

**FACULDADES EST**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

RUBEN MARCELINO BENTO DA SILVA

*ASSOMBRAÇÕES [E] R<sup>E</sup>P<sup>A</sup>ÍM:*

Um contato (e um reconhecimento mútuo?) entre dois conceitos provindos dos imaginários brasileiro e bíblico-judaico

São Leopoldo

2016



RUBEN MARCELINO BENTO DA SILVA

ASSOMBRAÇÕES [E] *RĒPĀ'ĪM*:

Um contato (e um reconhecimento mútuo?) entre dois conceitos provindos dos imaginários brasileiro e bíblico-judaico

Tese de Doutorado  
Para obtenção do grau de  
Doutor em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação  
Área de concentração: Bíblia

Orientador: Ênio Ronald Mueller

São Leopoldo

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S586a Silva, Ruben Marcelino Bento da  
Assombrações [e] *rēpā'im*: um contato (e um reconhecimento mútuo?) entre dois conceitos provindos dos imaginários brasileiro e bíblico-judaico / Ruben Marcelino Bento da Silva; orientador Ênio Ronald Mueller. – São Leopoldo : EST/PPG, 2016.  
148 p.: il.; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2016.

1. Assombração (A palavra) . 2. Repaim (Palavra hebraica). 3. Bíblia Antigo Testamento – Crítica textual. 4. Morte – Aspectos religiosos. I. Mueller, Enio R. (Enio Ronald), 1954- . II. Título.

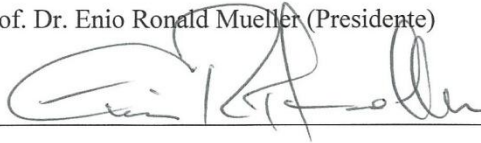
RUBEN MARCELINO BENTO DA SILVA

**“ASSOMBRAÇÕES [E] REPĀ’ĪM: UM CONTATO (E UM RECONHECIMENTO MÚTUO?) ENTRE DOIS CONCEITOS PROVINDOS DOS IMAGINÁRIOS BRASILEIRO E BÍBLICO-JUDAICO”**

Tese de Doutorado  
Para a obtenção do grau de  
Doutor em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Área de Concentração: Bíblia

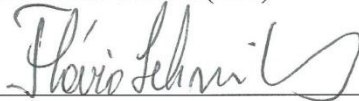
Data de Aprovação: 29 de março de 2016

Prof. Dr. Enio Ronald Mueller (Presidente)



---

Prof. Dr. Flávio Schmitt (EST)



---

Prof. Dr. Iuri Andréas Reblin (EST)




---

Prof. Dr. Noli Bernardo Hahn (URI)



---

Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva (PUCRS)



---



## **AGRADECIMENTOS**

À minha querida esposa, Carla Saueressig da Silva, cuja ternura, incentivo, amor e interlocução fortaleceram-me em todas as etapas deste trabalho. Carla, amo você!

Aos meus familiares e aos familiares da Carla, pela torcida.

Ao Prof. Dr. Carlos Arthur Dreher, que começou a orientar-me nesta pesquisa, transmitindo-me interesse, amizade, atenção e preciosas ideias.

Ao Prof. Dr. Ênio Ronald Mueller, que prosseguiu em orientar-me nesta pesquisa, acolhendo meu trabalho, atendendo-me sempre para conversarmos e encorajando-me a continuar firme.

Ao Prof. Dr. Iuri Andréas Reblin, um amigo sempre disposto a auxiliar-me em várias dúvidas e que me deu a honra de participar da banca examinadora do meu trabalho.

Ao Prof. Dr. Flavio Schmitt, ao Prof. Dr. Noli Bernardo Hahn e ao Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva por gentilmente atenderem ao convite para integrar a banca examinadora, deixando-me profundamente honrado.

Aos amigos da Biblioteca da Faculdades EST, Allan, Marta, Leonice, Magda e Günther, por todo auxílio durante esses anos de pesquisa.

À Prof<sup>a</sup>. Ms. Marie Ann Wangen Krahn, pela tradução do resumo da Tese para a língua inglesa.

À Susana Holtz, funcionária da Biblioteca da Unisinos, por auxiliar-me na pesquisa de obras antigas no acervo daquela Universidade.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq, por fornecer os recursos financeiros para a realização desta pesquisa.





## RESUMO

Esta Tese ocupa-se de duas frentes de investigação, objetivando também examinar possibilidades de convergência: o estabelecimento dos contornos semânticos do vocábulo *assombração* e a análise das ocorrências da palavra hebraica רָפְאִים para confirmar suas duas acepções na Bíblia judaica, as quais são praticamente de consenso geral. A Tese está dividida em três capítulos. O primeiro capítulo examina a etimologia da palavra *assombração*, realiza um levantamento de léxicos e dicionários de língua portuguesa entre os séculos XVIII e XIX a fim de verificar quando e onde a palavra *assombração* é dicionarizada pela primeira vez e faz uma revisão de dicionários e léxicos publicados ao longo do século passado e início deste século, de modo a observar o crescimento semântico da palavra *assombração*. O objetivo desta última atividade é o estabelecimento de *assombração* como conceito hermenêutico. Consta-se que *assombração* pode ser: 1) O efeito de terror provocado por manifestações sobrenaturais; 2) A causa do efeito de terror; 3) Um ente sobrenatural que pode ser a causa do efeito de terror. O segundo capítulo debruça-se sobre três empreendimentos: 1) Levantamento de todas as ocorrências da palavra רָפְאִים na Bíblia judaica; 2) Apresentação panorâmica da pesquisa sobre o termo רָפְאִים em materiais bíblicos e extrabíblicos; e 3) Análise das ocorrências bíblicas de רָפְאִים como um etnônimo e um topônimo. O terceiro capítulo da Tese examina as 8 ocorrências em que רָפְאִים refere-se aos mortos. As ocorrências são analisadas obedecendo ao seguinte roteiro metodológico: 1) Delimitação da unidade literária mínima para análise; 2) Tradução da unidade literária; 3) Discussão dos problemas de crítica textual e 4) Comentário sobre as possibilidades de aproximar os רָפְאִים e o conceito *assombração* em cada ocorrência.

Palavras-chave: רָפְאִים. Bíblia judaica. Assombração. Mortos.



## ABSTRACT

This dissertation deals with two areas of investigation aiming to examine possibilities of convergence: the establishment of semantic outlines of the word *assombração* [*apparition, haunting*] and the analysis of occurrences of the Hebrew word רָפְאִים to confirm its two meanings that are of practically general consensus in the Jewish Bible. The Dissertation is divided into three chapters. The first chapter examines the etymology of the word *assombração*, carries out a survey of lexicons and dictionaries of the Portuguese language between the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries so as to verify when and where the word *assombração* is put in the dictionary for the first time and does a review of dictionaries and lexicons published throughout the last century and beginning of this century, in order to observe the semantic growth of the word *assombração*. The goal of this last activity is to establish *assombração* as a hermeneutic concept. It is observed that *assombração* can be: 1) The effect of terror provoked by supernatural manifestations; 2) The cause of the effect of terror; 3) A supernatural being which can cause the effect of terror. The second chapter addresses three endeavors: 1) Survey of all the occurrences of the word רָפְאִים in the Jewish Bible; 2) A panoramic presentation of the research of the term רָפְאִים in biblical and extra-biblical materials; and 3) An analysis of the biblical occurrences of רָפְאִים as an ethnonym and a toponym. The third chapter of the Dissertation examines the 8 occurrences in which רָפְאִים refers to the dead. The occurrences are analyzed obeying the following methodological outline: 1) Delimitation of the minimum literary unit for analysis; 2) Translation of the literary unit; 3) Discussion of the problems of the textual criticism and 4) Commentary on the possibilities of approximating the רָפְאִים to the concept *assombração* in each occurrence.

Keywords: רָפְאִים. Jewish Bible. *Assombração*. The Dead.



## LISTA DE ABREVIATURAS

AEC	Antes da Era Comum
BHS	<i>Bíblia Hebraica Stuttgartensia</i>
cf.	confira
CTA	<i>Corpus des tablettes en cuneiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra – Ugarit de 1929 à 1939</i> , obra de Andrée Herdner, publicada em 1963.
EC	Era Comum
KAI	Coletânea de textos <i>Kanaanäische und Aramäische Inschriften</i> , publicada por Herbert Donner e Wolfgang Röllig entre 1962 e 1964.
KTU	<i>Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit</i> , obra publicada em 1976 por M. Dietrich, O. Loretz e J. Sanmartín. A segunda edição ampliada surgiu em 1995 sob o título <i>The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places</i> (KTU <sup>2</sup> ).
LXX	Septuaginta
p. ex.	por exemplo
s	seguinte
TM	Texto Hebraico Massorético
Ug 5	<i>Ugaritica 5: nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d’Ugarit</i> commentaires des textes historiques, coletânea publicada em 1968 por Jean Nougayrol, Emmanuel Laroche, Charles Virolleaud e Claude F. A. Schaeffer. Dessa publicação, a abreviatura faz referência específica ao capítulo 3, <i>Les nouveaux textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra</i> (p. 545-606), elaborado por Charles Virolleaud.
UT	<i>Ugaritic Textbook</i> , obra publicada em 1965 por Cyrus Herzl Gordon.
v.	volume
1QIs <sup>a</sup>	Manuscrito hebraico completo de Isaías encontrado na gruta 1 de Hīrbet Qumran.



## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>15</b>
<b>1</b>	<b>ASSOMBRAÇÃO: A APARIÇÃO DE UM CONCEITO</b>	<b>21</b>
1.1	Etimologia da palavra <i>assombração</i>	21
1.2	Assombrar e termos derivados nos dicionários de língua portuguesa antes de 1888	23
1.3	Assombração: da dicionarização ao crescimento semântico	33
1.4	Considerações finais e perspectivas para o próximo capítulo	46
<b>2</b>	<b>OS VIVOS, OS MORTOS E OS ESPAÇOS: A PESQUISA SOBRE OS רֶפְאִים E OS USOS DO TERMO PARA DESIGNAR PESSOAS VIVAS E LOCALIDADES</b>	<b>49</b>
2.1	Panorama da pesquisa sobre a palavra רֶפְאִים	50
2.2	רֶפְאִים como designação étnica e geográfica	60
2.2.1	Gênesis 14,5	60
2.2.2	Gênesis 15,20	61
2.2.3	Deuteronômio 2,11.20	62
2.2.4	Deuteronômio 3,11.13	63
2.2.5	Josué 12,4; 13,12	64
2.2.6	Josué 15,8; 18,16	65
2.2.7	Josué 17,15	67
2.2.8	2 Samuel 5,18 (= 1 Crônicas 14,9).22 e 1 Crônicas 20,4	69
2.2.9	2 Samuel 23,13 (= 1 Crônicas 11,15)	74
2.2.10	Isaías 17,5	75
2.3	Considerações finais e perspectivas para o próximo capítulo	76
<b>3</b>	<b>ASSOMBRAÇÕES [E] רֶפְאִים: UM CONTATO (E UM RECONHECIMENTO MÚTUO?)</b>	<b>77</b>
3.1	רֶפְאִים como designação para os mortos e o conceito de <i>assombração</i>	77
3.1.1	Isaías 14,9	77
3.1.1.1	Delimitação do texto	79
3.1.1.2	Análise de Isaías 14,9-11	84

3.1.2	<i>Isaías 26,14.19</i>	96
3.1.2.1	Delimitação do texto	97
3.1.2.2	Análise de Isaías 26,12-15	98
3.1.2.3	Análise de Isaías 26,19	103
3.1.3	<i>Salmo 88,11</i>	107
3.1.3.1	Estrutura do texto	108
3.1.3.2	Análise de Salmo 88,10aγ-13	108
3.1.4	<i>Jó 26,5</i>	111
3.1.4.1	Delimitação do texto	111
3.1.4.2	Análise de Jó 26,5-14	111
3.1.5	<i>Provérbios 2,18</i>	118
3.1.5.1	Delimitação do texto	118
3.1.5.2	Análise de Provérbios 2,16-19	119
3.1.6	<i>Provérbios 9,18</i>	122
3.1.6.1	Delimitação do texto	123
3.1.6.2	Análise de Provérbios 9,13-18	123
3.1.7	<i>Provérbios 21,16</i>	125
3.1.7.1	Delimitação do texto	126
3.1.7.2	Análise de Provérbios 21,16	126
3.2	<b>Considerações finais</b>	126
	<b>CONCLUSÃO</b>	129
	<b>REFERÊNCIAS</b>	135



## INTRODUÇÃO

As raízes desta pesquisa estendem-se em direção ao passado do autor, tanto o remoto quanto o recente. Suas memórias de infância e seu fascínio pelas histórias de assombração interpenetram-se. Na década de 1980 (que parece tão longínqua), num grande supermercado que todos conheciam por *Boulevard* — se as lembranças já não empalideceram, tornando-se nebulosas como são as coisas fantasmagóricas —, em Vila Isabel, bairro da Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, viu um livro, *Contos de Assombração*. Obra modesta, continha onze histórias, provindas cada uma de um país da América Latina: Guatemala, Brasil, México, Equador, República Dominicana, Colômbia, Argentina, Porto Rico, Peru, Venezuela e Nicarágua. Narrativas de tirar o fôlego, o autor ainda hoje as lê! Pudera! Quer coisa mais magnética que ouvir contar de “[...] contos e lendas sobre seres extraordinários que habitam o mundo impreciso daquilo que não está aqui”?<sup>1</sup> É lamentável que esse livrinho ainda não tenha sido redescoberto e reeditado. Faria um bem danado às crianças de agora, à sua imaginação, ao seu poder de sonhar!

