrēš ʿel hammēṭīm: ‘‘e indague aos mortos’’). Na segunda, o questionamento do profeta justapõe as seguintes sentenças: וְדָרְשׁוּ אֶל-הָאֲבוֹת וְאֶל-הַיִּדְעָנִים (diršū ʿel hāʿōbōt w^eel hayyidd^eōnīm: ‘‘Indagai às ṣōḥōt e aos penetradores’’) e בְּעַד הַחַיִּים אֶל-הַמֵּתִים (b^ead haḥayyim ʿel hammēṭīm: ‘‘Em favor dos vivos [indagará] aos mortos?’’). A terceira passagem constrói, sob a regência do verbo דָּרַשׁ (dāraš), um paralelismo de quatro termos: וְדָרְשׁוּ אֶל-הָאֱלִילִים וְאֶל-הָאֲשִׁים וְאֶל-הָאֲבוֹת וְאֶל-הַיִּדְעָנִים (w^edāršū ʿel hāʿēlīlīm w^eel hāʿiṭīm w^eel hāʿōbōt w^eel hayyidd^eōnīm: ‘‘e indagarão aos ídolos, e aos que murmuram os murmúrios dos mortos’’²⁶⁰, e às ṣōḥōt e aos penetradores’’).

²⁵⁷ TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 807.

²⁵⁸ J. Lust sumaria a pesquisa da primeira parte do seu artigo dessa maneira: *The 'ōbōt designated originally the spirits of the deceased fathers living in the Netherworld* (‘‘Os 'ōbōt designavam originalmente os espíritos dos pais falecidos que moravam no Mundo Inferior’’ [tradução nossa]). ANDERSON, 1974, p. 139.

²⁵⁹ TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 808.

²⁶⁰ Não parece ser fácil interpretar o sentido do substantivo masculino plural אֲשִׁים (ʿiṭīm), já que é um *hapax legomenon*, isto é, uma palavra que ocorre uma única vez na Bíblia judaica. Em KIRST, 2003, p. 8, são oferecidas duas acepções: ‘‘murmurador’’, ‘‘médium’’. São três as possibilidades apresentadas em SCHÖKEL, 1997, p. 44: ‘‘agoueiros’’, ‘‘encantadores’’, ‘‘magos’’. Além de fornecer os significados ‘‘encantador’’, ‘‘mágico’’, ‘‘adivinhador’’, Robert L. Alden afirma dos אֲשִׁים, com apoio em um cognato árabe e em Is 8.19 e 29.4, ‘‘[...] que estes vários tipos de feiticeiras e mágicos emitiam sons baixos, com chilreios e murmúrios [...]’’ e insere-os no âmbito da necromancia. ALDEN, Robert L. אֲשִׁים (ʿiṭ). In: HARRIS; ARCHER JR.; WALTKE, 1998, p. 56. Em GESENIUS; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1979, p. 31, faz-se igualmente referência a um cognato árabe aparentado com a raiz אֲשִׁים (ʿāṭa), o qual é definido como *to emit a moaning or creaking sound* (‘‘emitir um gemido ou um som de rangido’’). O substantivo אֲשִׁים é traduzido por *mutterers* (‘‘murmuradores’’) e explicitado, a partir de Is 8.19 e 29.4, como *ventriloquists or whisperers of charms* (‘‘ventríloquos ou sussurradores de encantamentos’’). O *Diccionario del hebreo y arameo bíblicos* traz *conjurador, nigromante* (‘‘conjurador’’, ‘‘necromante’’). FOHRER, Georg (Ed.). *Diccionario del hebreo y arameo bíblicos*. Traducción de René Krüger. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1982. p. 10. O léxico de Koehler-Baumgartner recorre ao acádio *eṭemmu* e ao sumério *gidim* (*ghost of a dead person*, ‘‘fantasma de uma pessoa morta’’) para compreender אֲשִׁים: *spirit of a dead person* (‘‘espírito de uma pessoa morta’’). KOEHLER; BAUMGARTNER, 1994, p. 37. Na obra *The dictionary of classical hebrew*, אֲשִׁים é vertido como *ghost* (‘‘fantasma’’). CLINES, David J. A. (Ed.). *The dictionary of classical hebrew*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. v. 1. p. 202. Em geral, as definições expostas ora focam o que parece ser uma das características da prática dos אֲשִׁים, os murmúrios, ora destacam aquilo cuja manifestação provavelmente os אֲשִׁים evocavam, isto é, os falecidos. Como tentativa de conservar as duas ideias na tradução de Isaías 19.3b neste trabalho, elaborou-se a expressão ‘‘os que murmuram os murmúrios dos mortos’’.

Diante do exposto, constata-se que havia uma conexão entre אֹב e a consulta de oráculos por meio da evocação de pessoas falecidas.

Tenha sido uma palavra originalmente denominativa de um instrumento usado para fazer os mortos falarem, do defunto que retornava para comunicar-se ou da habilidade de proporcionar contato com os falecidos, os usos há pouco referidos mostram que, certamente por um processo metonímico, אֹב passou a nomear também os que consultavam os mortos para penetrarem, paradoxalmente, os segredos da vida e do destino.²⁶¹ Por essa razão, e considerando a exposição que acaba de ser feita, decidiu-se apenas transliterar o vocábulo hebraico.

A tradução da expressão אִשָּׁת בַּעֲלַת-אֹב (ʿéšet ba^alaṯ ʾób: 7αα, 7bβ), “uma mulher possuidora de um ʾób”, procurou preservar o sentido literal do substantivo בַּעֲלָה, “proprietária”²⁶², “que possui”²⁶³. Outros autores procuraram ressaltar a habilidade técnica pressuposta pela frase sem deixar de lado o propósito de alcançar uma versão mais literal: “mestra do ʾób”²⁶⁴, “uma mulher que trata com o espírito ancestral”²⁶⁵, “uma mulher que é mestra de espíritos ancestrais”²⁶⁶, “uma esposa de fantasma”²⁶⁷. Talvez o termo seja uma designação original e, por conseguinte, mais antiga para as praticantes dessa arte. A palavra תְּאֵבָה(וֹ), com o sufixo feminino plural, é uma generalização (posterior?) que pode indicar que a prática era dominada em grande parte (se não exclusivamente) pelas mulheres.²⁶⁸

A segunda palavra da qual foi feita a transliteração é אִרְיָם (ʾûrîm). Esse substantivo, que está no plural, ocorre somente uma vez no texto (6b). Em quatro outros casos na Bíblia

²⁶¹ Karel van der Toorn comenta: *The dead had access to information beyond the reach of the living; they (or some of them) were yiddēʾōnîm (from ידע, ‘to know’) as the texts say, ‘wizards’ possessing extraordinary knowledge. The polemics against necromancy are testimony to the popularity of a practice which seems to have flourished throughout the monarchic period* (“Os mortos tinham acesso a informação além do alcance dos vivos; eles [ou alguns deles] eram yiddēʾōnîm (de ידע, ‘conhecer’) como os textos dizem, ‘magos’ que possuíam conhecimento extraordinário. As polêmicas contra a necromancia testemunham a popularidade de uma prática que parece ter prosperado durante todo o período monárquico”). TOORN, Karel van der. *Family religion in Babylonia, Syria and Israel: continuity and change in the forms of religious life*. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1996. p. 232s.

²⁶² KIRST, 2003, p. 30. O dicionário também traz, como significado, “mestra”, indicando ocupação.

²⁶³ SCHÖKEL, 1997, p. 111.

²⁶⁴ *Mistress of the ʾób*. TOORN; BECKING; HORST, 1998, p. 808.

²⁶⁵ *A woman of (or dealing with) the ancestral spirit*. KLEIN, Ralph W. *1 Samuel*. Waco, Texas: Word Books, 1983. p. 270.

²⁶⁶ *A woman who is mistress of ancestral spirits*. EDELMAN, Diana Vikander. *King Saul in the historiography of Judah*. Sheffield, England: JSOT Press, 1991. p. 242.

²⁶⁷ *Ghostwife*. MCCARTER, 1980, p. 418. O autor leva em consideração a leitura da Septuaginta, γυνή ἐγγαστρίμυθος (*gynē engastrimythos*: “uma mulher ventríloqua”), a qual remontaria à forma supostamente original אִשָּׁת אֹב.

²⁶⁸ Walter Vogels comenta: “As mulheres raramente desempenham uma função importante na religião oficial, mas o fazem freqüentemente nas formas populares da religião, e estão com freqüência mais próximas do mistério da vida e da morte.” VOGELS, 2007, p. 108.

judaica (Ex 28.30; Lv 8.8; Ed 2.63; Ne 7.65), aparece ao lado de תַּמִּיִם (*tummîm*), ambos relacionados ao sacerdote de YHWH. Em Nm 27.21, אִוְרִים é associado à forma verbal שָׁאַל (“solicitar conselho”), a qual descreve uma atribuição do sacerdote. Embora não se saiba ao certo que objeto era esse, está claro o seu uso oracular por parte do sacerdote israelita.²⁶⁹

A terceira palavra transliterada, אֱלֹהִים (*ʿlōhîm*), aparece duas vezes (13bβ, 15bα). Procedeu-se assim pelo fato curioso de o mesmo vocábulo ser usado tanto para referir-se ao morto que a mulher “fazia subir” como para a divindade que, nas palavras de Saul, não lhe respondia mais. O emprego de אֱלֹהִים no texto em estudo será discutido mais adiante.

3.2.2 *Delimitação do texto*

A passagem quebra a sequência textual entre 1Sm 28.2 e 1Sm 29, cujo assunto é a presença de Davi entre os filisteus. 1Sm 28.3-25, por sua vez, trata de outro tema: a ruína de Saul e sua substituição por Davi na realeza são reafirmadas durante a consulta feita por aquele à mulher possuidora de um ^ʾôḥ. Note-se que 1Sm 28.3a repete quase literalmente 1Sm 25.1a, a fim de servir de introdução à narrativa.

Em 1Sm 28.1s, os personagens centrais são Aquis, o rei dos filisteus, e Davi. Há uma mudança brusca em 1Sm 28.3, quando entram em cena Samuel e Saul.

A maior parte do enredo (1Sm 28.8bα-25a) transcorre num local que é, aparentemente, a casa da mulher, em En-Dor, envolvendo um número reduzido de personagens: Saul, os servidores dele, a mulher e Samuel. 1Sm 28.3-25 parece ligar-se mais logicamente a 1Sm 31.

A passagem possui várias palavras que pertencem a um mesmo campo semântico, o qual poderia ser designado “consulta de oráculo”, por exemplo: אֱלֹהִים (“^ʾôḥ”),²⁷⁰

²⁶⁹ KIRST, 1988, p. 6. A expressão הָאִוְרִים וְהַתַּמִּיִם (*hāʾûrîm wêhattummîm*) pode ser traduzida como “as luzes e as plenitudes”. WOLF, Herbert. אִוְרִים (*ʾôr*). In: HARRIS; ARCHER JR.; WALTKE, 1998, p. 41; KIRST, 2003, p. 267. A propósito de Ex 28.30, porém, André Chouraqui comenta: “Supõe-se que a palavra *Ourîms* derive de *or*, ‘luz’, e *Toumîms* de *tamé*, ‘contaminação, sujeira’. Tratava-se provavelmente de espécies de dados que tiravam a sorte para o lado da luz, ou, ao contrário, para o lado da sujeira, da contaminação.” CHOURAQUI, 1996, p. 335. O vocábulo que Chouraqui sugere como base para o sentido de תַּמִּיִם provém da raiz טָמַא (*tāmē*), “tornar-se culticamente impuro”. KIRST, 2003, p. 82s.

²⁷⁰ Cf. Lv 19.31; 20.6, 27; Dt 18.11; 2Rs 21.6; 23.24; Is 8.19; 19.3.