De lá para cá, leituras de variados gêneros, consumo de diferentes produções televisivas e cinematográficas, visitas a determinados lugares e escuta de uns tantos “causos” contribuíram para aprofundar a paixão pelo assunto. Entretanto, semelhante a uma pessoa que, diante de uma casa mal-assombrada, observa, pondera, imagina, mas não entra nela, o autor até então não se envolvia em qualquer tipo de empreendimento investigativo acerca da matéria. De certo modo, a formação cristã protestante do autor pode ter criado obstáculos nessa direção, uma vez que, quando se fala em assombrações, pelo menos no âmbito da tradição religiosa em que foi criado, batista, a coisa é tratada ou como simples folclore (entendendo-se “folclore” aqui como imaginação popular, sem qualquer correspondência na realidade) ou como atividade dos demônios, cujo propósito seria iludir ou atormentar os incautos. Afinal, entende-se que, além do Deus judaico-cristão (em sua expressão trinitária, claro), do Satã do Novo Testamento e seus asseclas, dos seres vivos humanos e não humanos na natureza e do universo e suas leis físicas, não existe mais nada! Os mortos permanecem mortos, não havendo mais, portanto, nenhuma intervenção sua no mundo, a não ser como

---

<sup>1</sup> URIBE, Verónica (Ed.). *Contos de assombração*. Co-edição Latino-americana. Tradução de Neide T. Maia Gonzalez. 4. ed. São Paulo: Ática, 1988. p. 6.

lembrança emocional ou referência simbólica sempre articulada por indivíduos vivos. Nesses termos, já se pode imaginar que o tratamento “bíblico” da questão em semelhante contexto eclesial reduz-se inevitavelmente à negação dos fenômenos de assombração ou ao combate à crença na existência dos tais. Segundo a Bíblia, aparentemente, tudo não passaria de matéria enganosa.

Durante os anos da Graduação em Teologia (de 1997 a 2000) e da Licenciatura em Letras (de 2006 a 2008), cursados na cidade do Rio de Janeiro, embora mantivesse o encantamento pelo tema, o autor sequer chegou a considerar as assombrações um tema de pesquisa. Continuava do lado de fora da casa mal-assombrada. E ali, se não há presença dos vivos, os espectros permanecem adormecidos. Essa situação mudou quando, em 2009, já morando no Rio Grande do Sul, na cidade de Novo Hamburgo, o autor foi presenteado por sua futura esposa, Carla Saueressig, com o livro *Os 100 Maiores Mistérios do Mundo*, em comemoração ao Dia dos Namorados. Logo na introdução, o escritor dispara:

O maior problema com os céticos implacáveis, aqueles que descartam até a *possibilidade* de que a atividade paranormal seja real, é que o desprezo e o ceticismo deles não deixam espaço para nada além de sua própria visão de mundo. Isso é arrogância numa proporção cósmica. Sem dúvida, a maioria dos relatos paranormais é falsa. No entanto, a literatura sobre eventos extraordinários oferece incontáveis casos inexplicáveis, mas, ainda assim convincentes.<sup>2</sup>

A leitura desse livro foi um primeiro passo em direção à casa mal-assombrada, pois sugeriu ao autor que as assombrações constituíam um tema que merecia ser pesquisado. Pouco antes de ingressar no Mestrado em Teologia da Faculdades EST, em São Leopoldo, na biblioteca dessa instituição, o autor deparou-se com outro livro, *Assombrações*<sup>3</sup>, da coleção *Mistérios do Desconhecido*. Através da leitura ávida dos vários relatos (sim, agora relatos, não mais contos!) coligidos naquele volume, veio a ideia: Por que não investigar se há assombrações na Bíblia? Disso resultou uma Dissertação de Mestrado, defendida em fevereiro de 2012, com a qual o autor efetuava um primeiro encontro entre sua paixão pelas assombrações e seu interesse teológico pela exegese bíblica. Enfim, preparado metodologicamente para fazer sua análise, o pesquisador entrara na casa mal-assombrada.

---

<sup>2</sup> SPIGNESI, Stephen J. *Os 100 Maiores Mistérios do Mundo: a mais completa lista sobre coisas estranhas e inexplicáveis*. Tradução de Bruna Hartstein. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009. p. 12.

<sup>3</sup> ASSOMBRAÇÕES. Tradução de Tomás Rosa Bueno. Rio de Janeiro: Abril Livros, 1994.

O problema discutido na Dissertação foi este: se, à semelhança das diversas culturas do passado e do presente, o Antigo Israel elaborara crenças próprias em assombrações, a Bíblia judaica<sup>4</sup>, seu legado religioso mais expressivo, conservou vestígios delas?<sup>5</sup> A resposta, afirmativa, consolidou-se basicamente na identificação de sete assombrações, classificadas, no primeiro capítulo, conforme uma tipologia proposta pelo autor: as assombrações de lugares desertos (עֲזָאזֵל [Lv 16,8.10.26<sup>6</sup>], לִילִית [Is 34,14] e שְׁעִירִים [Lv 17,7; 2Rs 23,8; Is 13,21; 34,14 e 2Cr 11,15]), as assombrações insalubres ou mortíferas (מְשַׁחִית [Ex 12,13.23]), as assombrações agourentas (a mão “fantasmagórica” de Dn 5,5) e as assombrações benevolentes (o deus-anão egípcio Bês [com discussão de possíveis alusões em Esd 2,49; Ne 7,52 e Sl 91,13] e os שְׂרָפִים do Templo de Jerusalém [Is 6,2.6]).<sup>7</sup> Tais entes puderam ser considerados assombrações a partir da referência conceitual estabelecida na definição de Luís da Câmara Cascudo sobre assombração. Em sua Dissertação, o autor reescreveu o fraseado do folclorista potiguar na forma de cinco elementos principais:

[...] 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, 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.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> A expressão é tomada de Johan Konings: “Para ser totalmente exato, é melhor falar em cânone da Bíblia *judaica*, pois nunca houve cânone da Bíblia *hebraica*. Canonizados foram os escritos considerados normativos pelo judaísmo formativo depois do fim do Segundo Templo, em 70 d.C. É verdade que o fato de estarem escritos em língua hebraica ou aramaica foi um fator de peso nessa canonização, mas o que os rabinos canonizaram não foi o que podemos chamar de Bíblia hebraica. Bíblia hebraica é também o Pentateuco samaritano, o Isaías de Qumrã, o Sirácida hebraico etc.” 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.

<sup>5</sup> 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*. 2012. 122 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2012. p. 11.

<sup>6</sup> Nesta Tese, as referências bíblicas seguirão o padrão estabelecido em BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed., revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

<sup>7</sup> SILVA, 2012, p. 20-54.

<sup>8</sup> SILVA, 2012, p. 13s.

A proposta de Cascudo, todavia, revela-se incompleta, conforme o primeiro capítulo desta Tese apontará. Por ora, é preciso acrescentar que duas outras categorias oferecidas por esse estudioso foram empregadas na Dissertação para assinalar a presença de assombrações na Bíblia judaica: demônios e fantasmas.<sup>9</sup> Com esta última categoria, identificaram-se alguns entes, cujas naturezas expressas pelos respectivos contextos bíblico-literários sugerem que se trata ora de aparições incorpóreas (a תַּמְנוּנָה/רוּחַ [sopro/forma] que se faz acompanhar de uma voz em Jó 4,15s), ora de espíritos de mortos. Nesse derradeiro caso, dois termos tornaram-se determinantes para o desenvolvimento posterior da presente Tese: אֱלֹהִים e רְפָאִים.<sup>10</sup>

Iniciado em 2012, o processo de pesquisa do Doutorado concentrara-se, a princípio, na reflexão sobre o papel da assombração como recurso literário de caracterização teológica de Saul em 1Sm 28,3-25. Nessa perícopé, a mulher de Endor, a quem o rei fora consultar, emprega o substantivo אֱלֹהִים para revelar-lhe a subida de um espectro da terra, o qual Saul, após ouvir a descrição da aparência daquele, *soube* (וַיֵּדַע) que era o falecido profeta Samuel. Sendo, porém, raro o uso de אֱלֹהִים para designar os mortos na Bíblia judaica<sup>11</sup>, pensou-se em fazer uma

<sup>9</sup> SILVA, 2012, p. 14-19. Em sua definição de *fantasma*, como acepção possível do termo, Cascudo inclui a palavra *assombração*. Nesse caso, porém, em vista daquilo que diz a respeito desse último vocábulo, não é exagero afirmar que o dicionarista tem em mente antes a atividade do fantasma do que propriamente a qualidade deste como ente. Vale observar que, na edição mais recente da obra, a décima segunda, o verbete *fantasma* já não consta, porém *assombração* permanece. Para este último verbete, cf. CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 12. ed. São Paulo: Global, 2012. p. 75. Para a definição de *fantasma*, cf. \_\_\_\_\_. *Dicionário do folclore brasileiro*. 10. ed. São Paulo: Global, 2001. p. 226.

<sup>10</sup> Da mesma maneira que todas as palavras e frases em língua hebraica neste trabalho, o vocábulo רְפָאִים será grafado exclusivamente em caracteres hebraicos (רְפָאִים), com exceção dos títulos da própria Tese e de seus capítulos segundo e terceiro. Para um sistema de 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.

<sup>11</sup> Karel van der Toorn afirma: “Relacionada ao uso adjetivo de *ʿēlōhîm* para algo fora do comum é a ocorrência do termo para os espíritos dos mortos. A única ocasião indubitável desse uso é encontrada em 1Sm 28,13, onde o fantasma de Samuel é descrito como um *ʿēlōhîm* ‘subindo da terra’. Outro texto frequentemente citado como exemplo é Is 8,19; embora provavelmente correta, a interpretação de *ʿēlōhîm* como ‘espíritos dos mortos’ nesse caso não é obrigatória.” (tradução nossa). [Related to the adjectival use of *ʿēlōhîm* for something out of the ordinary is the occurrence of the term for the spirits of the dead. The one indubitable instance of this use is found in 1 Sam 28:13 where the ghost of Samuel is described as *ʿēlōhîm* “coming up from the earth”. Another text often adduced in example is Isa 8:19; though probably correct, the interpretation of *ʿēlōhîm* as ‘spirits of the dead’ in this case is not obligatory.]. TOORN, Karel van der. God (I) אֱלֹהִים. In: \_\_\_\_\_. BECKING, Bob; HORST, Pieter W. van der. *Dictionary of deities and demons in the Bible*. 2nd extensively rev. ed. Leiden; Boston; Köln: Brill; Grand Rapids, Michigan: William B.

correlação com o vocábulo רָפְאִים, de modo que este contribuísse com elementos semânticos que auxiliassem a compreender melhor aquele no contexto especificado. Após revisitar as respectivas ocorrências (as quais, na Dissertação, haviam sido apenas arroladas, com algumas poucas simplesmente sinalizando possíveis menções a fantasmas), confirmou-se que, em alguns casos, רָפְאִים refere-se claramente aos mortos, mas parece também indicar algum tipo de continuidade da existência da pessoa após a morte do corpo. Tendo em vista a existência de um número maior de passagens com tal possibilidade de sentido, depois de discutir o assunto com seu orientador de Doutorado, o autor decidiu, por fim, concentrar o foco da pesquisa em רָפְאִים, deixando de lado o exame de אֱלֹהִים em 1Sm 28,3-25.