(“*lōhîm*”)²⁷¹, אִשָּׁה בְּעֵלְת־אֹב, (“mulher possuidora de um *ʔōb*”), יִדְעָנִי (ם) (“penetrador[es]”)²⁷², דָּרַשׁ (“indagar”)²⁷³, קָסַם (“pressagiar”)²⁷⁴, שָׁאַל (“solicitar conselho”)²⁷⁵.

Em 1Sm 28.25b, a ação de Saul e de seus companheiros de levantarem e irem pelo caminho conclui a unidade textual. Em 1Sm 29.1, mudam o local geográfico, de En-Dor para Afeque, e os personagens, de Saul e seus companheiros para os filisteus e Israel.

3.2.3 Estrutura do texto

O texto conta com um preâmbulo que prepara o leitor para a história que será narrada e, em seguida, divide-se em introdução, clímax e conclusão.

PREÂMBULO (1Sm 28.3)

NARRAÇÃO:

- I – A morte de Samuel, o pranto de Israel por ele e o seu sepultamento em Ramá (3a).
- II – Política de Saul em relação às *ʔōbôt* e aos penetradores (3b).

INTRODUÇÃO (1Sm 28.4-8a)

- III – Os filisteus reúnem suas tropas em Suném e Israel, no Gilboa (4).
- IV – Saul avista o acampamento dos filisteus e fica com medo (5).

DIÁLOGO:

A

V – Saul e os servidores dele (6-8a).

V.1 – Saul solicita conselho a YHWH e este não responde (6).

V.2 – Diálogo de Saul com os servidores dele (7):

V.2.1 – Saul ordena que seus servidores procurem uma mulher possuidora de um *ʔōb* para que ele vá consultá-la.

V.2.2 – Os servidores de Saul dizem-lhe haver uma em En-Dor.

NARRAÇÃO: Saul disfarça-se e vai acompanhado de dois homens, vindo até a mulher à noite (8a).

CLÍMAX (1Sm 28.8b-20)

DIÁLOGO:

²⁷¹ Alguns exemplos: Ex 18.15; 2Rs 1.3, 6, 16; 8.8; 1Cr 21.30; 2Cr 25.20.

²⁷² Cf. Lv 19.31; 20.6, 27; Dt 18.11; 2Rs 21.6; 23.24; Is 8.19; 19.3.

²⁷³ Alguns exemplos: Gn 25.22; Ex 18.15; Dt 4.29; 12.5, 30; 18.11; 1Rs 14.5; 22.5, 7, 8; 2Rs 1.2, 3, 6, 16; 3.11; 8.8; 22.13, 18; 1Cr 10.14; 16.11; 21.30; 28.8, 9; 2Cr 1.5; Isaías 19.3; Jr 8.2; Ez 14.7; Am 5.5; Sf 1.6.

²⁷⁴ Alguns exemplos: Nm 23.23; Dt 18.10, 14; 2Rs 17.17; Jr 14.14; Ez 13.6, 7, 9; Mq 3.6, 7, 11.

²⁷⁵ Alguns exemplos: Dt 18.11; Jr 38.14; Ez 21.26.

B VI – Saul e a mulher (8b-14).

VI.1 – Primeiro diálogo de Saul com a mulher (8b-13a):

VI.1.1 – Saul pede à mulher que faça subir aquele que ele disser.

VI.1.2 – A mulher adverte-o da política do rei contra as ^ʾ*ōbōt* e os penetradores e mostra preocupação pela própria vida, mas Saul jura-lhe por YHWH que não será castigada.

VI.1.1' – A mulher pergunta a quem deve fazer subir e Saul diz que deve ser Samuel.

NARRAÇÃO: A mulher vê Samuel e grita (12a).

DIÁLOGO:

VI.1.2' – A mulher confronta Saul, o qual lhe diz que não deve ter medo.

VI.2 – Segundo diálogo de Saul com a mulher (13a-14a):

VI.2.1 – Saul pergunta à mulher o que ela vê; esta diz ver um ^ʾ*lōhīm* subindo da terra.

VI.2.2 – Saul pergunta-lhe a respeito da aparência do ser que sobe; ela diz ser um homem velho que se cobre com uma capa.

NARRAÇÃO: Saul fica sabendo que é Samuel e reverencia-o (14b).

DIÁLOGO E MONÓLOGO:

X VII – Samuel e Saul (15-20).

VII.1 – Diálogo de Samuel com Saul (15):

VII.1.1 – Samuel pergunta a Saul porque este o perturbara.

VII.1.2 – Saul relata-lhe a ameaça dos filisteus e o afastamento de ^ʾ*lōhīm*; por fim, solicita conselho a Samuel.

VII.2 – Monólogo de Samuel (16-19):

VII.2.1 – Samuel replica dizendo que YHWH afastou-se e está inflamado contra Saul.

VII.2.2 – Samuel diz que YHWH rasgou o reinado de Saul e entregou-o a Davi.

VII.2.3 – Samuel diz que YHWH punia a desobediência de Saul em relação à Amaleque.

VII.2.4 – Samuel anuncia que YHWH entregará Saul e Israel aos filisteus.

VII.2.5 – Samuel anuncia que, em breve, com ele estariam Saul e os filhos deste e que YHWH entregaria Israel aos filisteus.

NARRAÇÃO: Saul cai estendido no chão por causa do medo das palavras de Samuel e pela fraqueza decorrente da falta de alimento (20).

CONCLUSÃO (1Sm 28.21-25)

B' VIII – A mulher e Saul (21-25a).

VIII.1 – A mulher aproxima-se e vê o pavor de Saul (21a).

DIÁLOGO:

VIII.2 – Diálogo da mulher com Saul (21b-23):

VIII.2.1 – A mulher diz a Saul para comer o pão que ela oferecerá e, assim, recobrar as forças e poder ir pelo caminho.

VIII.2.2 – Saul diz que não comerá, mas cede aos apelos dos servidores e da mulher.

NARRAÇÃO: A mulher prepara um bezerro cevado e pães ázimos e oferece a Saul e aos servidores dele (24-25a).

A' IX – Saul e os servidores dele (25).

IX.1 – Saul e os servidores dele comem (25a).

IX.2 – Saul e os servidores dele levantam e vão-se naquela noite (25b).

A maior parte do enredo de 1Sm 28.3-25 é composta por diálogos separados entre si por breves narrações. O conteúdo da unidade textual foi esquematizado em nove elementos, dos quais cinco (V a XI) permitiram entre si um arranjo de quiasmo concêntrico. O elemento central (VII), na forma do diálogo entre Samuel e Saul, tematiza a rejeição deste último por YHWH e sua substituição na realeza por Davi, além de apontar para o objetivo redacional da narrativa na forma em que se encontra atualmente.

3.2.4 Integridade e coesão do texto

O exame da integridade do texto visa à avaliação de sua unidade literária. Um olhar superficial sobre 1Sm 28.3-25 pode facilmente fazer supor que o enredo por inteiro gira em torno do tema da rejeição de Saul por YHWH em favor de Davi. Essa ideia seria corroborada pelo fato de o assunto encontrar-se no centro do quiasmo em que o texto está estruturado, conforme acaba de ser exposto. Contudo, quando se observa com mais atenção a estrutura textual, são reveladas inconsistências que afetam a coesão e que podem denunciar modificações introduzidas em uma versão anterior. Essas inconsistências serão estudadas pela análise da redação.

3.3 Análise da redação

3.3.1 Contexto menor

O contexto menor de 1Sm 28.3-25 encontra-se nas perícopes imediatamente anterior e posterior.

A perícopie anterior, 1Sm 28.1s, é aberta por uma expressão indicativa de tempo – וַיְהִי בַיָּמִים הָהֵם (*way^ehî bayyāmîm hāhēm*), “E aconteceu naqueles dias” –, a qual marca o início de uma nova unidade textual. O tema é a convocação de Davi por Aquis, rei dos filisteus, para fazer parte do exército que atacará Israel. A resposta de Davi soa ambígua, mas Aquis torna-o seu guarda pessoal. O final da unidade textual é determinado por 1Samuel 28.3, início de uma nova unidade, onde os assuntos são a morte de Samuel e a política hostil de Saul para com as *ʾōbôt* e os penetradores.

A perícopie posterior, 1Sm 29, retoma 1Sm 28.1s. O primeiro versículo de 1Sm 29 marca a passagem para uma nova unidade textual: enquanto 1Samuel 28.25 mostra Saul e os servidores dele partindo à noite da casa da mulher possuidora de um *ʾōb*, em En-Dor, 1Samuel 29.1 apresenta os filisteus reunindo suas tropas em Afeque. No enredo da perícopie, Davi é dispensado pelos chefes dos filisteus, apesar de Aquis tê-lo posto a seu serviço. O final da unidade textual é delimitado por 1Sm 29.11, onde Davi e seus homens retornam à terra dos filisteus, enquanto estes se dirigem a Jezreel.

A função de 1Sm 28.3-25 em seu contexto menor, provavelmente, é comunicar uma vez mais a rejeição de Saul e a escolha de Davi para a realeza sobre Israel. Chama a atenção o detalhe de o oráculo do Samuel defunto (1Sm 28.17b) acrescentar às palavras do Samuel vivo (1Sm 15.28) o nome de Davi. Já na perícopie seguinte, Davi é afastado de entre as fileiras dos filisteus e, desse modo, não toma parte na batalha contra Israel, ou seja, fica inocente em relação à tragédia de Saul. É como se o redator quisesse deixar bem claro para o leitor que a realeza sobre Israel fora dada por YHWH a Davi e que este nada teve a ver com a sorte de seu antecessor. Portanto, somente com Davi, Israel subsistirá perante seus inimigos (cf. 1Sm 23.1-6; 2Sm 5.17-25; 8.1). Sob Saul, rejeitado por YHWH, Israel será derrotado por aqueles.

3.3.2 *Contexto maior*

1Sm 28.3-25 faz parte do conjunto literário formado por 1Sm 15²⁷⁶ (cf. 1Sm 28.17s) e pelo extenso bloco textual conhecido como a “História da Ascensão de Davi” (1Sm 16 –

²⁷⁶ Não foi incluído o trecho 1Sm 13s no contexto maior de 1Sm 28.3-25 por três razões: a primeira é que 1Sm 14.47-52, onde é feito um balanço do reinado de Saul, parece proporcionar o desfecho do conjunto narrativo que trata da instituição da realeza em Israel (1Sm 8 – 14); a segunda razão é que 1Sm 15, ao contrário de 1Samuel 13, apresenta elementos que delineiam com mais clareza a rejeição de Saul – a falta de Saul em relação a Amaleque censurada por uma palavra de YHWH a Samuel, a intercessão deste em favor de Saul, a palavra profética de Samuel dirigida a Saul declarando a rejeição deste por parte de YHWH e o lamento do profeta por causa de Saul. Além disso, 1Sm 16.1a costura 1Sm 15 e o grande conjunto da História da Ascensão de Davi.