A essa altura, uma vez que já havia escrito um estudo sobre a palavra *assombração* na língua portuguesa, o qual viria a compor o primeiro capítulo da Tese, o autor reformulou o problema de pesquisa: **É possível fazer uma aproximação entre os termos *assombração* e רָפְאִים, de maneira a verificar uma eventual convergência de sentido?** Em princípio, o imaginário religioso brasileiro e o ambiente cultural do Antigo Israel parecem compartilhar uma percepção semelhante em termos da continuidade da existência dos mortos em forma de espíritos, circunstância que favoreceria o oferecimento de uma resposta positiva à pergunta proposta. No tocante à condição que se atribuía aos falecidos, Johannes Pedersen afirma que

A relação do antigo israelita com os mortos mostra que, em épocas mais remotas, não havia abismo entre o divino e o humano. [...] os mortos dos homens alcançavam eles mesmos o mundo divino e constituíam uma forma transicional entre o humano e o totalmente divino. (tradução nossa).<sup>12</sup>

A evidência de um ponto de contato entre a realidade exposta por Pedersen e a cultura religiosa do Brasil pode ser reforçada por uma constatação de Adilson Schultz relativa a esta última:

---

Eerdmans Publishing Company, 1999. p. 364. Desse modo, haveria pelo menos duas ocorrências do substantivo רָפְאִים com o sentido de espíritos dos mortos: 1Sm 28,13 e Is 8,19.

<sup>12</sup> *The early Israelite relation to the dead shows that in older times there was no gulf between the divine and the human. [...] the dead of men themselves reached the divine world and constituted a transitional form between the human and the entirely divine.* PEDERSEN, Johannes. *Israel: its life and culture*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1991. v. 2. p. 486.

A crença em espíritos ou seres do *outro mundo*, entidades do Além, e, como conseqüência [sic] desta, na possibilidade de comunicação com esse mundo, constitui uma das estruturas teológicas fundamentais do imaginário religioso brasileiro. A fé naquilo que está no *outro mundo* – mundo *invisível*, mundo dos mortos, céu, paraíso, inferno, reino das almas, Reino de Deus – é tão importante que chega a ser mais decisiva que aquilo que é observado no mundo real. (grifos de autor).<sup>13</sup>

Posto isso, a abordagem do problema de pesquisa desta Tese articular-se-á em torno de dois eixos: lexicográfico e bíblico-exegético. Em torno do eixo lexicográfico, gravitam três perguntas essenciais acerca da palavra *assombração*: **1) Qual é a etimologia dessa palavra? 2) A partir de quando e onde o vocábulo *assombração* passa a ser dicionarizado? 3) Que sentidos agregaram-se ao vocábulo *assombração* desde a sua dicionarização?** O primeiro capítulo da Tese ocupar-se-á dessas três questões. O objetivo é estabelecer um conteúdo o mais claro possível para o termo, a fim de que se torne viável um exame posterior da plausibilidade de uma conexão com o substantivo רָפְאִים.

O eixo bíblico-exegético movimenta duas propostas metodológicas: **1) Elaboração de um panorama da pesquisa sobre a palavra hebraica רָפְאִים, envolvendo o exame de materiais literários bíblicos e extrabíblicos; 2) Levantamento e análise de todas as ocorrências de רָפְאִים na Bíblia judaica, de modo a perceber se e em que casos esse vocábulo e o conceito *assombração* aproximam-se.**

O segundo capítulo da Tese encarregar-se-á da organização do panorama da pesquisa e do exame da maior parte das ocorrências.

O terceiro capítulo debruçar-se-á sobre a análise das ocorrências restantes. Em algumas destas, especialmente, será verificada uma possível afinidade entre רָפְאִים e *assombração*.

<sup>13</sup> SCHULTZ, Adilson. Estrutura Teológica do Imaginário Religioso Brasileiro. In: BOBSIN, Oneide et al. (Orgs.). *Uma Religião Chamada Brasil*. São Leopoldo: Faculdades EST; Oikos, 2008. p. 38.

## 1 ASSOMBRAÇÃO: A APARIÇÃO DE UM CONCEITO

Se a palavra *assombração* será objeto de uma tentativa de aproximação cultural com as tradições bíblicas sobre os רָפָאִים, é preciso primeiro que se determine seu conteúdo. A utilização de uma palavra na qualidade de conceito, antes de tudo, requer que sejam delimitados os seus contornos. No caso específico do vocábulo empregado neste trabalho, é necessário definir com clareza seu referente. Para começo de conversa, uma pergunta fundamental deve ser feita: No âmbito da língua portuguesa, de que maneira é construído o conceito de *assombração*?

Para responder a essa pergunta, num primeiro momento, examinar-se-ão léxicos e dicionários entre o início do século XVIII e o final do século XIX. Neste último marco temporal, parece situar-se a dicionarização do termo *assombração*. Em seguida, faz-se necessário verificar seu uso no vernáculo até a atualidade: Será que houve modificação de sentido? Somente a partir disso será possível perceber corretamente a qualidade da matéria semântica que o caracteriza, de modo que esteja pronto para ser comparado com o substantivo רָפָאִים.

### 1.1 Etimologia da palavra *assombração*

Antes de qualquer coisa, é preciso esclarecer a origem da palavra *assombração*. De acordo com o *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, de Antônio Geraldo da Cunha, *assombração*, *assombramento*, *assombrar*, *assombro*, *assombroso*, além de outros derivados, provêm de *sombra*, vocábulo que, por sua vez, certamente está ligado ao latim *ŭmbra*.<sup>14</sup> Segundo D. Felton, autores latinos da Antiguidade como Plínio, o Jovem (61-114 EC), e Virgílio (70-19 AEC), entre outras palavras, empregaram *ŭmbra* para se referirem a fantasmas, ou seja, à aparição de pessoas falecidas.<sup>15</sup> Realmente, como será observado mais tarde, desde tempos bem recuados, a palavra *sombra*, entre outras possibilidades, vem sendo usada

---

<sup>14</sup> CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4. ed. revista e atualizada de acordo com a nova ortografia. Rio de Janeiro: Lexicon, 2010. p. 606. Cunha distribui os primeiros registros desses vocábulos entre os séculos XIII e XX. A primeira ocorrência de *assombração* é posta no século XX, informação que precisará ser corrigida, conforme será visto mais tarde.

<sup>15</sup> FELTON, D. *Haunted Greece and Rome: ghost stories from classical antiquity*. Austin: University of Texas Press, 1999. p. 24.

para designar os espíritos dos mortos.<sup>16</sup> Todavia, a palavra *assombração* parece representar um desenvolvimento léxico-semântico que vem ao encontro de uma necessidade de referir-se de modo mais específico não somente aos últimos, mas também a uma ampla gama de manifestações consideradas sobrenaturais. Quando é que surge a palavra *assombração*?

De acordo com o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, estima-se que o primeiro registro da palavra *assombração* ocorra na primeira edição da obra de Cândido de Figueiredo, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, publicada em Lisboa no ano de 1899, especificamente no suplemento ao final do segundo volume.<sup>17</sup> A descrição que explicita o título do apêndice afirma que este contém “[...] alguns milhares de vocábulos, pêla primeira vêz consignados em dicionário [...]”.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Esse significado permanece nos registros dos dicionários atualmente. Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010. p. 1960.

<sup>17</sup> HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 324. FIGUEIRÊDO, Cândido de. *Nôvo Dicionário da Língua Portuguêsa*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1899. v. 2, p. 747. Disponível em: <<https://archive.org/details/novodiccioni01figuogoog>>. Acesso em: 13 jan. 2015.

<sup>18</sup> FIGUEIRÊDO, 1899, v. 2, p. 727. No caso da palavra *assombração*, à semelhança de inúmeras outras, precede-a um asterisco, a respeito do qual o autor faz o seguinte esclarecimento:

“O asterisco, anteposto a um vocábulo, designa que êste não estava ainda registado nos mais modernos, menos imperfeitos e menos incompletos dicionários da língua portuguêsã; e não digo em todos os dicionários da língua, porque, tendo visto quantos estavam ao meu alcance, algum deixaria de vêr, antigo ou moderno, em que por acaso se encontraria um ou outro dos milhares de vocábulos que vão precedidos de asterisco. [...] Não podendo, pois, referir-me a todos, sem perigo de alguma inexactidão, embora mínima, tomei como base, pãra o registo de *vocábulos novos*, não só o menos imperfeito dos modernos dicionários, que é o *Contemporâneo*, mas ainda outro dicionário moderno que, não obstante os defeitos honestamente confessados pêlo autôr, tem mais numeroso vocabulário do que aquêlle e é firmado por homem, que tem bom nome na esfera dos estudos linguísticos, Adolpho Coelho.

Portanto, e rigorosamente, o asterisco significa que o respectivo vocábulo não se encontra nos dois alludidos dicionários, *pêlo menos*.” FIGUEIRÊDO, Cândido de. *Nôvo Dicionário da Língua Portuguêsa*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1899. v. 1, p. xxix. Disponível em: <<https://archive.org/details/novodiccioni00figuogoog>>. Acesso em: 13 jan. 2015. (Grifos no original). De fato, tanto o *Diccionario Contemporaneo da Lingua Portuguesa*, de 1881, como o *Diccionario Manual Etymologico da Lingua Portuguesa*, de 1890, contêm, respectivamente, apenas as palavras *assombradiço*, *assombrado*, *assombramento*, *assombrar*, *assombro*, *assombrosamente* e *assombroso*. Cabe notar que, mesmo no suplemento do último dicionário mencionado, a palavra não consta. AULETE, Francisco Julio Caldas; VALENTE, Antonio Lopes dos Santos. *Diccionario Contemporaneo da Lingua Portuguesa feito sobre um plano inteiramente novo*. Lisboa: Parceria Antonio Maria Pereira, 1881. v. 1, p. 165. Disponível em: <<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nnc1.1002458373>>. Acesso em: 14 jan. 2015. COELHO, Francisco Adolpho. *Diccionario Manual Etymologico da Lingua Portuguesa contendo a significação e prosodia*. Lisboa: P. Plantier-Editor, 1890. p. 177. Disponível em: <<http://bibdig.biblioteca.unesp.br/bd/brp/livros/diccionario-manual-etymologico-da-lingua-portuguesa/>>. Acesso em: 15 jan. 2015. Uma observação: o termo *assombrar*, embora ligado etimologicamente a *assombrar*, não será considerado nas análises dos dicionários, visto que, em geral, conserva o significado mais básico do substantivo *sombra*.



Todavia, os limites de pesquisa expostos pelo próprio Figueiredo corroboram a cautela demonstrada pelo *Dicionário Houaiss* ao falar de primeiro registro *estimado*. De fato, o vocábulo *assombração* já havia sido consignado em obra anterior à daquele dicionarista português: o *Diccionario Brasileiro da Língua Portuguesa*, do teólogo e bacharel em Direito Antônio Joaquim de Macedo Soares, que constituía a segunda parte do décimo terceiro volume dos *Annaes da Bibliotheca Nacional* do Rio de Janeiro, publicado em 1888.<sup>19</sup> Será possível encontrar algum outro registro mais remoto?

## 1.2 Assombrar e termos derivados nos dicionários de língua portuguesa antes de 1888

Um exame em algumas obras mais antigas parece confirmar que a palavra, de fato, não fora dicionarizada antes de Soares. O *Vocabulario Portuguez e Latino*, do padre D. Raphael Bluteau, de 1712, contém *assombrado*, *assombramento*, *assombrar* e *assombro*.<sup>20</sup> Não obstante, em relação a *assombrado*, um dos sentidos apontados por Bluteau — “Espantado com medo” — vem acompanhado de exemplo referente à caça com falcões, prática à qual ele novamente associa o adjetivo mais adiante.<sup>21</sup> Antes disso, porém, o clérigo faz menção das expressões *bem-assombrado* e *mal-assombrado*, as quais podem tanto se referir a negócios como ao semblante de uma pessoa.<sup>22</sup> Um pouco mais à frente, chama atenção sua referência a outro autor, Agostinho Barbosa, o qual faz de *assombrado* sinônimo para

<sup>19</sup> Essa primeira edição do *Diccionario* abarcava apenas as letras A a C, terminando com a palavra *candeeiro*. A obra foi completada e publicada em dois volumes pelo filho do autor, Julião Rangel de Macedo Soares, entre 1954 e 1955. SOARES, Antônio Joaquim de Macedo. *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*: elucidário etimológico crítico das palavras e frases que, originárias do Brasil, ou aqui populares, se não encontram nos Dicionários da Língua Portuguesa, ou neles vêm com forma ou significação diferente (1875-1888). Coligido, revisto e completado por seu filho Dr. Julião Rangel de Macedo Soares. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1954. v. 1, p. xiii. Uma sucinta biografia de Antônio Joaquim de Macedo Soares encontra-se na página virtual do SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/ministro/verMinistro.asp?periodo=stf&id=154>>. Acesso em: 07 mar. 2015.