2Sm 5). As palavras de Milton Schwantes esclarecem bem essa delimitação do contexto maior:

Davi e Saul são os personagens centrais. Concorrem. Saul diminui. Davi aumenta. Na cabeça do conjunto literário é constatado o abandono de Saul da parte de Javé (1 Samuel 16,14). No final, é afirmada a presença divina com Davi (2 Samuel 5,10.12.22-25). O tema é, pois, a ascensão de Davi ao poder. Pode-se, pois, continuar a designar nosso conjunto [1 Samuel 16 – 2 Samuel 5] de “História da Ascensão de Davi”. [...] Nos momentos cruciais, Davi ouve Javé. Segue a instrução divina (1 Samuel 23.2.4.9-18; 30,7-20; 2 Samuel 2.1; 5,19.23). Saul, ao contrário, age por conta própria (1 Samuel 13; 15) ou consulta de modo inadequado (1 Samuel 28)²⁷⁷

O trecho 1Sm 28.17s resume o conteúdo de 1Sm 15, assinalando a causa da rejeição de Saul: ele não procedera com Amaleque conforme o “ardor do nariz de YHWH”, deixando de eliminá-lo completamente (1Sm 15.3). Em 1Sm 31, a sequência lógica de 1Sm 28.3-25, narram-se as mortes de Saul, de seus filhos e de seus soldados perpetradas pelos filisteus. Possivelmente, a função de 1Sm 28.3-25 dentro de seu contexto maior é fortalecer a desconstrução da imagem de Saul como rei aprovado por YHWH por meio do acréscimo de “mais um demérito”: procurar os serviços de uma mulher possuidora de um *ʾôb*, contrariando o que ele mesmo havia estabelecido conforme “o bom procedimento dos reis agradáveis a YHWH” (Cf. 2Rs 23.24s). Além disso, certamente o redator pretende justificar teologicamente tanto a morte trágica de Saul nas mãos dos filisteus, amarrando-a ao motivo da rejeição do rei em 1Sm 15, como a eleição de Davi, cujo caminho para o trono foi aberto através da desgraça em que caiu o primeiro monarca de Israel.

3.3.3 *Proposta de reconstituição de um provável texto mais antigo*

A partir de agora, analisar-se-ão as inconsistências mencionadas anteriormente na análise literária, a fim de se compreender o modo pelo qual influenciam o conteúdo narrado. Será plausível que essa história possuía uma forma mais antiga, cuja temática seria completamente outra?

O trecho que foi denominado “preâmbulo” (1Sm 28.3) é a primeira inconsistência que chama a atenção. São fornecidas algumas informações em relação às quais a narração que começa em 1Sm 28.4 destaca-se com uma brusca mudança de assunto. Em 1Sm 28.3a, narram-se a morte de Samuel, o luto celebrado por todo Israel e o sepultamento do profeta em Ramá. Já 1Sm 28.3b noticia uma política religiosa hostil de Saul, da qual as narrativas

²⁷⁷ SCHWANTES, Milton. O davidismo messiânico na ótica de Judá: A história da ascensão de Davi (1 Samuel 16 – 2 Samuel 5). *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, ano 18, n. 27, 2004. p. 189, 190.

anteriores sobre o rei benjaminita nunca falaram. Por fim, 1Sm 28.4 transpõe subitamente o leitor para um cenário de preparação para uma batalha, com os contingentes militares dos filisteus e dos israelitas acampados um defronte do outro.²⁷⁸

Aparentemente, as duas partes de 1Sm 28.3 não se combinam. Porém, é precisamente o elemento “morte” que as une, já que as *ʾōbōt* e os penetradores praticavam a adivinhação por intermédio da consulta aos mortos (cf. Is 8.19).

Ao analisar o vocabulário e a estrutura de 1Sm 28.3a, nota-se que reproduz 1Sm 25.1a quase integralmente:

1Samuel 25.1a	1Samuel 28.3a
<p>וַיָּמָת שָׁמוּאֵל E morreu Samuel,</p>	<p>וַשָּׁמוּאֵל מָת E Samuel morreu,</p>
<p>וַיִּקְבְּצוּ כָל-יִשְׂרָאֵל e reuniram-se todo Israel, וַיִּסְפְּדוּ-לוֹ e prantearam para ele,</p>	<p>וַיִּסְפְּדוּ-לוֹ כָל-יִשְׂרָאֵל e prantearam para ele todo Israel,</p>
<p>וַיִּקְבְּרֵהוּ בְּבֵיתוֹ e sepultaram-no na casa dele, בְּרָמָה na Ramá.</p>	<p>וַיִּקְבְּרֵהוּ בְּרָמָה e sepultaram-no em Ramá, וּבְעִירוֹ na cidade dele</p>

Trata-se, provavelmente, de um fragmento isolado em duplicata²⁷⁹, já que, nos dois lugares, parece destoar de certa maneira do contexto.

Quanto a 1Sm 28.3a, John Van Seters assinala a inversão da ordem do verbo e do sujeito em 28.3aα e sugere que o autor estava se referindo a algum momento no passado, isto é, a 1Sm 25.1a.²⁸⁰ Há a possibilidade de o verbo ter sido posposto (mudando de imperfeito com vav consecutivo para perfeito e mantendo, por isso, o sentido) para enfatizar o substantivo próprio, Samuel. Desse modo, o fato referido seria importante para o

²⁷⁸ Quanto à questão geográfica, Walter Vogels esclarece: “O monte Guilboa se situa ao sul da planície de Jezreel. Sunem lhe está à frente, ao norte do vale, a uma distância de dez a quinze quilômetros.” VOGELS, 2007, p. 108.

²⁷⁹ O comentário de John Van Seters sugere que, para ele, 1Sm 25.1a e 1Sm 28.3a provêm do mesmo autor. Se se trata de costuras redacionais, além da semelhança enorme no vocabulário, a sugestão faz sentido. VAN SETERS, John. *Em busca da história: historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica*. Tradução de Simone Maria de Lopes Mello. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), 2008. p. 275.

²⁸⁰ VAN SETERS, 2008, p. 275, nota 56.

entendimento da história que se passaria a narrar. Uma vez que 1Sm 28.3-25 quebra a sequência textual entre 1Sm 28.2 e 1Sm 29, isso indicaria que essa passagem foi acrescentada a uma composição anterior. Tratando-se de um acréscimo, é fácil concluir que o conteúdo da narrativa exigiria uma nota redacional explicativa, função da qual 1Sm 28.3a desincumbe-se perfeitamente. Aliada a isso, a constatação de que 1Sm 28.3a reproduz, com ligeiras modificações, 1Samuel 25.1a faz supor que esse trecho não pertencia à história original sobre Saul e a mulher de En-Dor.

A segunda parte de 1Sm 28.3 assemelha-se a 2Rs 23.19, 24, trecho com o qual compartilha o assunto e a maior parte do vocabulário:

וְשָׂאוֹל הַסִּיר הָאֲבוֹת וְאֶת־הַיָּדְעָנִים מִהָאָרֶץ:

1Sm 28.3b

Saul fizera afastar da terra as *ṣōbōt* e os penetradores.

וְגַם אֶת־כָּל־בְּתֵי הַבָּמוֹת אֲשֶׁר בְּעָרֵי שְׁמֹרֹן אֲשֶׁר עָשׂוּ מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל לְהַכְעִים

2Rs 23.19aα

E também todas as casas dos lugares altos que (havia) nas cidades de Samaria, que fizeram os reis de Israel para irritar²⁸¹,

הַסִּיר יֹאשִׁיָּהוּ

2Rs 23.19aβ

fizera afastar Josias.

וַיַּעַשׂ לָהֶם

2Rs 23.19bα

E fez para eles

כְּכָל־הַמַּעֲשִׂים

2Rs 23.19bβ

conforme todos os fazeres

אֲשֶׁר עָשָׂה בְּבֵית־אֵל:

2Rs 23.19bγ

que fizera em Betel.

וְגַם אֶת־הָאֲבוֹת וְאֶת־הַיָּדְעָנִים וְאֶת־הַתְּרָפִים וְאֶת־הַגּוֹלִלִים
וְאֶת כָּל־הַשִּׁקְצִים אֲשֶׁר נָרְאוּ בָּאָרֶץ יְהוּדָה וּבִירוּשָׁלַם

2Rs 23.24aα

Também as *ṣōbōt*, e os penetradores, e os *t' rāpīm*, e os ídolos e todas as abominações que se viam na terra de Judá e Jerusalém

בְּעַר יֹאשִׁיָּהוּ

2Rs 23.24aβ

Josias destruiu,

לְמַעַן הִקִּים אֶת־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַכְּתוּבִים עַל־הַסֵּפֶר

2Rs 23.24bα

a fim de cumprir as palavras da lei escritas no livro

²⁸¹ Baseado nos manuscritos da LXX, da Peshita e da Vulgata, o aparato crítico da BHS diz que, provavelmente, deve ser inserida a expressão אֶת־יְהוָה (“a YHWH”).

אֲשֶׁר מָצָא חִלְקִיָּהוּ הַכֹּהֵן בְּיַת יְהוָה: 2Rs 23.24bβ

que encontrou Hilquias, o sacerdote, (na) casa de YHWH.

De acordo com Norman K. Gottwald, essas (e outras) medidas tomadas pelo rei Josias (639 – 609 AEC²⁸²), de Judá, tinham por base as leis agora contidas em Deuteronômio 12 – 26²⁸³, o chamado Código Deuteronômico, cuja organização, portanto, dataria do século VII AEC²⁸⁴ De fato, Dt 18.10-12 é taxativo:

10αα	לֹא-יִמָּצָא בָךְ	10αα
Não se encontrará contigo		
10αβ	מֵעֵבִיר בְּנוֹ-וּבִתּוֹ בָּאֵשׁ	10αβ
quem faça passar seu filho ou sua filha pelo fogo,		
10ba	קֶסֶם קְסָמִים	10ba
pressagie presságios,		
10bβ	מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף:	10bβ
adivinha pelas nuvens ²⁸⁵ , e adivinha pelas serpentes ²⁸⁶ , e pratique feitiçaria,		
11a	וְחֹבֵר חֶבֶר	11a
e encante encantamentos,		
11ba	וְשָׂאֵל אוֹב וְיִדְעָנִי	11ba
e solicite conselho de uma [ֹ] <i>ôb</i> e de um penetrador,		
11bβ	וְדָרַשׁ אֶל-הַמֵּתִים:	11bβ
e indague aos mortos.		
12a	כִּי-תוֹעֵבֵת יְהוָה כָּל-עֲשֵׂהָ אֱלֹהִים	12a
Porque é abominável a YHWH todo aquele que faz essas coisas		
12ba	וּבְגִלָּל הַתּוֹעֵבֵת הָאֱלֹהִים	12ba
e, por causa dessas abominações,		
12bβ	יְהוָה אֱלֹהֶיךָ	12bβ
YHWH, teu [ֹ] <i>lōhîm</i> ,		
12by	מִוְרִישׁ אוֹתָם מִפְּנֵיךָ:	12by
desapossa-as perante as tuas faces.		

²⁸² FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 37.

²⁸³ GOTTWALD, 1988, p. 141.

²⁸⁴ GOTTWALD, 1988, p. 203.

²⁸⁵ ALDEN, Robert L. עָנָן (*ānan*). In: HARRIS; ARCHER JR.; WALTKE, 1998, p. 1148.

²⁸⁶ *Divination by serpents*. DAVIDSON, 1993, p. 545.

A conformidade de 1Sm 28.3b ao programa de Dt 18.10-12 é bastante clara e leva à conclusão de que o trecho, ao mesmo tempo em que costura, com 28.3a, a narrativa em 28.1s, fornece-lhe a chave hermenêutica: Saul transgrediu a lei de YHWH ao procurar a mulher possuidora de um *ʾôḇ*. Essa “lente” teológica reorientará o foco da narrativa para a demonstração de que, através de sua própria transgressão, Saul terá reafirmada sua rejeição por parte de YHWH.