<sup>20</sup> BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino, áulico, anatômico, architetonico... autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e oferecido a El Rey de Portugal, Dom João V pelo padre D. Raphael Bluteau*. Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712. v. 1, p. 612-614. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/002994-01#page/1/mode/1up>>. Acesso em: 08 mar. 2015.

<sup>21</sup> BLUTEAU, 1712, p. 612, 613.

<sup>22</sup> BLUTEAU, 1712, p. 612s.

*endemoinhado*<sup>23</sup>, termo que o próprio Bluteau define como “Apoderado do Demônio”.<sup>24</sup> Sobre *assombramento*, a explicação dada — “Espanto causado do medo”<sup>25</sup> — é muito pouco específica se comparada ao que Soares apresentará mais tarde para *assombração*. De *assombrar*, dentre as acepções oferecidas, destaca-se esta, se bem que, à semelhança de *assombramento*, é também lacônica: “Espantar com medo.”<sup>26</sup> A situação não é diferente com o termo *assombro*: “Espanto. Pasmio. Admiração, que enleva os sentidos.”<sup>27</sup> Porém, no tocante ao vocábulo *sombra*, após mencionar autores da Antiguidade clássica como Quintiliano, Virgílio e Ovídio, os quais utilizaram o vocábulo *umbra* para se referir às almas dos mortos, Bluteau expõe o seguinte:

Sombra. De ordinario chamamos Espiritos, o que os antigos Gentios chamavão *Sombras*; porém os nossos Poetas continuãrão esta metáfora, & ainda hoje, para dizermos, que nos appareceu a alma de algum defunto, dizemos, q̃ nos appareceu hũa sombra.<sup>28</sup>

O clérigo faz acompanharem sua explicação versos do poeta português Luís Vaz de Camões (ca. 1524-1580) que ilustram o uso da palavra com o sentido que expusera.<sup>29</sup> Reitere-se, contudo, que se trata de um significado conferido à palavra que fornece a base etimológica para *assombração*, vocábulo ausente na obra de Bluteau.

O *Diccionario da Lingua Portugueza*, de Antonio de Moraes Silva, publicado em 1789, oferece os verbetes *assombrado*, *assombramento*, *assombrar*, *assombro*

<sup>23</sup> BLUTEAU, 1712, p. 613.

<sup>24</sup> Nesse caso, embora esteja vinculada a um ente considerado sobrenatural — o demônio — a palavra descreve especificamente o ser humano possuído por este. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino, aulico, anatomico, architectonico... autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal Dom Joaõ V pelo padre D. Raphael Bluteau*. Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1713. v. 3, p. 101. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/002994-03#page/1/mode/1up>>. Acesso em: 08 mar. 2015.

<sup>25</sup> BLUTEAU, 1712, p. 613.

<sup>26</sup> BLUTEAU, 1712, p. 613.

<sup>27</sup> BLUTEAU, 1712, p. 614.

<sup>28</sup> BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino, aulico, anatomico, architectonico... autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos, e offerecido a El Rey de Portugal Dom Joam V pelo padre D. Raphael Bluteau*. Lisboa: na Officina de Pascoal da Sylva, impressor de Sua Magestade, 1720. v. 7, p. 716. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/002994-07#page/1/mode/1up>>. Acesso em: 15 mar. 2015.

<sup>29</sup> São quatro versos. Da 1ª Égloga, estância 43, vêm os dois primeiros, com os quais a Princesa Dona Joana fala ao marido morto, Príncipe D. João: “Alma, y primero amor de la Alma mia / *Sombra* gentil de su prision salida.” Os dois últimos vêm do Soneto 72: “Em sonhos aquella alma me apparece / Brado, não me fujais *Sombra* begnina.” BLUTEAU, 1720, p. 716.

e *assombroso*<sup>30</sup>, além de trazer certas inovações interessantes. Destas, algumas dizem respeito a *assombrado*. Mais abaixo de uma acepção um tanto básica — “Cheio de admiração, de assombro, maravilhado com pasmo, de medo, grandeza, magnificencia” — depara-se com esta: “*Assombrado de visão, do demonio, duende*, o que está maravilhado, ou pasmado da impressão, que lhe causão estes objectos, ou a imaginação de os ter presentes.”<sup>31</sup> Semelhante ao que se verifica entre as acepções propostas anteriormente por Bluteau, o vocábulo aqui, se bem que aluda ao *demônio* e ao *duende*, refere-se, sem dúvida, a alguém atemorizado por causa deles. Adiante, finalizando o verbete, uma surpresa: “*Casas mal assombradas*, as que se dizem frequentadas de espíritos.”<sup>32</sup> Silva já expusera, assim como Bluteau, as designações *bem-assombrado* e *mal-assombrado* para caracterizar a aparência de algo ou a feição de uma pessoa.<sup>33</sup> Todavia, percebe-se agora o uso de *mal-assombrado* com significado mais restritivo: indica que algo possui uma feição, aspecto, aparência ameaçadora em razão da presença de *espíritos*. Ressalte-se, contudo, que o adjetivo aqui caracteriza um objeto, de modo mais particular, uma construção reservada à moradia.

Quanto a *assombramento*, *assombrar*, *assombro* e *assombroso*, entre outros mais convencionais, o sentido de susto, espanto perpassa todos esses vocábulos.<sup>34</sup> Para a palavra *sombra*, Silva, entre outras, reserva a acepção também registrada por Bluteau e encontrada na poética portuguesa: “[...] os manes, as almas dos mortos”.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da Lingua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva*. Lisboa: na officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. v. 1. p. 133-134. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/00299210#page/1/mode/1up>>. Acesso em: 9 mar. 2015.

<sup>31</sup> SILVA, 1789, v. 1, p. 133. (grifo do autor).

<sup>32</sup> SILVA, 1789, v. 1, p. 134. (grifo do autor).

<sup>33</sup> SILVA, 1789, v. 1, p. 133.

<sup>34</sup> SILVA, 1789, v. 1, p. 134. Ainda que *assombramento* seja também considerado “Susto por causa de visão”, não há esclarecimento acerca de que tipo de visão se trata. Do mesmo modo, ainda que *assombro* se defina como “Coisa, que assombra”, não se diz exatamente que coisa é.

<sup>35</sup> SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da Lingua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva*. Lisboa: na officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. v. 2. p. 417. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/00299220#page/1/mode/1up>>. Acesso em: 15 mar. 2015. Manes, segundo o próprio Silva, eram “[...] as almas dos mortos. § Os Deoses infernaes do Paganismo.” SILVA, 1789, v. 2, p. 52. Antes dele, Bluteau esclarecia: “Commummente *Manes* he termo Poetico, & quer dizer a sombra, ou alma de hum morto.” BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino, aulico, anatomico, architectonico... autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal Dom Joam V pelo padre D. Raphael Bluteau*. Lisboa: na Officina de Pascoal da Sylva, impressor de Sua Magestade, 1716. v.

O *Diccionario da Lingoa Portuguesa publicado pela Academia Real das Sciencias de Lisboa*, de 1793, contém *assombrado*, *assombramento*, *assombrar*, *assombro* e *assombroso*.<sup>36</sup> Começa-se a exposição do adjetivo *assombrado* definindo-o como acometido de um mal ou dano, isto é, alude-se a pessoas tomadas de temores, receios ou tristezas. Em seguida, introduz-se a expressão *assombrado do demônio* que, sem dúvida, se refere à possessão demoníaca.<sup>37</sup> Um dos curiosos exemplos citados encontra-se na obra de Manoel de Brito Alão, *Antiguidade da Sagrada Imagem de Nossa S. de Nazareth*, de 1628. Ali se mencionam dois casos de mulheres que chegaram à Casa de Nossa Senhora de Nazareth, nas proximidades de uma localidade portuguesa chamada Vila da Pederneira, em busca de socorro espiritual:

A esta sancta Casa veyo Maria Francisca natural do Casal da Mata freguesia de S. Miguel das Colmeas, mulher assombrada do diabo auia vinte & tres annos, & tomou por sua deuação vir a esta sancta Casa, & nella começou hũa nouena, & por vezes nestes dias atras que aqui esteue lhe veyo o mal publicamête (sendo cá, & lá na terra muy atormentada delle) diante de mais de quatrocentas pessoas que muitas vezes a viraõ assombrada com esgwares, & demonstraçoões grandes, & medonhas do diabo. [...].

Aos vinte de Setembro de seiscentos & quinze veyo a esta santa Casa Maria, moça solteira filha de Maria Fernandes, & de Domingos Alvarez ja defunto Dazebreira termo de Torres nouas, & declarou diante de muitas testemunhas abaixo nomeadas parentes, & outras pessoas do mesmo lugar, que ella fora assombrada auia tres annos, & viraõ por algũas vezes visoões que a atormentauaõ, & que vindo assi atormentada diante do Padre loaõ Freyre seu Cura declarou o espiritu maligno que elle era hum dos mayores demonios do inferno, & defamador, por nome Marcos, & que seu intento era defamar de hũa alma que estaua no lugar onde nosso Senhor era seruido, & que constringido vinha a dar sinal na Casa de nossa Senhora de Nazareth, & que seria hum alfinete retorcido, & vindo no dia sobredito, estando ouuindo hũa Missa que mandara dizer pella auer prometido, no cabo della deitou o ditto sinal na forma acima declarada com muita ânsia, & agonia em que esteue quãdo queriaõ aleuntar a Deos atè acabar o Sacerdote de consumir o sanctissimo Sacramento, (tempo em que deu o ditto sinal sobre hũas toalhas de cassa) em que o ditto espiritu maligno prometeo dar sinal diante de mais de cem pessoas, & testemunhas que aqui assinarão.<sup>38</sup>

---

5. p. 289. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/002994-05#page/1/mode/1up>>. Acesso em: 15 mar. 2015. No dicionário de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, fornece-se uma explicação mais detalhada: “Entre os antigos romanos, as almas dos mortos, consideradas como divindades e invocadas sobre os túmulos.” FERREIRA, 2010, p. 1325.

<sup>36</sup> DICCIONARIO da Lingoa Portuguesa publicado pela Academia Real das Sciencias de Lisboa. Lisboa: Officina da Academia da Real das Sciencias de Lisboa, 1793. v. 1, p. 478s. Disponível em: <<http://bibdig.biblioteca.unesp.br/handle/10/26033>>. Acesso em: 27 mar. 2015.

<sup>37</sup> DICCIONARIO, 1793, p. 478.

<sup>38</sup> ALÃO, Manoel de Brito. *Antiguidade da Sagrada Imagem de Nossa S. de Nazareth, grandezas de seu sitio, Casa, & jurisdição real, sita junto à Villa da Pederneira*. Lisboa: por Pedro Crasbeeck

Tem-se aqui, portanto, um registro significativo da antiguidade do emprego dessa raiz léxica para se referir à atividade de entes sobrenaturais.