A comparação desses textos – Dt 18.10-12; 1Sm 28.3b; 2Rs 23.19, 24 – associa, portanto, seu conteúdo ao governo de Josias. Postula-se que, precisamente durante esse período, deve ser situado o início de uma atividade literária de cunho deuteronomista.²⁸⁷ Parece plausível considerar, então, 1Sm 28.3b parte de um trabalho redacional deuteronomista.²⁸⁸ Tendo em vista o nexos temático comum, a saber, o elemento da morte, não há por que não avaliar 1Sm 28.3a do mesmo modo. A opinião de Silvia Schroer pode fornecer apoio à hipótese de que 1Sm 28.3 é um acréscimo redacional:

A narrativa da necromante de Endor em 1Sm 28 é especialmente esclarecedora em relação a práticas religiosas. Embora o texto esteja fortemente perpassado por ideologias e interesses posteriores, é historicamente provável que, na época de Saul, mulheres ainda tenham realizado, sem perseguição, necromancia e práticas mânticas. [...] Uma proibição da vidência e necromancia, que acompanha na época da monarquia tardia as medidas estatais e culturais em prol da centralização, ainda não existia durante a monarquia unida.”²⁸⁹

²⁸⁷ RÖMER, Thomas. *A chamada história deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 74s. Esse autor sugere a existência de uma espécie de biblioteca deuteronomista organizada sob Josias, na qual se reuniram documentos produzidos para serem propaganda literária em prol das reivindicações dinásticas e territoriais do rei judaíta. Esses documentos ainda não perfaziam uma obra literária deuteronomista unificada, mas incluíam, entre outras coisas, uma crônica dos reis de Judá e de Israel conferindo legitimidade à dinastia davídica e apresentando Josias como um Davi redivivo.

²⁸⁸ Karel van der Toorn diz não haver necessidade de interpretar 1Sm 28.3, 9 e 12 como anacronismos deuteronomistas. A necromancia seria uma forma de adivinhação ligada ao culto aos mortos e, portanto, legitimada na religião familiar. A figura do ancestral poderia suscitar resistência à administração nacional e pôr em risco o domínio real. Saul teria, assim, todo interesse em suprimir a necromancia e reivindicar para o Estado o monopólio da adivinhação. TOORN, 1996, p. 318s. Todavia, não se pode negar a semelhança literária entre 1Sm 28.3, 9 e as passagens de Dt 18.10-12 e 2Rs 23.19, 24. Ademais, é estranho falar de um monopólio estatal da adivinhação por parte de Saul já que, entre as tradições sobre o rei benjaminita, além de nunca ser mencionada qualquer censura às *ʾôḇôṭ* e aos penetradores antes de 1Sm 28.3b, há notícias da existência de grupos de profetas extáticos (1Sm 10.9-12; 19.18-24) aparentemente ligados a Samuel (1Sm 10.5s; 19.20) que circulavam livremente e de uma violenta execução de sacerdotes de YHWH ordenada pelo rei (1Sm 22.6-23). Talvez não houvesse, de fato, uma separação tão evidente entre religião familiar ou popular e religião estatal na época de Saul. O líder benjaminita, certamente ainda imerso num sistema de poder organizado a partir de clãs, poderia dispor das formas de aproximação da esfera divina que lhe fossem mais convenientes em cada ocasião – o culto familiar aos ancestrais, por exemplo – e perseguir somente aquelas que realmente lhe ameaçassem a autoridade, ainda que se apresentassem em nome de YHWH, a divindade patrona das tribos israelitas. Em última instância, era Saul o representante político autorizado por YHWH.

²⁸⁹ SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva das mulheres*. São Leopoldo: Sinodal/EST; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008. p. 107.

O esclarecimento de Corinne Lanoir é também importantíssimo aqui:

As explicações e a crítica a Saul por não haver conseguido de verdade uma reforma religiosa e por não tê-la respeitado nem sequer ele mesmo seria o fruto de um trabalho de releitura e reinterpretação da história feito mais tarde por outro historiógrafo: o deuteronomista. Esse novo historiador, que promove a reforma de Josias e apoia as leis contra a prática das evocações dos mortos, propor-nos-ia assim novas explicações sobre o fracasso do reino de Saul. Não se conforma apenas com a afirmação da vontade irrevogável do Senhor. Se o Senhor não responde é porque Saul desobedeceu à *torah*, à instrução: não respeitou a lei do anátema na campanha contra Amaleque (v. 18), que faz claramente alusão ao episódio narrado em 1Samuel 15, e porque não erradicou os adivinhos e os evocadores do país. Seu fracasso, segundo o historiador deuteronomista, explica-se por seus próprios erros (tradução nossa).²⁹⁰

Impressiona que o redator tenha feito a própria mulher de En-Dor advertir Saul quanto à prescrição de Dt 18.10-12 (1Sm 28.9a)! Essa segunda inconsistência e todo o conteúdo desenvolvido a partir dela (1Sm 28.9b-10, 20bα-23) podem ser avaliados do mesmo modo que 1Sm 28.3b.

Uma terceira inconsistência poderia ser apontada em 1Sm 28.8bβ-γ, 11-14bα, trecho em que começa a emergir a figura de Samuel no relato. Parece haver aqui uma “triplicação” da manifestação do ser evocado. Em 1Sm 28.8bβ-γ, 11-13a, após o pedido de Saul de fazer subir Samuel, é dito que a mulher viu Samuel, gritou e reconheceu o rei. Já 1Sm 28.13b é uma fala da mulher, que diz ter visto um *ᵑlōhîm* subir da terra. E 1Sm 28.14a-bα informa que ela, em resposta a uma pergunta de Saul, diz que subiu um homem velho coberto por um manto. Qual teria sido o motivo da repetição do que se presume ser o mesmo fato?

Pode-se começar com 1Sm 28.13b. O verbo do qual a mulher, em sua fala, coloca-se como sujeito, רָאָה (*rāʾâ*: “ver”), aparece em alguns contextos significativos na Bíblia judaica. Com רָאָה , Jacó descreve a sua experiência com um *ᵑlōhîm* no vau do Jaboque (Gn 32.31bβ). Alguns profetas anteriores ou contemporâneos da época de Josias usam esse verbo ao relatarem o modo pelo qual contemplaram YHWH ou algum acontecimento supostamente por vir: 1Rs 22.1-38 (Micaías, filho de Inlá); Am 9.1-4 (Amós); Is 6 (Isaías); Jr 1.11-19; 4.23-27

²⁹⁰ *Las explicaciones y la crítica a Saúl por no haber logrado de verdad una reforma religiosa y por no haberla respetado ni siquiera él mismo, sería el fruto de un trabajo de relectura y reinterpretación de la historia hecho más tarde por otro historiógrafo: el deuteronomista. Este nuevo historiador, quien promueve la reforma de Josías y apoya las leyes contra la práctica de las evocaciones de los muertos, nos propondría así nuevas explicaciones sobre el fracaso del reino de Saúl. No se conforma con la sola afirmación la voluntad irrevocable del Señor. Si el Señor no responde, es porque Saúl ha desobedecido a la torah, a la enseñanza: no ha respetado la ley del anatema en la campaña contra Amaleq (v. 18), que hace claramente alusión al episodio narrado en 1 Sam 15 y porque no ha erradicado a los adivinos y evocadores del país. Su fracasso, según el historiógrafo deuteronomista se explica por sus propios errores.* LANOIR, Corinne. Saúl y la adivina de Endor: el misterio que viene de la tierra. *Xilotl*: revista nicaragüense de teología. Managua, n. 7/14, 1994. p. 35.

(Jeremias). Como esses profetas, a mulher de En-Dor também vê. Eles vêem YHWH; ela vê um ^{9e}*lōhîm* que sobe da terra.

Decerto esse detalhe da narrativa deixava o redator deuteronomista numa situação muito embaraçosa, principalmente se se considerar 1Sm 31 como a continuação lógica de 1Sm 28.3-25. De modo semelhante aos profetas consagrados de Israel e de Judá, a mulher do **כֹּהֵן** vê um ser deificado²⁹¹ (um **כֹּהֵן**, isto é, um “ancestral” falecido) capaz de pronunciar uma sentença que se realiza. Justamente esse é o critério estabelecido no Código Deuteronomico para o reconhecimento de um profeta de YHWH autêntico (Dt 18.21s). Isso tudo sugere que 1Sm 28.13b pertencia à narrativa mais antiga, isto é, não pode ter sido uma criação deuteronomista.

De que modo, então, o redator deuteronomista solucionou esse problema teológico? Se o profeta autêntico de YHWH é aquele cuja palavra é cumprida, bastava buscar nas tradições a respeito de Saul um profeta que se encaixasse nesse perfil. Samuel é, assim, inserido na história (cf. 1Sm 3.19-21).²⁹² Primeiramente, através de 1Sm 28.3a, a fim de preparar o leitor para aquilo que vai ser narrado. Depois, por meio de dois acréscimos que iriam determinar o sentido de 1Sm 28.13b segundo aquilo que o redator pretendia.

É interessante notar que o primeiro acréscimo, 1Sm 28.8bβ-γ, 11-13a, recorre às duas formas verbais que aparecem em 1Samuel 28.13b, a saber, **עָלָה** (*‘ālā*: “subir”) e **רָאָה** (“ver”). Quem vai subir é Samuel, o profeta autêntico de YHWH. O ente que a mulher vê é Samuel, o profeta autêntico de YHWH. E se é Samuel quem vai falar, ele comunicará as palavras de YHWH. Por isso o anúncio irá se realizar: foi YHWH quem falou, não um ancestral morto qualquer.

1Sm 28.14a-bα, o segundo acréscimo interpretativo em relação a 1Sm 28.13b, reflete uma primeira ligação com 1Sm 15 através da imagem do **מְעִיל** (*m^e‘îl*), o “manto” (1Sm 15.27b). Saul (na verdade, o redator através dele) somente confirma a identidade de Samuel após a descrição que a mulher faz: é um homem velho coberto por um manto que sobe (usa-se

²⁹¹ A palavra **אֱלֹהִים** envolvia uma realidade múltipla, conforme explica Mark S. Smith: “Na religião israelita antiga, *elohim* podia indicar ‘Deus’, ou ‘deuses’, ou ‘divindades’. No antigo Israel ele podia ser uma deidade clânica (freqüentemente um deus chefe como El), chamado de ‘o deus do pai’, ou ainda *elohim* podia indicar deuses de nível superior ou deuses de nível inferior, servindo no concílio divino; ou espíritos ancestrais, até mesmo um deus demoníaco, ou outras divindades de destruição. Resumidamente, Israel em seu início estava povoado por *elohins* de vários tipos.” SMITH, 2006, p. 203.

²⁹² Em sua análise das tradições sobre o reinado de Saul, John Van Seters chega à conclusão de que Samuel teria sido uma personagem inventada pelo deuteronomista a fim de integrar as histórias a respeito de Saul numa unidade teológica. A relação entre Saul e Samuel assemelhar-se-ia, inclusive, às descrições do relacionamento rei-profeta contidas nos livros dos Reis. VAN SETERS, 2008, p. 268-272. Ao que parece, a presença de Samuel em 1Sm 28.3-25 pode ser considerada também obra de um redator posterior.

novamente o verbo עלה). A história do manto rasgado de Samuel, em 1Sm 15.27b, não apenas é aludida a fim de elaborar o reconhecimento do profeta aqui (e tirar de uma vez de cena o defunto ancestral anônimo evocado originalmente), mas também abre caminho para a demonstração, mais à frente, de que a morte de Saul, em 1Sm 31, representou, única e exclusivamente, o cumprimento de uma palavra de YHWH.

Uma quarta inconsistência diria respeito à palavra *ᵑlōhîm*, com a qual Saul nomeia a divindade em 1Sm 28.15bα. Trata-se da mesma palavra usada pela mulher de En-Dor para descrever aquele que ela vê subindo. O redator pode ter inserido parte de 1Sm 28.15bα – בַּחֲלוֹת גַּם-בַּחֲלוֹת וְאֵלֵהִים סָר מֵעָלַי וְלֹא-עָנְנִי עוֹד גַּם בַּיַּד-הַנְּבִיאִים גַּם-בַּחֲלוֹת (*wēlōhîm sār mēālay wēlō ʿānānî ʿôd gam bēyad hannēbî'im gam bahālōmôt*: “e *ᵑlōhîm* afastou-se de sobre mim e não me respondeu mais, nem pela mão dos profetas, nem pelos sonhos”) – a fim de desfazer qualquer equívoco teológico quanto à natureza de YHWH, o único *ᵑlōhîm* de Israel. Trata-se, portanto, de uma duplicação de 1Sm 28.6 com o intuito de relacionar YHWH e *ᵑlōhîm*.