Prosseguindo, *assombrado* pode indicar alguém desconfiado ou intimidado, mas também atônito ou pasmado. No âmbito da pintura, refere-se a algo que tem sombras. As expressões *bem-assombrado* e *mal-assombrado* referem-se à feição, ao aspecto do rosto, qualificando a disposição de ânimo de alguém. Um animal *mal-assombrado* possui “[...] temeroso aspecto, e passo lento”.<sup>39</sup> No mesmo sentido, os lugares, os edifícios e artefatos, o clima, as feridas, a morte e as coisas em geral podem ser consideradas *bem* ou *mal-assombradas* conforme a sua aparência, se graciosa, airosa, saudável, regalada ou lúgubre, melancólica, escura, medonha. Conforme já sinalizado por Bluteau, no campo da altanaria, o falcão *assombrado* é aquele que se debate à vista de outras pessoas porque removeram o caparão que lhe cobria a cabeça.<sup>40</sup>

Com a palavra *assombramento*, o léxico produzido pela Academia portuguesa assinala a “*Acção e efeito de assombrar ou cobrir de sombra*”.<sup>41</sup> Só que o substantivo amplia seu domínio semântico em outras direções. As expressões *assombramento do ar* e *assombramento do coração* traduzem enfermidades ocasionadas por passagens ligeiras de ar ou denunciadas provavelmente pela sensação de aperto no coração.<sup>42</sup> *Assombramento* é também a reação de susto ou pavor, que pode, inclusive, ser causada pelas “[...] *visões ou aparição do demonio*”.<sup>43</sup> Há ainda o *assombramento da morte*, ou seja, o “*Susto que causa a vizinhança da morte*”.<sup>44</sup>

Para *assombrar*, disponibilizam-se várias acepções: escurecer(-se) ou cobrir(-se) de sombra; causar admiração ou pasmo; atemorizar, intimidar ou assustar; embaçar (deixar alguém atônito; diz-se do raio ou da bala quando não ferem, mas passam muito perto); introduzir sombras escuras para produzir na pintura o efeito de relevo; perturbar-se com medo; espantar-se (relativo aos

Impressor del Rey, 1628. p. 36s, 38. Disponível em: <<http://purl.pt/12032/4/>>. Acesso em: 27 mar. 2015.

<sup>39</sup> DICCIONARIO, 1793, p. 478.

<sup>40</sup> DICCIONARIO, 1793, p. 478. Conforme Ferreira esclarece, altanaria ou volataria é a “Caça das aves que voam alto, como, em geral, as de rapina”. Trata-se de uma prática em que se costumam utilizar falcões. FERREIRA, 2010, p. 112, 2171.

<sup>41</sup> DICCIONARIO, 1793, p. 478. (grifo do autor).

<sup>42</sup> DICCIONARIO, 1793, p. 478.

<sup>43</sup> DICCIONARIO, 1793, p. 478. (grifo do autor). Nesse último particular, um exemplo citado na obra faz de *assombramento* sinônimo para *estar endemoninhado*.

<sup>44</sup> DICCIONARIO, 1793, p. 478. (grifo do autor).

cavalos); maravilhar-se.<sup>45</sup> Destaque-se, todavia, um uso de *assombrar* que chama atenção: “Vexar. Do demonio, quando persegue as creaturas com visões e aparições.”<sup>46</sup> Esse sentido é exposto com clareza na obra supracitada de Manoel de Brito Alão.

Por fim, *assombro* é o susto, o espanto, o terror, mas igualmente o objeto, a pessoa ou a coisa que o desencadeia. *Assombroso* é o que causa assombro.<sup>47</sup>

A obra da Academia Real das Ciências de Lisboa representa, por conseguinte, um incremento fundamental para a compreensão de *assombrar* e derivados enquanto vocabulário indicador da atividade de forças ou poderes extra-humanos.

O *Diccionario da Lingua Brasileira*, de Luiz Maria da Silva Pinto, que apareceu em 1832, registra os vocábulos *assombrado*, *assombramento*, *assombrar*, *assombro* e *assombroso*. Somente aos três primeiros, associam-se as ideias de fazer sombra e de feição. A noção de admiração, pasmo ou espanto, por sua vez, ocorre em todos os cinco, mas sem qualquer indicação de causa. Em relação à palavra *sombra*, não se atribui qualquer sentido relacionado aos mortos, às almas ou quaisquer tipo de entidades sobrenaturais.<sup>48</sup>

O *Diccionário da Maior Parte dos Termos Homónimos e Equívocos da Lingua Portuguesa*, de Antonio Maria do Couto, publicado em 1842, traz a forma *asombrar*, explicando-a deste modo: “[...] signif. ficar em assombro, espaventar-se, diz-se propriamente do que he ferido do raio, e que ficou assombrado por effeito delle; it. [também] no sent. fig. espantado, maravilhado, attónito, estupefacto”.<sup>49</sup> Couto, portanto, não faz mais que delimitar o sentido do vocábulo à ação de causar espanto e, quando lhe estabelece um sujeito, assinala um fenômeno natural: o raio. Contudo, tratando-se de *sombra*, o autor é mais detalhado: entre vários sentidos

<sup>45</sup> DICCIONARIO, 1793, p. 478s.

<sup>46</sup> DICCIONARIO, 1793, p. 479.

<sup>47</sup> DICCIONARIO, 1793, p. 479.

<sup>48</sup> PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da Lingua Brasileira*. Ouro Preto: na Typographia de Silva, 1832. [s. p.]. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/02254100#page/1/mode/1up>>. Acesso em 24 mar. 2015.

<sup>49</sup> COUTO, Antonio Maria do. *Diccionário da maior parte dos termos homónimos, e equívocos da Lingua Portuguêsa*: augmentado com huma grande cópia de vocábulos técnicos, e sua etymologia; e enriquecido com muitos adágios da lingua, e trechos de história, crítica, e antiguidades. Lisboa: Typographia de Antonio Joze da Rocha, 1842. p. 16. Disponível em: <<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.hn8nji;view=1up;seq=1>>. Acesso em: 17 mar. 2015.

possíveis, arrola tanto “[...] spéctro, larva, phantasma [...]” quanto “[...] os mânes, almas dos mortos”, sendo este último caso relativo ao uso da palavra no plural.<sup>50</sup>

No *Diccionario da Lingua Portuguesa de José da Fonseca*, preparado e publicado por José Ignacio Roquete em 1848, há *assombramento*, *assombrar*, *assombro* e *assombroso*. Independente de essas palavras descreverem o espanto em si, a ação de provocá-lo ou a qualidade daquele ou daquilo que o provoca, em termos desse significado específico, a exposição não vai além disso.<sup>51</sup> No verbete *sombra*, no entanto, oferecem-se, entre outras possibilidades, “[...] espectro, phantasma [...]”.<sup>52</sup>

O *Novo Diccionario da Lingua Portuguesa* de Eduardo de Faria, cuja segunda edição é de 1850, tem *assombrado*, *assombramento*, *assombrar*, *assombro* e *assombroso*. Divide-se *assombrado* em duas categorias: uma relacionada ao vocábulo *sombra* e outra ao vocábulo *assombro*. Na primeira categoria, logo no início da exposição, há uma explicação interessante sobre o sentido figurado de *assombrado*:

Nos climas mui quentes a sombra é extremamente grata em razao do ardor do sol, e d’aqui se derivam as accepções figuradas do vocabulo: fresco, ameno, aprazível, alegre, risonho, de bella apparencia, como as plantas que o sol não cresta.<sup>53</sup>

Seguem-se daí exemplos de emprego metafórico das expressões *bem-assombrado* e *mal-assombrado*, isto é, denotando feição ou aparência. Nesse ponto, o sintagma *casas mal-assombradas* ilustra o uso do adjetivo com o significado “de má catadura”, ou seja, de aparência ameaçadora. Mais adiante, após ser observada a aplicação do termo no campo das artes plásticas — distribuir as sombras em uma

<sup>50</sup> COUTO, 1842, p. 360.

<sup>51</sup> ROQUETE, José Ignacio. *Diccionario da Lingua Portuguesa de José da Fonseca*. Feito inteiramente de novo e consideravelmente augmentado por J.-I. Roquete. Paris; Lisboa: Aillaud & Cia., 1848. v. 1, p. 169. Disponível em: <<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433084114788;view=1up;seq=9>>. Acesso em: 26 mar. 2015.

<sup>52</sup> ROQUETE, 1848, p. 888.

<sup>53</sup> FARIA, Eduardo de. *Novo Diccionario da Lingua Portuguesa*. O mais exacto e mais completo de todos os dictionarios até hoje publicados. Contendo todas as vozes da Lingua Portuguesa, antigas ou modernas, com as suas varias accepções, accentuadas conforme a’ melhor pronuncia, e com a indicação dos termos antiquados, latinos, barbaros ou viciosos. — Os nomes proprios da geographia antiga e moderna. — Todos os termos proprios das sciencias, artes e officios, etc., e sua definição analytica. Seguido de um Diccionario de Synonymos. 2. ed. Lisboa: Typographia Lisbonense de José Carlos D’Aguiar Vianna, 1850. v. 1, p. 608. Disponível em: <<https://archive.org/stream/novodictionariod01fariuft#page/n0/mode/2up>>. Acesso em: 25 mar. 2015.

pintura — e estendê-lo novamente ao âmbito metafórico com a ideia de obscurecimento, entorpecimento — “*O vinho traz — [assombrada] a sabedoria*, isto é, obscurecida, como o lugar coberto de sombra” — vêm à baila mais uma vez as *casas mal-assombradas*, aquelas “[...] que se supõem frequentadas por duendes ou almas do outro mundo”.<sup>54</sup>

Na segunda categoria, *assombrado* é definido pelas ideias de admiração, espanto e terror, para as quais, contudo, não é sugerida explicitamente nenhuma causa de ordem sobrenatural. Inclusive, à semelhança de Bluteau e Silva, Faria estende a abrangência do termo ao comportamento de certos animais. Falcão *assombrado*, por exemplo, é “[...] o que se debate, espantado á vista de objectos desacostumados”.<sup>55</sup> O cavalo *assombrado* é um animal “[...] espantadiço, medroso”.<sup>56</sup>

*Assombramento* recebe duas acepções básicas, a saber, o ato de sombrear (cobrir com sombras) e o susto, o espanto, o pavor.<sup>57</sup> Já *assombrar* distribui-se entre sentidos variados: cobrir de sombra; encobrir; acompanhar; dar feição; intimidar; inspirar terror.<sup>58</sup> Corroborando o que dissera antes, *assombrar* também se aplica aos animais quando se assustam, por exemplo, “[...] cavallos, bestas, falcões”.<sup>59</sup> Entretanto, quanto ao seu uso como verbo neutro ou intransitivo, atribui-se-lhe a acepção “[...] encher-se de assombro, pavor, susto, terror”. Esta é acompanhada de um exemplo extraído da segunda parte da *Obra do Anjo da Guarda*, do padre jesuíta António de Vasconcellos: “*Assombravam com a vista dos anjos*”.<sup>60</sup> Mediante essa

<sup>54</sup> FARIA, 1850, p. 608. No exemplo do vinho, o grifo é do autor do dicionário. Por *duende*, Faria entende um “[...] espirito que o vulgo crê habitar em algumas casas, e fazer nellas travessuras de noite, causando ruidos e estrondos”. FARIA, Eduardo de. *Novo Diccionario da Lingua Portuguesa*. O mais exacto e mais completo de todos os dictionarios até hoje publicados. Contendo todas as vozes da Lingua Portuguesa, antigas ou modernas, com as suas varias accepções, accentuadas conforme a’ melhor pronuncia, e com a indicação dos termos antiquados, latinos, barbaros ou viciosos. — Os nomes proprios da geographia antiga e moderna. — Todos os termos proprios das sciencias, artes e officios, etc., e sua definição analytica. Seguido de um Diccionario de Synonymos. 2. ed. Lisboa: Typographia Lisbonense de José Carlos D’Aguiar Vianna, 1851. v. 2, p. 989. Disponível em: <<https://archive.org/stream/novodiccionariod02fariuft#page/n0/mode/2up>>. Acesso em: 26 mar. 2015.

<sup>55</sup> FARIA, 1850, p. 608. SILVA, 1789, p. 134.

<sup>56</sup> FARIA, 1850, p. 608.

<sup>57</sup> FARIA, 1850, p. 608. Registram-se aqui também três expressões peculiares indicativas de moléstias ou da proximidade da morte, as quais constituem praticamente uma reprodução do registro contido no *Diccionario da Lingoa Portuguesa* da Academia Real das Ciências de Lisboa: *assombramento de ar*, *assombramento do coração* e *assombramento da morte*.

<sup>58</sup> FARIA, 1850, p. 608.

<sup>59</sup> FARIA, 1850, p. 609.

<sup>60</sup> FARIA, 1850, p. 609. Citado anteriormente em DICCIONARIO, 1793, p. 479. O trecho original de Vasconcellos é o seguinte: “Nê he bastâte reposta a ã algũs querẽ dar, ã todos estes assôbrauõ



citação de Vasconcellos, que se refere aqui à visão do Anjo de YHWH por Davi junto à eira de Araúna/Ornã (2 Sm 24; 1Cr 21), associa-se, portanto, *assombrar* a um ente sobrenatural, um anjo, o qual seria o causador do assombro. E o mais importante: trata-se de mais um testemunho da antiguidade do uso da raiz para se referir à ação desses entes (1622).

A propósito, *assombro*, segundo Faria, designa tanto a maravilha, o pavor como a pessoa ou coisa que o causa. Nesse último caso, alinha-se com *assombroso*.<sup>61</sup> Sobre a coisa que causa o pavor, não há maiores esclarecimentos. Ao contrário, para *sombra*, Faria concede um significado que se destaca dos demais: “espectro, fantasma, visão — (pl.) almas, guiras, manes”.<sup>62</sup>

O *Grande Dicionario Portuguez ou Thesouro da Lingua Portuguesa*, do Dr. Frei Domingos Vieira, cujo frontispício exhibe a data de 1871, traz as palavras *assombradiço*, *assombrado*, *assombramento*, *assombrar*, *assombro*, *assombrosamente*, *assombroso*.<sup>63</sup> *Assombradiço* é quem se assombra, espanta-se facilmente, mas também quem é “[...] dado a suspeitas”. *Assombrado* é dividido em dois blocos. Tanto o primeiro quanto o segundo atribuem ao adjetivo sentidos diversos explorados nas obras referidas anteriormente: espantado; intimidado; de boas feições (*bem assombrado*); atingido por um raio; o que possui sombras. Em

---

cõ a vista dos Anjos, porq̃ não andauaõ costumados a ella, & a nouidade causava tão grãde admiração: Digo q̃ não he bastãte reposta; porq̃ de Daudid, cõquẽ Deos por via dos Anjos frequẽtemẽte trataua; Se cota no Paralipomenon [21,30]; q̃ tẽdo vista de hũ Anjo, *Non preualuit ire ad altare, ut ibi obsecraret Deũ, nimio enim fuerat timore perterritus uidẽs gladium Angeli Domini.*” [Não podia ir perante ele para consultar a Deus, porque ele estava com medo por causa da espada do anjo do Senhor. (tradução nossa)]. VASCONCELLOS, Antonio de. *Obra do Anjo da Guarda*. Segunda Parte. Composta pelo Padre Antonio de Vasconcellos Theologo da Companhia de Iesu, natural de Lisboa. Ilustrada com muitos e graves discursos, pertencentes às virtudes, e misterios principaes de nossa sancta Fé, e authorizada com muitos lugares da Sagrada Escritura, e sanctos Padres: muy proveitosa, especialmente aos Pregadores. Lisboa: por Pedro Crasbeeck Impressor del Rey, 1622. p. 23.

<sup>61</sup> FARIA, 1850, p. 609.

<sup>62</sup> FARIA, Eduardo de. *Novo Dicionario da Lingua Portuguesa*. O mais exacto e mais completo de todos os dicionarios até hoje publicados. Contendo todas as vozes da Lingua Portuguesa, antigas ou modernas, com as suas varias accepções, accentuadas conforme a’ melhor pronuncia, e com a indicação dos termos antiquados, latinicos, barbaros ou viciosos. — Os nomes proprios da geographia antiga e moderna. — Todos os termos proprios das sciencias, artes e officios, etc., e sua definição analytica. Seguido de um Dicionario de Synonymos. 2. ed. Lisboa: Typographia Lisbonense de José Carlos D’Aguiar Vianna, 1853. v. 4, p. 1062. Disponível em: <<https://archive.org/stream/novodicionariod04fariuft#page/n0/mode/2up>>. Acesso em 26 mar. 2015.

<sup>63</sup> VIEIRA, Dr. Frei Domingos. *Grande Dicionario Portuguez ou Thesouro da Lingua Portuguesa* pelo Dr. Frei Domingos Vieira dos Eremitas Calçados de Santo Agostinho. Publicação feita sobre o manuscrito original, inteiramente revisto e consideravelmente augmentado. Porto: em Casa dos Editores Ernesto Chardon e Bartholomeu H. de Moraes, 1871. v. 1, p. 621s.

todo caso, é preciso destacar, no primeiro bloco, a retomada de um registro acolhido por Bluteau que faz de *assombrado* sinônimo de *endemoninhado*.<sup>64</sup>

Os vocábulos *assombramento* e *assombrar* também são divididos cada qual em dois segmentos, mas, para ambos, trata-se de dois significados básicos, seguidos dos sinônimos correspondentes: susto/assustar(-se) e sombra/cobrir com sombras.<sup>65</sup> *Assombro*, *assombrosamente*, *assombroso* gravitam o mesmo sentido fundamental: susto, espanto, terror, admiração, pasmo, etc. O primeiro e o último vocábulo se alinham igualmente ao designarem a pessoa ou a coisa que causam essas reações.<sup>66</sup> Salvo, por conseguinte, no resgate da associação entre *assombrado* e *endemoninhado*, na obra de Vieira, não se infunde explicitamente à raiz desses termos um conteúdo semântico relacionado à atividade sobrenatural.

O *Diccionario Prosodico de Portugal e Brazil*, de 1877, publicado por Antonio José de Carvalho e João de Deus, contém os vocábulos *assombramento*, *assombrar*, *assombro* e *assombroso*, os quais se limitam a comunicar a ideia geral de espanto.<sup>67</sup> A palavra *sombra* não desborda as acepções puramente seculares, sejam concretas (interceptação da luz; tonalidade escura num painel), sejam metafóricas (aparência; proteção).<sup>68</sup>

O *Diccionario Contemporaneo da Lingua Portuguesa*, de 1881, empreendido por Antonio Lopes dos Santos Valente, mas planejado antes por Francisco Júlio de Caldas Aulete, conforme já visto, é uma das obras de referência para Cândido de Figueiredo durante a preparação do seu léxico, publicado a partir de 1899. Traz as palavras *assombradiço*, *assombrado*, *assombramento*, *assombrar*, *assombro*, *assombrosamente* e *assombroso*. Como se poderia esperar, não oferece novidades semânticas no tocante aos demais volumes supracitados. Somente entre as acepções possíveis para o vocábulo *assombrar*, destaca-se uma que é de interesse para este trabalho, embora não destoe do que já foi visto: “Vexar, atormentar com espantos, phantasmas e visões.”<sup>69</sup>

A análise dos dicionários que acaba de ser feita não pretendeu ser exaustiva, mas tão somente constatar a completa ausência do termo *assombração*.

<sup>64</sup> VIEIRA, 1871, p. 621.

<sup>65</sup> VIEIRA, 1871, p. 621s.

<sup>66</sup> VIEIRA, 1871, p. 622.

<sup>67</sup> CARVALHO, Antonio José de; DEUS, João de. *Diccionario Prosodico de Portugal e Brazil*. Lisboa: Pacheco & Barbosa; Rio de Janeiro: A. A. Lopes do Couto, 1877. p. 98.

<sup>68</sup> CARVALHO; DEUS, 1877, p. 650.

<sup>69</sup> AULETE; VALENTE, 1881, p. 165.

Com maior segurança, portanto, é possível afirmar que sua dicionarização tem início com a obra do autor fluminense Antônio Joaquim de Macedo Soares, em 1888.

Embora o vocábulo seja incluído nos léxicos tão somente a partir dessa data, a revisão de dicionários feita há pouco sem dúvida demonstra que o terreno semântico já havia sido favoravelmente preparado para o seu florescimento cultural.

### 1.3 Assombração: da dicionarização ao crescimento semântico

Não é surpresa que a palavra *assombração* seja brasileira<sup>70</sup> e tenha sido dicionarizada pela primeira vez no Brasil durante o século XIX. Reforçando a proposição de Schultz sobre o imaginário religioso brasileiro que foi exposta na introdução desta Tese, de acordo com a historiadora carioca Mary Del Priore, o Espiritismo que, à época, difundia-se na Europa, em território brasileiro, misturou-se a uma série de outras tendências culturais nativas:

Entre nós, desde sempre, brancos, negros, mulatos, índios, africanos e brasileiros pertenceram a um universo mental controlado por forças mentais que, segundo acreditava a maioria, podiam ser ativadas por especialistas religiosos. O pensamento mágico ou as soluções milagrosas para problemas do cotidiano não eram privilégio de ninguém. Ainda que estivesse inserido numa crença dominante, todo mundo podia circular de um sistema religioso para outro, sem lucros cessantes nem danos emergentes.

O sobrenatural, a feitiçaria e a adivinhação, tanto europeus quanto indígenas ou africanos, sempre existiram. A visão orgânica do mundo e a crença em poderes intermediários na figura de espíritos, anjos, demônios e forças ancestrais somaram-se a outras formas de espiritualidade esotérica conectadas com os tempos de então. Tempos em que o cientificismo, as utopias sociais e o espiritualismo se cruzavam num ambiente de extrema porosidade. Tais formas de ver o mundo tinham pontos comuns: elas

<sup>70</sup> Evidentemente, existem palavras correspondentes em outras línguas. O inglês, por exemplo, possui as palavras *spook* e *apparition*. MICHAELIS – Dicionário de Português Online. Barueri: Melhoramentos, 2009. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/ingles/index.php?lingua=portugues-ingles&palavra=assombra%E7%E3o>>. Acesso em: 27 mar. 2015. Particularmente, *apparition* é definida por Rosemary Ellen Guiley do seguinte modo: “O aparecimento supranormal de uma pessoa ou animal morto ou de uma pessoa ou animal vivo distante demais para estar dentro do alcance sensorial do observador.” (tradução nossa). [*The supernormal appearance of a dead person or animal, or of a living person or animal too distant to be within the sensory range of the observer.*]. GUILLEY, Rosemary Ellen. *The Encyclopedia of Ghosts and Spirits*. 3rd. ed. New York: Checkmark Books, 2007. p. 20. Ainda na língua inglesa, menciona-se o vocábulo *haunting*. Guiley explica-o: “As repetidas manifestações de fenômenos sensoriais e físicos inexplicáveis que se diz serem causados por fantasmas, *poltergeist* ou espíritos vinculados a certo local.” (tradução nossa). [*The repeated manifestations of inexplicable sensory and physical phenomena said to be caused by GHOSTS, POLTERGEISTS, or spirits attached to a certain locale.*]. As palavras *haunt* e *home* (casa, lar) possuem a mesma raiz. GUILLEY, 2007, p. 226.

tomavam como ponto de partida a crença num mundo real em oposição ao sobrenatural. E, entre eles, portas, caminhos, aberturas.

Aberturas que se escancararam no século XIX. Pois foi esse o século do nascimento do espiritismo. Espiritismo que, no Brasil, na virada para o século XX, se transformou numa nebulosa, diversificando-se em inúmeros grupos com centenas de nuances. Firmou-se um espiritismo de origem europeia, sóbrio, sem sincretismo com cultos populares. Mas também um espiritismo popular, que incorporou práticas de curandeiros, feiticeiros e sonâmbulas, misturando-se com o tradicional culto centrado nos santos.<sup>71</sup>

De fato, a palavra *assombração* aparece em periódicos brasileiros daquele século. Como ilustração, mencione-se a publicação semanal paulistana *Folha do Braz*, particularmente a edição do dia 8 de janeiro de 1899. Numa coluna intitulada *Faíscas*, um homem escreve:

Sou muito nervoso e tenho medo de “sombrações”. Quantas vezes tenho voltado do corredor de uma casa, onde vou fazer uma visita, para não atravessá-lo às escuras, temendo que uma mão secca pouse-me nos ombros e me agarre.

“Quando eu era mais mocinho, posso afirmar” tomei muita chinelada na... costela, porque á noite, depois que todos dormiam, eu me acordava e via phantasmas vestidos de branco, com o pescoço muito comprido, olhando-me com os olhos arregalados. Mesmo hoje que já conto minhas 27 primaveras colhidas no jardim de minha preciosa existencia [...] ainda acontece-me cada uma de fazer pena [...].<sup>72</sup>

Observe-se que o termo é empregado aqui numa forma variante, *sombração*. Pode-se dizer que a atmosfera do período também se manifestara em obras léxicas, cujo interesse principal era registrar vocábulos brasileiros cuja origem não fosse portuguesa, mas africana, indígena ou popular de alguma outra forma. O próprio dicionário de Antônio Joaquim de Macedo Soares pode ser citado como exemplo quando exhibe o elemento composicional de origem tupi-guarani *angá*, o qual define desta maneira: “visão, aparição, phantasma, alma do outro mundo: entra na compos[ição]. de alguns vocabs. brasileiros.”<sup>73</sup> Alguns casos são:

<sup>71</sup> DEL PRIORE, Mary. *Do outro lado: A história do sobrenatural e do espiritismo*. São Paulo: Planeta, 2014. p. 171.