Uma quinta inconsistência estaria no diálogo de Samuel com Saul, especificamente o trecho 1Sm 28.16-19aα, elaborado com base em 1Sm 15, que aproveita a narrativa para mais uma vez afirmar a rejeição de Saul e assimilar, como palavra de YHWH, o oráculo original do ancestral anônimo evocado pela mulher (1Sm 28.19aβ-b). Retoma-se o caso de Amaleque, citando-se, inclusive, o versículo 1Sm 15.28 quase literalmente:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי שְׁמוּאֵל 1Sm 15.28aα

E disse Samuel para ele:

קָרַע יְהוָה אֶת-מִמְלַכּוֹת יִשְׂרָאֵל מֵעַלְיָךְ הַיּוֹם 1Sm 15.28aβ

Rasgou YHWH o reinado de Israel de sobre ti neste dia

וַיִּתְּנָהּ 1Sm 15.28bα

e entregou-o

לְרֵעִךָ הַטּוֹב מִמּוֹךְ: 1Sm 15.28bβ

para um companheiro teu, melhor do que tu.

וַיִּקְרַע יְהוָה אֶת-הַמִּמְלָכָה מִיָּדְךָ 1Sm 28.17bα

YHWH rasgou o reinado da tua mão,

וַיִּתְּנָהּ לְרֵעִךָ לְדָוִד: 1Sm 28.17bβ

e entregou-o para um companheiro teu, para Davi.

Se os fragmentos assinalados forem removidos, a narrativa flui quase normalmente, uma vez que, na sua reformulação, alguns detalhes podem ter sido perdidos:

E reuniram-se (os) filisteus,	וַיִּקְבְּצוּ פְּלִשְׁתִּים	4a α
e vieram, e acamparam em Suném.	וַיָּבֹאוּ וַיַּחֲנּוּ בְּשׁוֹנָם	4a β
E reuniu Saul todo Israel,	וַיִּקְבֹּץ שָׁאוּל אֶת־כָּל־יִשְׂרָאֵל	4b α
e acamparam no Gilboa.	וַיַּחֲנּוּ בְּגִלְבָּעַ:	4b β
E viu Saul o acampamento dos filisteus,	וַיֵּרָא שָׁאוּל אֶת־מַחֲנֵה פְּלִשְׁתִּים	5a
e teve medo, e tremeu muito o coração dele.	וַיֵּלֵא וַיַּחֲרַד לִבּוֹ מְאֹד:	5b
E solicitou Saul conselho a YHWH,	וַיִּשְׁאַל שָׁאוּל בַּיהוָה	6a α
e não lhe respondeu YHWH,	וְלֹא עָנָהוּ יְהוָה	6a β
nem pelos sonhos, nem pelos ³ <i>ûrîm</i> , nem pelos profetas.	גַּם בַּחֲלֻמוֹת גַּם בְּאוּרִים גַּם בְּנְבִיאִים:	6b
E disse Saul aos servidores dele: Procurai para mim uma mulher possuidora de um ³ <i>ôb</i> ,	וַיֹּאמֶר שָׁאוּל לְעִבְדָיו בְּקִשׁוּ־לִי אִשָּׁת בְּעֵלְת־אוֹב	7a α
e irei a ela, e indagarei dela.	וְאֵלְכָה אֵלֶיהָ וְאִדְרָשְׁהָ־בָּהּ	7a β
E disseram-lhe os servidores dele:	וַיֹּאמְרוּ עִבְדָיו אֵלָיו	7b α
Eis, (há) uma mulher possuidora de um ³ <i>ôb</i> em En-Dor.	הִנֵּה אִשָּׁת בְּעֵלְת־אוֹב בְּעֵין דּוֹר:	7b β
E foi ele, e dois homens com ele,	וַיֵּלֶךְ הוּא וּשְׁנֵי אַנְשִׁים עִמּוֹ	8a β
e vieram à mulher (de) noite.	וַיָּבֹאוּ אֶל־הָאִשָּׁה לַיְלָה	8a γ

	וַיֹּאמֶר קִסְמֵינָא לִי בְּאוֹב	8ba
E ele disse: Pressagia agora para mim pelo ³ <i>ôb</i> .		
	וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל-שָׂאוּל	13ba
E disse a mulher para Saul:		
	אֱלֹהִים רָאִיתִי עֲלִים מִן-הָאָרֶץ:	13bβ
Vi um ^e <i>lōhîm</i> subindo da terra.		
	וַיִּקַּד אַפָּיִם אֶרְצָה וַיִּשְׁתַּחוּ:	14bβ
E ele inclinou as narinas para a terra, e fez reverência.		
	וַיֹּאמֶר אֶל-שָׂאוּל	15aα
E ele disse para Saul:		
	לָמָּה הִרְגִּזְתָּנִי	15aβ
Por que me perturbaste?		
	וַיֹּאמֶר שָׂאוּל צַר-לִי מְאֹד וּפְלִשְׁתִּים נִלְחָמִים בִּי	15ba
E disse Saul: (Há) muito aperto para mim, e os filisteus lutam comigo,		
	וַאֲקַרְאָה לָךְ לְהוֹדִיעַנִי מָה אַעֲשֶׂה:	15bβ
e clamei a ti, a fim de me fazeres saber o que devo fazer.		
	וַיֹּאמֶר	16aα
E disse:		
	וּמָחָר אֵתָהּ וּבְנֵיהָ עִמָּי	19aβ
Amanhã tu e teus filhos (estarão) comigo,		
	גַּם אֶת-מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל	19ba
também o acampamento de Israel		
	בְּיַד-פְּלִשְׁתִּים:	19bβ
(estará) na mão dos filisteus.		
	וַיִּמְתֵּר שָׂאוּל וַיִּפֹּל מִלְּאֶ-קוֹמָתוֹ אֶרְצָה	20aα
E apressou-se Saul, e caiu do tamanho de sua altura para a terra,		
	וַיִּרְא מְאֹד	20aβ
e teve muito medo.		
	וַתָּבוֹא הָאִשָּׁה אֶל-שָׂאוּל	21aα
E veio a mulher para Saul,		
	וַתֵּרָא כִּי-נִבְהַל מְאֹד	21aβ
e ela viu que ele estava muito apavorado.		
	וּלְאִשָּׁה עֹגֵל-מִרְבֵּק בְּבַיִת	24aα
E (havia) na casa um bezerro cevado da mulher,		

e ela apressou-se, e abateu-o.	וּתְמָהָר וּתְזַבְחָהּוּ	24aβ
E tomou farinha, e amassou,	וּתְקַח-קֶמַח וּתְלֶשׁ	24ba
e assou dela uns pães ázimos.	וּתְפֹהוּ מִצּוֹת:	24bβ
E trouxe perante as faces de Saul, e perante as faces dos servidores dele, e eles comeram.	וּתָנֵשׂ לְפָנֵי-שָׂאוּל וְלְפָנֵי עֲבָדָיו וַיֹּאכְלוּ	25a
E levantaram-se, e foram naquela noite.	וַיִּקְמוּ וַיֵּלְכוּ בַלַּיְלָה הַהוּא:	25b

Aparentemente, a remoção dos fragmentos supracitados não prejudica tanto o desenvolvimento do enredo. É possível que, em um estágio mais antigo, uma narrativa originalmente ligada a 1Sm 31 contasse a história de como um ancestral falecido anônimo anunciou a morte de Saul nas mãos dos filisteus. Não se percebia necessariamente uma condenação da prática da consulta aos mortos, apenas a exposição de variados meios de consulta a um oráculo. Portanto, a desqualificação das *ʿōbôṭ* e dos penetradores, a menção da desobediência de Saul no caso de Amaleque, a rejeição dele em favor de Davi e outros detalhes podem ter servido para inserir a narrativa no bloco 1Sm 15 – 2Sm 5. De mais a mais, conforme a análise do gênero literário vai mostrar, em sua reelaboração, a narrativa foi encaixada em um modelo literário prévio. Nisso pode estar o motivo da introdução de certos elementos na versão mais antiga, por exemplo, o disfarce de Saul (1Sm 28.8aα) e o seu desmascaramento (1Sm 28.12b).

3.4 Análise do gênero literário

1Sm 28.3-25 é evidentemente um texto de tipo narrativo, haja vista a estrutura nítida de introdução, clímax e conclusão observada no enredo. De modo mais aprofundado, Vilson Scholz diz o seguinte:

Uma narrativa é feita de eventos, que são os acontecimentos da história. Aqui entra, não apenas o que se faz (ações), mas também o que se diz (discursos) e pensa (idéias) [*sic*]. O enredo é a estrutura ou o arranjo dos eventos. O enredo interpreta os eventos, colocando-os numa sequência [*sic*] (temporal e causal), num contexto, num mundo narrativo, que interpretam seu significado. Todo enredo tem começo, meio e fim. [...] Existem enredos trágicos, em que um personagem essencialmente bom

acaba se dando mal por um deslize de sua parte. É o caso das histórias de Adão, Jefté (Jz 11), Sansão, e Saul.²⁹³

Em termos de conteúdo e estrutura, 1Sm 28.3-25 é muito semelhante a 1Rs 14.1-18, levando à conclusão de que os dois textos narrativos pertencem a um gênero literário específico.

1Sm 28.3-25	1Rs 14.1-18
<p data-bbox="225 629 440 665">INTRODUÇÃO</p> <ul style="list-style-type: none"> <li data-bbox="225 707 820 846">▪ Apresentação do motivo da consulta ao oráculo: Saul vê o acampamento dos filisteus e tem medo. Solicita conselho a YHWH, mas este não responde. <li data-bbox="225 891 820 1030">▪ Determinação do rei acerca do oráculo a ser consultado: A mando de Saul, seus servidores localizam para ele, em En-Dor, uma mulher possuidora de um ^{ʾôb}. <li data-bbox="225 1075 820 1182">▪ Preparação para a ida ao oráculo: Disfarçando-se, Saul vai à mulher de En-Dor acompanhado de dois homens. 	<p data-bbox="842 629 1058 665">INTRODUÇÃO</p> <ul style="list-style-type: none"> <li data-bbox="842 707 1437 775">▪ Apresentação do motivo da consulta ao oráculo: O filho de Jeroboão ficou doente. <li data-bbox="842 891 1437 1030">▪ Determinação do rei acerca do oráculo a ser consultado: Jeroboão ordena que sua mulher vá a Silo e consulte o profeta Aías a respeito do destino do seu filho. <li data-bbox="842 1075 1437 1214">▪ Preparação para a ida ao oráculo: a mulher de Jeroboão, seguindo as ordens dele, disfarça-se, reúne víveres para o profeta, e vai a Silo.
<p data-bbox="225 1294 355 1330">CLÍMAX</p> <ul style="list-style-type: none"> <li data-bbox="225 1373 820 1480">▪ Solicitação do oráculo por parte do rei: Saul solicita à mulher que lhe pressagie por meio do ^{ʾôb} e faça subir Samuel. <li data-bbox="225 1525 820 1632">▪ Visualização por parte da intermediária do oráculo: A mulher vê Samuel e grita. <li data-bbox="225 1677 820 1785">▪ Reconhecimento do consulente por parte da intermediária do oráculo: A mulher reconhece Saul. <li data-bbox="225 1830 820 1937">▪ Descrição por parte da intermediária do oráculo: A pedido de Saul, a mulher descreve-lhe o que está vendo. 	<p data-bbox="842 1294 973 1330">CLÍMAX</p> <ul style="list-style-type: none"> <li data-bbox="842 1666 1437 1805">▪ Reconhecimento da consulente por parte do profeta: YHWH avisa o profeta cego Aías e ele saúda a visitante, identificando-a como mulher de Jeroboão.