<sup>72</sup> FOLHA do Braz, São Paulo, 8 jan. 1899, *Faíscas*, p. 1. In: Arquivo Público do Estado de São Paulo. Disponível em: <[http://www.arquivoestado.sp.gov.br/site/acervo/jornais\\_revistas?periodico=titulo&titulo=Folha%20do%20Braz](http://www.arquivoestado.sp.gov.br/site/acervo/jornais_revistas?periodico=titulo&titulo=Folha%20do%20Braz)>. Acesso em: 27 mar. 2015.

<sup>73</sup> SOARES, Antônio Joaquim de Macedo. *Diccionario Brasileiro da Lingua Portuguesa — Elucidario Etymologico-critico das palavras e phrases que, originarias do Brazil, ou aqui populares, se não encontrão nos dictionarios da Lingua Portuguesa, ou nelles vêm com forma ou significação diferente, 1875-1888*. In: GAMA, João de Saldanha da. *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Typ. G. Leuzinger & Filhos, 1888. v. xiii (1885 – 1886). 2ª parte, p. 43.

anhanguera, Itanhangá, etc. Outra palavra que aparece na obra de Soares é *caipora*:

[...] deos, gênio ou espirito da theogonia brazílica, assim descripto por Couto Magalhães: “Homem colossal de corpo pelludo, montado em um porco do mato, ninguém o podia ver sem ser extremamente infeliz pelo resto de sua vida. O *cahapora* é, pois, um ente tão máo que não pode ser visto sem que arraste a infelicidade para quem o avistar.. O *cahapora* era o gênio protector da caça do mato, e só era visto quando, rodeando-se uma familia de animaes selvagens, se a pretendia extinguir”.<sup>74</sup>

De igual modo, o Visconde de Beaurepaire-Rohan, no *Diccionario de Vocabulos Brasileiros*, arrola uma série de vocábulos referentes a criaturas supranaturais: angaturama<sup>75</sup>, anhangá<sup>76</sup>, caipora<sup>77</sup>, capeta<sup>78</sup>, cuca<sup>79</sup>, curupira<sup>80</sup>, generoso<sup>81</sup>, mãe d’água<sup>82</sup>, saci(-perê/-sererê)<sup>83</sup>, tutu<sup>84</sup>, uiara<sup>85</sup>, zumbi<sup>86</sup>.

Em meio a esse universo cultural mágico, como, então, Soares, em seu dicionário, define a palavra *assombração*?

**assombração** sf., susto causado por encontro ou aparição de alma do outro mundo, do diabo, do lobishomem, da caipora, do curupira ou outra coisa sobrenatural; terror motivado por causa inexplicavel, fora da ordem natural, por sombra ou phantasma. || ETYM. th. *assombr-* = prep. *a*+s. *sombra* visão, espectro, phantasma, extra e super-natural, do outro mundo + suf. s. *ação*.<sup>87</sup>

Embora Figueiredo não o mencione, sua anotação do verbete revela uma dependência óbvia da definição exarada por Soares: “\* **Assombração**, f. (bras.) susto causado pelo encontro *ou* aparição de coisas sobrenaturaes; terror procedente de causa inexplicável. (De *assombrar*).”<sup>88</sup>

<sup>74</sup> SOARES, 1888, p. 134.

<sup>75</sup> VISCONDE DE BEAUREPAIRE-ROHAN. *Diccionario de Vocabulos Brasileiros*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1889. p. 6.

<sup>76</sup> VISCONDE DE BEAUREPAIRE-ROHAN, 1889, p. 6.

<sup>77</sup> VISCONDE DE BEAUREPAIRE-ROHAN, 1889, p. 27.

<sup>78</sup> VISCONDE DE BEAUREPAIRE-ROHAN, 1889, p. 33.

<sup>79</sup> VISCONDE DE BEAUREPAIRE-ROHAN, 1889, p. 53.

<sup>80</sup> VISCONDE DE BEAUREPAIRE-ROHAN, 1889, p. 55.

<sup>81</sup> VISCONDE DE BEAUREPAIRE-ROHAN, 1889, p. 68.

<sup>82</sup> VISCONDE DE BEAUREPAIRE-ROHAN, 1889, p. 85.

<sup>83</sup> VISCONDE DE BEAUREPAIRE-ROHAN, 1889, p. 127.

<sup>84</sup> VISCONDE DE BEAUREPAIRE-ROHAN, 1889, p. 142.

<sup>85</sup> VISCONDE DE BEAUREPAIRE-ROHAN, 1889, p. 145.

<sup>86</sup> VISCONDE DE BEAUREPAIRE-ROHAN, 1889, p. 147.

<sup>87</sup> SOARES, 1888, p. 58.

<sup>88</sup> FIGUEIRÊDO, 1899, v. 2, p. 747.

É certo que Soares explicita bastante aquilo que tanto ele quanto Figueiredo consideram *coisas sobrenaturais* — fantasma, diabo, lobisomem, caipora, curupira; os dois últimos, criaturas exclusivas do imaginário brasileiro. Porém, em termos de ideias básicas, Figueiredo reproduz Soares literalmente. Note-se que, no caso de Figueiredo, o vocábulo vem acompanhado de abreviatura que o identifica como um *termo brasileiro*. Soares confere ainda mais peso a essa informação, uma vez que complementa o título da própria obra deste modo: “Elucidario Etymologico-critico das palavras e phrases que, originarias do Brazil, ou aqui populares, se não encontram nos dictionarios da Lingua Portuguesa, ou nelles vêm com forma ou significação differente, 1875-1888.” Portanto, é plenamente admissível que a palavra seja considerada a base para a construção de um conceito tipicamente brasileiro.

Nessa primeira exposição vernacular, *assombração*, nas duas explicações dadas por Soares (e reproduzidas por Figueiredo), denota o efeito de uma causa. Na primeira explicação, o efeito é descrito em termos de uma reação brusca, mais imediata: o susto. Além disso, a causa do susto é especificamente determinada: o encontro ou a aparição de coisas sobrenaturais. Por conseguinte, trata-se de uma reação passiva a um agente externo, considerado ativo. Ao analisar a locução adjetiva que acompanha os substantivos *encontro* e *aparicação* — *de coisas sobrenaturais* —, observa-se que seu núcleo (*coisas*) é definido por uma preposição (*de*) e por um adjetivo (*sobrenaturais*). A primeira confere àquele o sentido de causa ou origem e o segundo explicita sua condição. Sendo assim, se a *coisa* tem origem sobrenatural, isto é, se ela é percebida desse modo no âmbito natural, significa que não lhe pertence. Entretanto, o fato de ter sido percebida indica que se tornou acessível aos sentidos com os quais o natural apreende o natural. Logo, a coisa sobrenatural passa a ser apreensível na medida em que penetra o mundo natural. Disso se pode deduzir uma atividade da coisa sobrenatural, a qual, nessa primeira explicação de *assombração*, fica subentendida no substantivo *encontro*, porém é dada de forma clara pelo substantivo *aparicação*. Este enfatiza o movimento da coisa sobrenatural, pelo qual se deixa apreender no natural, causando aí o efeito do susto; aquele, a circunstância em que alguém, movimentando-se no âmbito natural, ao qual pertence, é surpreendido pela coisa sobrenatural e, em consequência, leva o susto.

Na segunda explicação, concebe-se *assombração* como *terror*. O *Dicionário Médico Enciclopédico Taber* define terror de modo curto e objetivo: “Medo muito

intenso.”<sup>89</sup> De fato, esse é o sentido geralmente fornecido pelos dicionários de língua portuguesa. O *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, por exemplo, entre outras, traz as seguintes acepções: “**2.** Estado de grande pavor ou apreensão. **3.** Grande medo ou susto; pavor.”<sup>90</sup> De maneira semelhante, como uma das possibilidades semânticas para a palavra, o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* assinala esta: “estado de pavor.”<sup>91</sup> Esse significado é explicitado ainda mais pelo Dicionário *Michaelis*: “Grave perturbação trazida por perigo imediato, real ou não; medo, pavor.”<sup>92</sup> Pode-se dizer, então, que terror é um estado de ânimo ou um sentimento. Voltando à explicação de *assombração* articulada por Soares e Figueiredo, trata-se de um terror cuja causa é *inexplicável*. Alinha-se, por conseguinte, ao misterioso, ao desconhecido. De mais a mais, embora a causa expressa nessa segunda explicação seja imprecisa, compartilha com aquela descrita pela primeira a qualidade de inadequação àquilo que se considera admissível dentro dos limites do natural.

Na segunda edição do dicionário de Figueiredo, de 1913, há um acréscimo à definição original: “\* *Bras. de San-Paulo*. Aparição fantástica, que produz terror.”<sup>93</sup> Esse significado novo, além de uma origem determinada, *São Paulo*, efetua uma mudança importante na concepção da palavra: de susto ou terror decorrente de uma causa sobrenatural ou inexplicável, *assombração* passa a designar a própria causa do susto ou do terror. Nessa acepção, a causa do terror é descrita como uma *aparição fantástica*. Se bem que, à semelhança de *coisas sobrenaturais*, ainda não proporcione contornos mais precisos acerca daquilo que provoca o terror, a expressão *aparição fantástica*, também como aquela última, indica uma atividade que ultrapassa os limites daquilo que é considerado comum ou normal. *Aparição* tanto se refere ao ato de aparecer — considerado anteriormente — como àquilo que aparece; nesse último caso, a palavra pode ser usada como sinônimo de *espectro*

<sup>89</sup> THOMAS, Clayton Lay (Coord.). *Dicionário Médico Enciclopédico Taber*. Tradução de Fernando Gomes do Nascimento. 17. ed. Barueri: Manole, c2000. p. 1701.

<sup>90</sup> FERREIRA, 2010, p. 2032.

<sup>91</sup> HOUAISS; VILLAR, 2001, p. 2706.

<sup>92</sup> MICHAELIS, 2009.

<sup>93</sup> Nessa edição, a palavra já aparece no corpo principal da obra, à frente de *assombradiço*, *assombramento*, *assombrar*, *assombreamento*, *assombro*, *assombrosamente*, *assombroso*. FIGUEIREDO, Cândido de. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2. ed. 1913. (Transcrito do texto original por *The Online Distributed Proofreading Team* sob a supervisão de Rita Farinha). p. 208. Disponível em: <[http://www.gutenberg.org/files/31552/31552-pdf.pdf?session\\_id=a09d4b0804edc02b77e9e1d27bf7876022a6ef95](http://www.gutenberg.org/files/31552/31552-pdf.pdf?session_id=a09d4b0804edc02b77e9e1d27bf7876022a6ef95)>. Acesso em: 21 jan. 2015.

ou *fantasma*.<sup>94</sup> Já o adjetivo *fantástica*, que remete ao substantivo *fantasia*, situa o ato e o seu sujeito no campo da imaginação, ao mesmo tempo em que ressalta sua qualidade extraordinária.<sup>95</sup> Voltando, portanto, à definição de Soares, torna-se viável agora dizer que o diabo, o lobisomem, a caipora, o curupira, o fantasma não apenas causam, mas são assombração.

Enfim, pelo exame da palavra *assombração* no léxico de Soares e nas duas edições do dicionário de Figueiredo, constatou-se que seu conteúdo semântico descreve uma relação de causa e efeito. Na obra do lexicógrafo fluminense e na primeira edição do dicionário do autor português, por intermédio das duas explicações que fornecem para o termo, observou-se que *assombração* é o efeito de uma causa. O efeito pode tanto manifestar-se através de uma reação mais imediata, o susto, como de um estado de ânimo ou sentimento do qual se é tomado, o terror. Ambas as explicações identificam a causa com algo fora do comum, porém a primeira explicita-o: trata-se da atividade de *coisas sobrenaturais*, ou seja, cujo modo de ser e agir não se acomoda aos limites impostos por aquilo que convencionalmente se julga ser a ordem da natureza. A segunda edição da obra de Figueiredo, por sua vez, agrega uma mudança conceitual significativa: *assombração* torna-se, igualmente, a causa do susto ou do terror, a qual, claro, conserva o caráter especificamente ativo e maravilhoso.