²⁹³ SCHOLZ, Vilson. *Princípios de interpretação bíblica: Introdução à hermenêutica com ênfase em gêneros literários*. Canoas: Editora da ULBRA, 2006. p. 160, 161.

<ul style="list-style-type: none"> ▪ Reverência do rei perante o profeta que dará o oráculo: Saul, ante a descrição da mulher, reconhece estar em presença de Samuel e faz reverência. ▪ O profeta aponta o pecado do rei e sua substituição na realeza por outro escolhido da divindade: Samuel reafirma a rejeição de Saul por causa do episódio de Amaleque e anuncia que a realeza será dada a Davi. ▪ O profeta anuncia a morte do rei e de seus filhos: Samuel diz que, no dia seguinte, Saul e seus filhos estarão com ele. ▪ O profeta anuncia a derrota de Israel perante seus inimigos: Samuel diz que Israel será entregue aos filisteus. ▪ Impacto do oráculo no rei: Saul, por causa do medo e da fome, cai estendido no chão. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ O profeta aponta os pecados do rei: A palavra de YHWH, por meio de Aías, denuncia que Jeroboão abandonou o procedimento de Davi e fabricou ídolos. ▪ O profeta anuncia a morte dos homens da casa do rei, do filho do rei e o desaparecimento da casa do rei: A palavra de YHWH, por meio de Aías, diz que YHWH matará todos os homens da casa de Jeroboão, que a casa de Jeroboão desaparecerá e que o filho do rei morrerá assim que a mulher chegar a Tirza. ▪ O profeta anuncia o exílio de Israel: A palavra de YHWH, por meio de Aías, diz que Israel será exilado para além do Eufrates.
<p>CONCLUSÃO</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ A intermediária do oráculo oferece amparo ao rei: A mulher oferece comida ao rei, a fim de ele recuperar as forças. ▪ O rei deixa a casa da intermediária do oráculo: Após comer, Saul e seus homens põem-se a caminho. 	<p>CONCLUSÃO</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ A consulente deixa a casa do profeta: A mulher põe-se a caminho e vai para Tirza. ▪ Realização da palavra do profeta: Ao chegar a Tirza, o filho do rei morre.

1Sm 28.3-25 e 1Rs 14.1-18 compartilham também certos vocábulos, dos quais alguns são: אֱלֹהִים, “*lōhîm*” (1Sm 28.13bβ, 15bα; 1Rs 14.7aα, 9bα, 13b); בִּירָא (bô³), “vir” (1Sm 28.8aβ, 21aα; 1Rs 14.3a, 4aβ, 5aα, 5b, 6aα, 6aγ, 12b, 13aγ, 17aβ, 17b); בְּיַד (b^eyād), “por mão de” (1Sm 28.17aβ; 1Rs 14.18bβ); בַּיִת (bayit), “casa” (1Sm 28.24aα; 1Rs 14.4aγ,

8aa, 10aa, 10ba, 12a, 13b, 14aβ, 17b); דָּוִד, “Davi” (1Sm 28.17bβ; 1Rs 14.8aa, 8ba); דִּרְשׁ, “indagar” (1Sm 28.7aβ; 1Rs 14.5aa); יְהוָה, “YHWH” (1Sm 28.6aa, 6aβ, 10aβ, 10ba, 16ba, 17aa, 17ba, 18aa, 18bβ, 19aa, 19bβ; 1Rs 14.7aa, 11b, 13b, 14aa, 15aa, 15bβ, 18ba); יִשְׂרָאֵל, “Israel” (1Sm 28.3aβ, 4ba, 19aa, 19ba; 1Rs 14.7aa, 7bβ, 10aγ, 13aa, 13b, 14aa, 15aa [2vezes], 16a, 16ba, 18a); לֶחֶם (*lehem*), “pão” (1Sm 28.20ba, 22aβ; 1Rs 14.3a); מֶלֶךְ, “rei” (1Sm 28.13a; 1Rs 14.14aa); מַמְלָכָה (*mamlākā*), “reinado” (1Sm 28.17ba; 1Rs 14.8aa); נָבִיא (*nābīʿ*), “profeta” (1Sm 28.6b, 15ba; 1Rs 14.2ba, 18bβ); סָפַד (*sāpād*), “prantear” (1Sm 28.3aβ; 1Rs 14.13aa, 18a); קָבַר (*qābar*), “sepultar” (1Sm 28.3aγ; 1Rs 14.13aa, 18a); קָרַע (*qāraʿ*), “rasgar” (1Sm 28.17ba; 1Rs 14.8aa).

Se fosse dada uma nomenclatura para esse gênero, esta poderia ser “Caso de um rei pecador que recebeu de um oráculo um anúncio trágico”. Pode-se também dizer que os dois textos comparados contêm elementos de dois gêneros literários, conforme definidos por René Krüger, José Severino Croatto e Nestor Míguez: o gênero histórico e o gênero profético. Dentro do gênero histórico, seriam identificadas, nos textos, características de uma “narração” (há marcas de começo e final, além de cenas que constituem um clímax)²⁹⁴. Já do gênero profético, elementos de um “oráculo de desgraça” (fórmula do mensageiro [YHWH falou / Assim fala YHWH], acusação e ameaça).²⁹⁵

Este capítulo apresentou, portanto, uma análise exegética de 1Sm 28.3-25, da qual surgiram elementos que caracterizam essa narrativa como uma história de assombração. Após o trabalho de crítica textual para a fixação do texto hebraico e a exposição de propostas de tradução e de estrutura, a composição foi situada em seu contexto literário atual.

A função de 1Sm 28.3-25 em seu contexto menor (1Sm 28.1s; 29), provavelmente, é comunicar uma vez mais a rejeição de Saul e a escolha de Davi para a realeza sobre Israel. O oráculo transmitido por Samuel, através da mulher de En-Dor, forneceria um fundamento teológico para o afastamento de Davi de entre as fileiras dos filisteus, de modo que ele não tomasse parte na derrota de Israel e na sorte trágica de Saul. A queda de Israel deve ser vista, na perspectiva do redator, unicamente como resultado da má conduta de Saul.

A função de 1Sm 28.3-25 dentro de seu contexto maior é fortalecer a desconstrução da imagem de Saul como rei aprovado por YHWH por meio do acréscimo de “mais um demérito”: procurar os serviços de uma mulher possuidora de um ^ʾōb, contrariando o que ele

²⁹⁴ KRÜGER; CROATTO; MÍGUEZ, 1993, p. 166.

²⁹⁵ KRÜGER; CROATTO; MÍGUEZ, 1993, p. 174.

mesmo havia estabelecido conforme “o bom procedimento dos reis agradáveis a YHWH” (Cf. 2Rs 23.24s). Além disso, certamente o redator pretende justificar teologicamente tanto a morte trágica de Saul nas mãos dos filisteus, associando-a ao motivo da rejeição do rei em 1Sm 15, como a eleição divina de Davi.

A análise comparativa de 1Sm 28.3-25 com textos de cunho deuteronomista identificou prováveis acréscimos redacionais e levou à conclusão de que, em um estágio mais antigo, uma narrativa originalmente ligada a 1Sm 31 contava a história de como um ancestral falecido anônimo anunciou a morte de Saul nas mãos dos filisteus. Não se percebia necessariamente uma condenação da prática da consulta aos mortos, apenas a exposição de variados meios de consulta a um oráculo. Portanto, a desqualificação das *ʾōbôt* e dos penetradores, a menção da desobediência de Saul no caso de Amaleque, a rejeição dele em favor de Davi e outros detalhes podem ter servido para inserir a narrativa no bloco 1Sm 15 – 2Sm 5.

No exame do gênero literário de 1Sm 28.3-25, um texto de tipo narrativo, constatou-se que ele contém marcas tanto do gênero histórico como de um oráculo de desgraça, participando também, desse modo, do gênero profético.

Por suas características, o *ʾēlohîm* de En-Dor pode ser classificado como uma assombração agourenta.

CONCLUSÃO

As assombrações conservam o seu efeito paradoxal na Bíblia judaica. Tão logo se adquira consciência de que elas constituem importante elemento literário na construção de determinados textos, não se consegue evitar a curiosidade de descobrir mais a respeito delas, fascinação que cresce justamente pela força de seu apelo misterioso e assustador. Diante disso, esta pesquisa procurou oferecer argumentos para corroborar a hipótese de que a Bíblia judaica conservou vestígios de crenças em assombrações cultivadas no Antigo Israel.

No primeiro capítulo, a partir da definição extraída da obra do folclorista brasileiro Luís da Câmara Cascudo, destacaram-se elementos fundamentais para a compreensão do termo “assombração”: o aspecto terrífico; a participação de ente(s) ativo(s) e fantástico(s); a natureza inexplicável e “alienígena”; um determinado lugar onde ocorre a assombração; a manifestação visual ou audível. Tais elementos constituíram um critério geral de avaliação das assombrações eventualmente detectadas em textos da Bíblia judaica. De modo mais específico, duas entidades também mencionadas por Cascudo foram assumidas como qualidades ou categorias de assombração: os demônios e os fantasmas.

Começando com a definição de Cascudo, explorou-se o sentido do termo “demônio” em seu ambiente de origem, a saber, a cultura grega antiga. As palavras δαίμων e δαιμόνιον, então, descreveriam, no período grego clássico, os “espíritos” que controlavam a “sorte” ou o “destino” de alguém e, portanto, poderiam ser tanto bons quanto maus. Uma vez que todas as ocorrências físicas ou psíquicas, na Antiguidade, remontavam sua causa à esfera das divindades, estas poderiam utilizar-se dos *daimones* tanto para contrabalançar bênção e maldição quanto para pôr um termo ao curso da vida humana, assegurando-lhe, assim, a mortalidade.

No Antigo Israel, os demônios possuíam algumas características bastante específicas: a) Podiam ser retratados com aspecto monstruoso, na forma de certos animais (teriomórficos) ou como seres mistos, metade animal e metade pessoa. Além daqueles mencionados a partir das descobertas arqueológicas, alguns exemplos encontrados na Bíblia judaica foram: os *ś^{ec}îrîm*, os *şîyîm*, os *ʔîyîm* e *Lilîṭ*; b) Habitavam lugares exclusivos, geralmente ermos e inóspitos, tais como desertos, ruínas e matagais. Dentre os testemunhos arqueológicos, foi citado o demônio mesopotâmico Pazuzu, cuja presença foi atestada no Antigo Israel. Quanto à Bíblia judaica, os *ś^{ec}îrîm*, os *şîyîm*, os *ʔîyîm*, *Lilîṭ* e *ʿazāʔzēl*; c) Eram causadores de males. É o caso de Pazuzu, na arqueologia da Palestina, e, na Bíblia judaica, dos demônios *Déber*, *Qéteb*,

Réšep̄ e *Mašhîṭ*, do “sopro mau” que aterrorizava Saul e do obscuro “pavor da noite” (Sl 91); d) Podiam ser vencidos ou, então, mantidos à distância por meio de astúcia, feitiços, encantamentos, palavras ou ritos mágicos. Há exemplos na Bíblia judaica: o rito de Zípora contra uma força mortífera, a melodia da harpa de Davi que afastava o “sopro mau” que oprimia Saul e o estranho adversário de Jacó no rio Jaboque que temia a chegada do amanhecer; e) Havia aqueles cujas pretensões eram benéficas. O deus-anão *Bēs* protegia as parturientes e os recém-nascidos, tendo sido amplamente venerado no Antigo Israel de acordo com as descobertas da arqueologia da Palestina. Além dele, os *ś^erāp̄îm* da visão de Isaías no Templo de Jerusalém também poderiam ser entendidos como demônios benéficos.

Percebe-se, portanto, que os demônios do Antigo Israel enquadram-se na definição de Cascudo para assombrações: sua aparência e as manifestações que lhes são atribuídas realçam seu aspecto terrífico, sua qualidade de entes ativos e sua natureza alienígena. Além disso, ficou claro que certos lugares eram preferencialmente assombrados por eles.

Quanto à definição de “fantasma” proposta pelo folclorista brasileiro, destacou-se a coerência com sua compreensão geral de assombração. Entretanto, fundamental para a pesquisa seria a qualidade de “espectro”, isto é, aparição de uma pessoa falecida. Na Bíblia judaica, comentaram-se, em especial, os vocábulos *ṣiṭṭîm* e *r^ep̄āṭîm* na relação que possivelmente tinham com o acádico *eṭemmu* (fantasmas errantes de mortos insepultos) e o ugarítico *rpum* (antepassados reais deificados).

Os demônios e os fantasmas foram, por conseguinte, estabelecidos como categorias gerais de assombração na Bíblia judaica. Contudo, os casos analisados posteriormente foram agrupados em uma tipologia mais ampla, baseada em aspectos comuns: as assombrações de lugares desertos, as assombrações insalubres ou mortíferas, as assombrações agourentas e as assombrações benevolentes.

As assombrações de lugares desertos identificadas foram *ś^azāṣzēl*, *Lilîṭ* e os *ś^{ec}îrîm*. *ś^azāṣzēl* era um provável epíteto do deus canaanita Môt, cujo domínio era o mundo dos mortos, simbolizado pelo deserto, as ruínas e outros lugares impróprios para a habitação humana. *Lilîṭ*, demônio feminino dos ventos tempestuosos na Mesopotâmia, teve o nome preservado em Is 34.14. Isso pode indicar a forte impressão que deve ter causado no imaginário dos judaítas, embora, no texto bíblico, seja somente imagem da desolação trazida por YHWH contra Edom. Os *ś^{ec}îrîm*, aparentemente, eram demônios dos ventos tempestuosos, aos quais se ofereciam sacrifícios em campo aberto.

Das assombrações insalubres ou mortíferas, comentou-se somente o *Mašhîṭ*. Vinculado originalmente com o antigo rito da Páscoa, um sacrifício sangrento feito pelos pastores seminômades para proteger os rebanhos durante a jornada para as pastagens de verão, o *Mašhîṭ*, mediante um processo redacional, foi despersonalizado e subordinado a YHWH em Ex 12.

A assombração agourenta investigada foi a mão fantasmagórica de Dn 5. Duas assombrações benevolentes foram exploradas: o deus-anão *Bēs* e os *s^erāpîm* do Templo de Jerusalém. Estes últimos poderiam estar ligados às *uraei*, serpentes aladas protetoras de reis e divindades no Antigo Egito.

O segundo capítulo apresentou uma análise exegética de Ex 4.24-26, expondo alguns argumentos em favor da seguinte hipótese: Ex 4.24-26 resulta de um trabalho redacional sobre uma tradição antiga que narrava simplesmente como Zípora defendeu seu filho contra o ataque de um demônio da noite mediante a realização de um procedimento mágico de proteção. O texto foi situado em seu contexto literário original, no qual exerce a função de enfatizar a circuncisão como sinal de pertença ao povo de YHWH. Como unidade literária isolada, reporta-se a uma tradição mais antiga subjacente, segundo a qual o filho de Zípora teria sido atacado mortalmente por um demônio noturno que foi repelido pela mãe do menino através de um ritual de exorcismo. Mais tarde, a narrativa foi incorporada à tradição do Êxodo adquirindo, provavelmente, a forma atual.

No terceiro capítulo, o texto analisado foi 1Sm 28.3-25. Pela comparação com outros textos de cunho deuteronomista, identificaram-se prováveis acréscimos redacionais que sugeririam ter havido, em um estágio mais antigo, uma narrativa que contava como um ancestral falecido anônimo anunciou a morte de Saul nas mãos dos filisteus. Não se percebia necessariamente uma censura à prática da consulta aos mortos, apenas a exposição de variados meios de consulta a um oráculo. Mais tarde, o trabalho deuteronomista sobre essa peça literária teria transformado Saul num perseguidor daquela arte, tornando-o, simultaneamente, culpado de recorrer àquilo que ele mesmo havia proibido. Além disso, substituiu-se o ancestral anônimo original que a mulher de En-Dor evocara pelo profeta Samuel, cuja palavra se cumpre justamente por ser ele, de acordo com a perspectiva deuteronomista, um porta-voz autorizado de YHWH.

Deixou-se em aberto a investigação de variados entes mencionados apenas de passagem neste trabalho, os quais, ao menos, sinalizam que o universo das assombrações na Bíblia judaica é um campo de estudos muito promissor.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista. São Paulo: Paulus, 1985. 2366 p.

ANALYSIS of Peshitta verse Hebrews 10:28. Disponível em: <http://dukhrana.com/peshitta/analyze_verse.php?verse=Hebrews+10:28&font=Estrangelo+E dessa>. Acesso em: 9 jul. 2010.

ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Gilberto. A mulher na memória do Êxodo. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 16, 38-51, 1988.

ANDERSON, G. W. et al (Ed.). *Studies on prophecy: a collection of twelve papers*. Leiden: E. J. Brill, 1974. 169 p. (Supplements to Vetus Testamentum, 26).

ALBERTZ, Rainer. *Historia de la religión de Israel en tempos del Antiguo Testamento*. Traducción de Dionisio Míguez. Madrid: Editorial Trotta, 1999. v. 1. 451 p.

BARNETT, Mary. *Gods and myths of the ancient world: The archaeology and mythology of ancient Egypt, ancient Greece and the romans*. London: Grange Books, 1997. 320 p.

BARRERA, Julio Treballe. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Tradução de Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1996. 741 p.

BERLEJUNG, Angelika; FREVEL, Christian (Orgs.). *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Loyola; Paulus, 2011. 535 p.

BEYERLIN, Walter (ed.). *Near Eastern religious texts relating to the Old Testament*. Translated by John Bowden. Philadelphia: The Westminster Press, 1978. 288 p. (The Old Testament Library).

BLENKINSOPP, Joseph. *Isaiah 1 – 39: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 2000. 524 p. (The Anchor Bible, 19).

BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (Ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Translated by John T. Willis. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 1. 479 p.

_____. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Translated by David E. Green. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986. v. 5. xxi, 521 p.

BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (Ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Translated by David E. Green. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995. v. 7. xxv, 552 p.

_____. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Translated by David E. Green. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004¹. v. 13. 653 p.

_____. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Translated by Douglas W. Stott. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004². v. 14. 702 p.

BRIGHT, John. *História de Israel*. Tradução de Euclides Carneiro da Silva. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1980. 692 p. (Nova Coleção Bíblica).

BUTTRICK, George Arthur (Ed.). *The Interpreter's Dictionary of the Bible: an illustrated encyclopedia*. New York: Abingdon Press, 1962. v. 1. 876 p.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 10. ed. São Paulo: Global, 2001. 768 p.

CHEERS, Gordon; OLDS, Margaret (ed.). *Mitologia: Mitos e lendas de todo o mundo*. Tradução de Maria Isaura Morais. Casal do Marco, Seixal: Lisma, 2006. 528 p.

CHILDS, Brevard S. *The book of Exodus: a critical, theological commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1974. 659 p. (The Old Testament library).

CHOURAQUI, André. *A Bíblia: No princípio (Gênesis)*. Tradução de Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995. 548 p. (Coleção Bereshit).

_____. *A Bíblia: Nomes (Êxodo)*. Tradução de Ivan Esperança Rocha e Paulo Neves. Rio de Janeiro: Imago, 1996. 455 p. (Coleção Bereshit).

_____. *A Bíblia: Ele clama... (Levítico)*. Tradução de Wanda C. Brant e André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1996. 323 p. (Coleção Bereshit).

_____. *A Bíblia: Palavras (Deuteronômio)*. Tradução de Paulo Neves. Rio de Janeiro: Imago, 1997. 377 p.

_____. *A Bíblia: Louvores (Salmos)*. Tradução de Paulo Neves. Rio de Janeiro: Imago, 1998. v. 2. 448 p. (Coleção Bereshit).

CLINES, David J. A. (Ed.). *The dictionary of classical hebrew*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. v. 1. 475 p.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1. lxxix, p. 1-1360.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001. 521 p. (Coleção "Religião e Cultura").

_____. *Isaías: a palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes; São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista; São Leopoldo: Sinodal, 1989. v. 1. 247 p. (Comentário Bíblico – AT).

CRÜSEMANN, Frank; HUNGAR, Kristian; JANSSEN, Claudia; KESSLER, Rainer; SCHOTTROFF, Luise (Hg.). *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009. xii, 775 p.

DAVIDSON, Benjamim. *The analytical hebrew and chaldee lexicon*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1993. 784 p.

DURHAM, John I. *Exodus*. Waco: Word Books, 1987. 516 p. (Word biblical commentary, 3).

EDELMAN, Diana Vikander. *King Saul in the historiography of Judah*. Sheffield, England: JSOT Press, 1991. 352 p. (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 121).

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio quarta emendata opera H. P. Rüger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. 1574 p.

EISSFELDT, Otto. *Kleine Schriften*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1966. Dritter Band. 542 p.

EYNIKEL, Erik. *The Reform of King Josiah and the composition of the Deuteronomistic history*. Leiden: E. J. Brill, 1996. 411 p. (Oudtestamentische studiën, 33).

FARACO, Carlos Emilio; MOURA, Francisco Marto. *Gramática*. 19. ed. São Paulo: Ática, 2005. 616 p.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda; ANJOS, Margarida dos; FERREIRA, Marina Baird. *Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3. ed. totalmente revista e ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. 2128 p.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa*. 7. ed. Curitiba: Editora Positivo, 2008. 896 p.

_____. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 4. ed. Curitiba: Ed. Positivo, 2009. 2120 p.

FIGURE of the God Bes. Collections: Egyptian, Classical, Ancient Near Eastern Art. *Brooklyn Museum*. Disponível em: <http://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/4012/Figure_of_the_God_Bes>. Acesso em: 31 out. 2010.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. Tradução de Tucá Magalhães. São Paulo: A Girafa Editora, 2003. 515 p.

FIORIN, José Luiz; SAVIOLI, Francisco Platão. *Para entender o texto: leitura e redação*. São Paulo: Ática, 1999. 431 p.

FOHRER, Georg (Ed.). *Diccionario del hebreo y arameo bíblicos*. Traducción de René Krüger. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1982. 345 p.

_____. *História da religião de Israel*. 2. ed. Trad. Josué Xavier. São Paulo: Paulinas, 1993. 513 p. (Nova Coleção Bíblica).

FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica: Introdução ao texto massorético*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2003. 270 p.

FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992. v. 4. 1162 p.

FREYRE, Gilberto. *Assombrações do Recife velho: algumas notas históricas e outras tantas folclóricas em torno do sobrenatural no passado recifense*. 3. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora; Brasília: Instituto Nacional do Livro-MEC, 1974. xxxiv, 158 p.

GASTER, Theodor H. *Myth, legend, and custom in the Old Testament: a comparative study with chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament*. Gloucester: Peter Smith, 1981. v. 2. lv, p. 409-908.

GERSTENBERGER, Erhard S. *Das dritte Buch Mose: Leviticus*. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 411 p. (Das Alte Testament Deutsch, Teilband 6).

_____. *Teologias no Antigo Testamento: Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. Tradução de Nelson Kilpp. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, Faculdades EST, 2007. 388 p.

GESENIUS, William; BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles A. *The new Brown, Driver, Briggs, Gesenius Hebrew and English Lexicon: Based on the lexicon of William Gesenius; Francis Brown; with the cooperation of S. R. Driver, Charles A. Briggs*. Peabody: Hendrickson, 1979. 1118 p.

GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. Tradução de Anacleto Alvarez. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1988. 651 p. (Bíblia e Sociologia).

GREIMAS, Algirdas Julien; COURTÉS, Joseph. *Dicionário de semiótica*. Tradução de Alceu Dias Lima et. alii. São Paulo: Editora Cultrix, [199-]. 493 p.

HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998. xxvii, 1789 p.

HAWASS, Zahi. Tesouros esquecidos do Egito. *National Geographic Brasil*, São Paulo, ano 3, n. 33, p. 24-37, jan. 2003.

HYATT, J. Philip. *Exodus*. Grand Rapids: Eerdmans, London: Marshall, Morgan & Scott Publ. Ltd., 1983. 351 p. (The New Century Bible Commentary).

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. 2922 p.

IONS, Verônica. *Egipto*. Tradução de Ricardo Alberty. Lisboa; São Paulo: Editorial Verbo, 1982. 144 p. (Biblioteca dos Grandes Mitos e Lendas Universais).

JACQ, Christian. *As egípcias: Retratos de mulheres do Egito faraônico*. Tradução de Maria D. Alexandre. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. 336 p.

JAMES, T. G. H.; RUSSMANN, Edna R. *Eternal Egypt: Masterworks of ancient art from the British Museum*. Berkeley: University of California Press; New York: American Federation of Arts, 2001. 288 p.

JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus (Eds.). *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Traducción española de J. Antonio Mugica. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. Tomo 1. 1274 col.

_____. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Traducción española de Rufino Godoy. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985. Tomo 2. 1328 col.

JOINES, Karen Randolph. Winged serpents in Isaiah's inaugural vision. *Journal of Biblical Literature*, Philadelphia, v. 86, p. 410-415, 1967.

JÚNIOR, João Ribeiro. *O que é magia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982. 75 p. (Coleção Primeiros Passos, 78).

KAISER, Otto. *Isaiah 13 – 39: a commentary*. Philadelphia: Westminster, 1974. 412 p. (The Old Testament Library).

KAUFMANN, Yehezkel. *A religião de Israel: do início ao exílio babilônico*. Tradução de Atílio Cancian. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo; Associação Universitária de Cultura Judaica, 1989. 456 p.

KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph. *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*. Translated by Thomas H. Trapp. Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1998. 465 p.

KEEL, Othmar. *Jahwe-Visionen und Siegelkunst: Eine neue Deutung der Majestaetschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1977. 410 p.

_____. *The symbolism of the biblical world: Ancient Near Eastern iconography and the book of Psalms*. Translated by Timothy J. Hallett. New York: The Seabury Press, 1978. 422 p.

KELLY, Page H. *Hebraico bíblico: uma gramática introdutória*. Tradução de Marie Ann Wangen Krahn. São Leopoldo: Sinodal, 1998. 452 p.

KILPP, Nelson. Os poderes demoníacos no Antigo Testamento. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 74, 23-36, 2002.

_____. Zípora salva Moisés: anotações sobre um texto estranho. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 32, n. 2, p. 155-163, 1992.

KIRST, Nelson et. al. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. 16. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2003. 305 p.

KLEIN, Ralph W. *1 Samuel*. Waco, Texas: Word Books, 1983. (Word Biblical Commentary, 10).

KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Translated and edited under the supervision of M. E. J. Richardson. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1994. v. 1. p. 1-365.

_____. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Translated and edited under the supervision of M. E. J. Richardson. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1995. v. 2. p. 367-906.

_____. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Translated and edited under the supervision of M. E. J. Richardson. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1996. v. 3. p. 907-1364.

_____. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Translated and edited under the supervision of M. E. J. Richardson. Leiden; Boston; Köln: E. J. Brill, 1999. v. 4. p. 1365-1803.

KRATZ, Reinhard Gregor; SPIECKERMANN, Hermann. *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder: Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike*. 2., durchgesehene Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. Band 1: Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina. 378 p. (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe; 17).

KRÜGER, René; CROATTO, José Severino; MÍGUEZ, Nestor O. *Metodos exegeticos*. Buenos Aires: ISEDET, 1996. 327 p.

LAMBIDIN, Thomas O. *Gramática do hebraico bíblico*. Tradução de Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulus, 2003. 398 p.

LANOIR, Corinne. Saúl y la adivina de Endor: el misterio que viene de la tierra. *Xilotl: revista nicaragüense de teología*. Managua, n. 7/14, 31-42, 1994.

LEVINE, Baruch A. *In the presence of the Lord: a study of cult and some cultic terms in ancient Israel*. Leiden: E. J. Brill, 1974. 154 p. (Studies in Judaism in Late Antiquity, 5).

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart. *A Greek English lexikon*. Oxford: At the Clarendon Press, 1961. 2111 p.

LILITH prophylactic from Arslan Tash. Disponível em: <http://jewishchristianlit.com/Topics/Lilith/arsTsh_w.html>. Acesso em: 11 dez. 2011.

LLOYD, Seton. *The archaeology of Mesopotamia: from the Old Stone Age to the Persian conquest*. Revised Edition. London: Thames and Hudson, 1984. 251 p.

MCCARTER, P. Kyle. *1 Samuel*. Garden City: Doubleday & Co., 1980. 474 p. (The Anchor Bible, 8).

MAINVILLE, Odette. *A Bíblia à luz da história: Guia de exegese histórico-crítica*. Tradução de Magno Vilela. São Paulo: Paulinas, 1999. 159 p.

MANNICHE, Lise. *A vida sexual no antigo Egito*. Tradução de Arno Vogel. Rio de Janeiro: Imago, 1990. 128 p.

MAZAR, Amihai. *Arqueologia na terra da Bíblia: 10.000-586 a.C.* Tradução de Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2003. 560 p.

MILGROM, Jacob. *Leviticus 1-16*. New York: Doubleday, 1991. 1163 p. (The Anchor Bible, 3).

NOTH, Martin. *Exodus: a commentary*. Translated by J. S. Bowden. Philadelphia: The Westminster Press, 1962. 283 p. (The Old Testament Library).

_____. *Leviticus: a commentary*. Translation by J. E. Anderson. London: SCM Press, 1977. 208 p. (Old Testament library).

PATAI, Raphael. *The Hebrew Goddess*. Third enlarge edition. Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 1990. 368 p.

PINCH, Geraldine. *Handbook of Egyptian Mythology*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2002. 257 p.

_____. *Magic in Ancient Egypt*. Oxford: British Museum, 1994. 191 p.

PRITCHARD, James B. *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*. 2nd. ed. Princeton: Princeton University Press, 1955. 544 p.

PURY, Albert de (Org.). *O Pentateuco em questão*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1996. 324 p.

REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Hermenêuticas bíblicas: Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2006. 252 p.

_____. *Inefável e sem forma: Estudos sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2009. 136 p.

RIDDERBOS, J. *Isaías: introdução e comentário*. Tradução de Adiel Almeida de Oliveira. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1986. 515 p.

RÖMER, Thomas. *A chamada história deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2008. 207 p.

_____; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. Tradução de Gilmar Saint Clair Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2010. 847 p.

RUSSELL, Jeffrey Burton. *The Devil: perceptions of evil from antiquity to primitive christianity*. London: Cornell University Press. 276 p.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. Tradução de Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997. 798 p. (Coleção Dicionários).

_____; CARNITI, Cecília. *Salmos II: Salmos 73-150*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1998. p. 926-1669.

SCHOLZ, Vilson. *Princípios de interpretação bíblica: Introdução à hermenêutica com ênfase em gêneros literários*. Canoas: Editora da ULBRA, 2006. 236 p.

SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. Tradução de Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal/EST; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008. 238 p.

SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do corpo na Bíblia*. Tradução de Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulinas, 2003. 307 p. (Coleção Bíblia e História).

SCHWANTES, Milton. O davidismo messiânico na ótica de Judá: A história da ascensão de Davi (1 Samuel 16 – 2 Samuel 5). *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, ano 18, n. 27, p. 187 – 194, 2004.

_____. *Da vocação à provocação: estudos exegeticos em Isaías 1-12*. 3. ed., ampl. São Leopoldo: Oikos, 2011.

SELLIN, Ernst; FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. 3. ed. Tradução de D. Mateus Rocha. São Paulo: Paulinas, 1978. v. 1, 363 p.

SHORTER, Alan W. *Os deuses egípcios*. Tradução de Hugo Mader. São Paulo: Cultrix, [19--]. 111 p.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000. 515 p. Coleção “Bíblia e História”.

SILVA, Ruben Marcelino Bento da. Louvor ao guardião da cama: Uma análise do Salmo 91 à luz da veneração à divindade protetora Bés. In: Anais eletrônicos [do] IV Colóquio de História: Abordagens Interdisciplinares sobre História da Sexualidade. Recife: UNICAP, 2010. p. 421-432.

SIMIAN-YOFRE, Horácio. *Metodologia do Antigo Testamento*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Loyola, 2000. 199 p. (Bíblica Loyola, 28).

SIQUEIRA, Tércio Machado. A História da Páscoa, memorial da libertação. *Estudos bíblicos*, Petrópolis, n. 8, p. 6-11, 1985.

SKA, Jean Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2003. 299 p. (Bíblica Loyola, 37).

SMITH, Mark S. *O memorial de Deus: história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2006. 264 p. (Coleção Biblioteca de Estudos Bíblicos).

SNAITH, N. H. The meaning of שְׂטֵרִים. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 25, p. 115-118, 1975.

SPALDING, Tassilo Orpheu. *Dicionário de mitologia*. São Paulo: Cultrix, [198-]. 145 p.

SPEISER, E. A. *The Anchor Bible: Genesis*. Garden City, New York: Doubleday & Company Inc., 1964. 378 p.

TAWIL, Hayim. 'Azazel The Prince of the Steepe: A Comparative Study. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin; New York, n. 92, p. 43-59, 1980.

THE 'QUEEN of the night' relief. *British Museum*. Disponível em: <http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/me/t/queen_of_the_night_relief.aspx>. Acesso em: 14 dez. 2011.

THIEL, Winfried. *A sociedade de Israel na época pré-estatal*. Tradução de Ilson Kayser; Annemarie Höhn (notas). São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1993. 158 p. (Estudos Bíblico-Teológicos AT, 6).

TOORN, Karel van der; BECKING, Bob; HORST, Pieter W. van der. *Dictionary of deities and demons in the Bible*. 2nd extensively rev. ed. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. 960 p.

TOORN, Karel van der. *Family religion in Babylonia, Syria and Israel: continuity and change in the forms of religious life*. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1996. 493 p. (Studies in the history and culture of the Ancient Near East, 7).

VAN SETERS, John. *Em busca da história: historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica*. Tradução de Simone Maria de Lopes Mello. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), 2008. 400 p.

VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Trad. Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2004. 622 p.

VOGELS, Walter. *Davi e sua história: 1 Samuel 16,1–1 Reis 2,11*. Tradução de Maurilo D. Sampaio J. Pereira. São Paulo: Loyola, 2007. 298 p. (Bíblica Loyola, 51).

_____. *Moisés e suas múltiplas facetas: do Êxodo ao Deuteronômio*. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2003. 288 p. (Bíblia e História).

WATTS, John D. W. *Isaiah 34 – 66*. Waco: Word Books, 1987. 386 p. (Word Biblical Commentary, 25).

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998. 414 p.

WILDUNG, Dietrich. *O Egípto: Da pré-história aos romanos*. Tradução de Maria Filomena Duarte. Lisboa: Taschen, 1998. 237 p. (Arquitetura Universal da Taschen).

WILLI-PLEIN, Ina. *Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento*. Tradução de Antonius Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2001. 151 p. (Bíblica Loyola 32).

ZABATIERO, Júlio. *Manual de exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007. 159 p.

ZENGER, Erich et. al. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2003. 557 p. (Bíblica Loyola, 36).

ZEVIT, Ziony. *The religions of ancient Israel: A synthesis of parallactic approaches*. London; New York: Continuum, 2001. 821 p.