Neste momento, é oportuno verificar, em dicionários da língua portuguesa posteriores aos de Soares e Figueiredo, se o vocábulo experimenta outras variações

<sup>94</sup> FERREIRA, 2010, p. 169. HOUAISS; VILLAR, 2001, p. 247. Na primeira edição da obra de Figueiredo, *aparição* já comporta também os dois sentidos. FIGUEIRÉDO, 1899, v. 1, p. 113.

<sup>95</sup> Tanto o *Dicionário Aurélio* como o *Houaiss* atribuem ao adjetivo os significados referidos: *fantástico* designa algo pertencente de maneira exclusiva ao domínio da imaginação ou define alguma coisa como extraordinária, prodigiosa, fora do comum. Do mesmo modo, as duas obras arrolam, como um dos sentidos possíveis, *falso*, o qual, porém, seria inadequado à expressão que está sendo analisada – *aparição fantástica* – visto que a intenção de Soares e Figueiredo parece ser antes determinar o conteúdo semântico do vocábulo “assombração” que discutir a realidade empírica do seu referente. FERREIRA, 2010, p. 917. HOUAISS; VILLAR, 2001, p. 1307. Cabe lembrar que *fantástico*, *fantasia* e *fantasma* pertencem ao mesmo campo etimológico: os substantivos latinos *phantastĭcus*, *phantasiā* e *phantasma* remontam a φανταστικός, φαντασία e φάντασμα. Φαντασία relaciona-se a φαντάζομαι e φαίνομαι (*eu apareço*); φανταστικός e φάντασμα, a φαντασιόω (*ter ou formar imagens ou representações*). CUNHA, 2010, p. 285. LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart. *A Greek-English Lexicon*. 9. ed. Oxford: Clarendon Press, 1915, 1916. MURACHCO, Henrique. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. São Paulo: Discurso Editorial; Petrópolis: Vozes, 2001. v. 2, p. 658, 659. Para um sistema de transliteração dos termos gregos em caracteres latinos, cf. KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament: abridged in one volume* by Geoffrey W. Bromiley. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. p. v.



de sentido ou se, pelo menos, mantém as duas acepções básicas exaradas há pouco. A tabela abaixo objetiva tornar mais didática essa investigação:

<b>Autor/ Coordenador/ Editor e ano</b>	<b>Assombração como efeito</b>	<b>Assombração como causa</b>	<b>Assombração como atividade</b>	<b>Assombração como ente</b>
Henrique Brunswick <sup>96</sup>  [19--?]	“braz. Susto.”			
J. T. da Silva Bastos <sup>97</sup>  1912	“(Bras.) susto causado pelo encontro ou aparição de coisas sobrenaturaes; terror causado por facto inexplicavel.”			
Jayme de Séguier <sup>98</sup>  1928	“(bras.). Terror pânico de coisas sobrenaturaes.”			
Laudelino Freire <sup>99</sup>  1939-40	“Pavor, susto ou terror causado por alguma cousa inexplicável ou desconhecida.”		“Aparição de cousa que parece sobrenatural [...].”	“[...] alma do outro mundo, duende, fantasma [...].”
Hildebrando Lima; Gustavo Barroso <sup>100</sup>  1942	“(Bras.) Terror proveniente de causa inexplicável; pavor causado pelo encontro ou aparição imaginária de cousas sobrenaturais [...].”			“[...] fantasma; alma do outro mundo.”

<sup>96</sup> BRUNSWICK, Henrique. *Novo Diccionario Illustrado da Lingua Portugueza*. Seguido d'um Vocabulario das palavras e locuções estrangeiras mais frequentemente usadas no decurso da linguagem escripta e falada. Lisboa: Santos & Vieira Empreza Litteraria Fluminense, [19--?], p.141.

<sup>97</sup> BASTOS, J. T. da Silva. *Diccionario Etymologico, Prosodico e Ortographico da Lingua Portugueza contendo grande cópia e novos termos e accepções*. Lisboa: Parceria Antonio Maria Pereira, 1912. p. 160.

<sup>98</sup> SÉGUIER, Jayme de (Dir.). *Diccionario Prático Illustrado: novo diccionário encyclopédico luso-brasileiro*. 2. ed. revista. Porto: Lello & Irmão Editores, 1928. p. 98.

<sup>99</sup> FREIRE, Laudelino. *Grande e novíssimo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: A Noite, 1939-40. v. 1, p. 826.

<sup>100</sup> LIMA, Hildebrando e BARROSO, Gustavo (Org.). *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. 3. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Civilização Brasileira, 1942. p. 119.

<b>Autor/ Coordenador/ Editor e ano</b>	<b>Assombração como efeito</b>	<b>Assombração como causa</b>	<b>Assombração como atividade</b>	<b>Assombração como ente</b>
Cândido de Figueiredo <sup>101</sup>  1949	“ <i>Bras.</i> Susto causado pelo encontro <i>ou</i> aparição de coisas sobrenaturais; terror, procedente de causa inexplicável [...]”	“[...] Objecto ou fantasma que assusta [...]”	“Aparição <i>ou</i> encontro de coisa sobrenatural. Objecto ou fantasma que assusta [...]”	“[...] Objecto ou fantasma que assusta [...]”
José Baptista da Luz <sup>102</sup>  1955	“(Bras.) Terror proveniente de causa inexplicável; pavor causado pelo encontro <i>ou</i> aparição imaginária de coisas sobrenaturais [...]”			“[...] fantasma; alma do outro mundo.”
Alvaro Magalhães <sup>103</sup>  1960	“O pavor causado por essas aparições reais <i>ou</i> imaginárias.”	“Condição <i>ou</i> qualidade daquilo que se impõe seja assombrado, isto é, que dá origem a manifestações preternaturais.”		“ <i>Ext.</i> Fantasma; alma do outro mundo.”
Francisco da Silveira Bueno <sup>104</sup>  1963			“Aparição sobrenatural, manifestação do além.”	

<sup>101</sup> FIGUEIREDO, Cândido. *Dicionário da Língua Portuguesa*. 14. ed. Lisboa: Livraria Bertrand; Rio de Janeiro: Editora Mérito, 1949. v. 1, p. 308.

<sup>102</sup> LUZ, José Baptista da (Org.). *Dicionário Popular Brasileiro*. 19. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955. p. 54.

<sup>103</sup> MAGALHÃES, Alvaro (org.). *Dicionário Enciclopédico Brasileiro Ilustrado*. 7. ed. Rio de Janeiro; Porto Alegre; São Paulo: Editora Globo, 1960. p. 170.

<sup>104</sup> BUENO, Francisco da Silveira. *Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa: Vocábulo, Expressões da Língua Geral e Científica, Sinônimos, Contribuições do Tupi-Guarani*. São Paulo: Edição Saraiva, 1963. v. 1, p. 394.

<b>Autor/ Coordenador/ Editor e ano</b>	<b>Assombrção como efeito</b>	<b>Assombrção como causa</b>	<b>Assombrção como atividade</b>	<b>Assombrção como ente</b>
Francisco Júlio de Caldas Aulete; Hamílcar de Garcia; Antenor Nascentes <sup>105</sup>  1964	“ação ou efeito de assombrar (-se); terror [...] Terror sem causa explicável ou diante do sobrenatural.”		“ação ou efeito de assombrar (-se) [...].”	“(Bras.) Aparição, fantasma, duende, alma do outro mundo.”
Cândido de Oliveira <sup>106</sup>  1967	(Bras.) — Terror que provém de coisa inexplicável; pavor causado pelo suposto aparecimento de coisas sobrenaturais [...].”			“[...] alma de outro mundo; fantasma.”
H. Maia d’Oliveira <sup>107</sup>  1970	“Bras. Terror que provém de coisa que não se explica; pavor causado pelo suposto aparecimento de sêres sobrenaturais [...].”			“[...] alma de outro mundo; fantasma.”
Alpheu Tersariol <sup>108</sup>  1971	“Pavor causado pelo encontro ou aparição de coisas sobrenaturais [...].”			“[...] alma do outro mundo.”

<sup>105</sup> AULETE, Francisco Júlio de Caldas; GARCIA, Hamílcar; NASCENTES, Antenor. *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*. 2. ed. brasileira. Rio de Janeiro: Editôra Delta, 1964. v. 1, p. 422s.

<sup>106</sup> OLIVEIRA, Cândido de. *Dicionário Mor da Língua Portuguesa*. São Paulo: Livro'Mor Editôra, Editora Pedagógica Brasileira, 1967. v. 1, p. 278.

<sup>107</sup> D’OLIVEIRA, H. Maia (Org.). *Lisa – Grande Dicionário da Língua Portuguesa: histórico e geográfico*. São Paulo: Lisa – Livros Irradiantes, 1970. v. 1, p. 299.

<sup>108</sup> TERSARIOL, Alpheu. *Novíssimo Dicionário da Língua Portuguesa Ilustrado*. 3. ed. São Paulo: LIBRA Empresa Editorial, 1971. v. 1, p. 103.

Autor/ Coordenador/ Editor e ano	Assombrãõ como efeito	Assombrãõ como causa	Assombrãõ como atividade	Assombrãõ como ente
Aurélio Buarque de Holanda Ferreira <sup>109</sup>  1975	“ <i>Bras.</i> 1. Terror proveniente de causa inexplicável. 2. Pavor motivado pelo encontro ou aparição imaginária de coisas sobrenaturais.”			“3. Alma do outro mundo [...]. V. <i>fantasma</i> (3).” <sup>110</sup>
Antenor Nascentes <sup>111</sup>  1976	“Ato ou efeito de assombrar.    (bras.) Terror proveniente de causa inexplicável; pavor causado pela aparição de coisas sobrenaturais [...].”			
Hamílcar de Garcia <sup>112</sup>  1979	“ <b>Bras.</b> Terror que provém de coisa que não se explica; pavor causado pelo suposto aparecimento de coisas sobrenaturais [...].”			“[...] alma do outro mundo; fantasma.”

<sup>109</sup> FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975. p. 150.

<sup>110</sup> A indicação numérica entre parênteses refere-se à seguinte descrição do significado do vocábulo: “Suposto reaparecimento de defunto ou de alma penada, em geral sob forma indefinida e evanescente, quer no seu antigo aspecto, quer usando atributos próprios, como sudário, cadeias, etc.; abantesma ou avantesma, aparição, armada, assombrãõ, avejãõ, alma do outro mundo, espectro ou espetro, mal-assombrado, mal-assombramento, mal-assombro, marmota, simulacro, sombra, visagem, visãõ, visonha, papa-gente [...].” FERREIRA, 1975, p. 613s.

<sup>111</sup> NASCENTES, Antenor. *Dicionário Ilustrado da Língua Portuguesa da Academia Brasileira de Letras*. Rio de Janeiro: Bloch Editores, 1976. v. 1, p. 198.

<sup>112</sup> GARCIA, Hamílcar de. (Coord.). *Grande Dicionário Enciclopédico Brasileiro Ilustrado*. São Paulo: Novo Brasil Editora, 1979. v. 1, p. 150.

Autor/ Coordenador/ Editor e ano	Assombrção como efeito	Assombrção como causa	Assombrção como atividade	Assombrção como ente
Francisco Fernandes; Celso Pedro Luft; F. Marques Guimarães <sup>113</sup>  1991	“(bras.) Pavor causado pelo aparecimento ou encontro de coisas sobrenaturais; terror; que provém de coisa inexplicável [...]”			“[...] fantasma; espectro, alma do outro mundo.”
Helena Botelho Gomes Klimes <sup>114</sup>  1992	“2. Susto causado pelo encontro ou aparição de coisas sobrenaturais.”	“1. Ser, objeto fantástico ou fantasma que assombra, que causa terror [...]”	“[...] aparição.”	“Ser, objeto fantástico ou fantasma que assombra, que causa terror [...]”
Maria Tereza Biderman <sup>115</sup>  1992		“Ente ou ser sobrenatural criado pela imaginação e que causa medo ou temor.”		“Ente ou ser sobrenatural criado pela imaginação e que causa medo ou temor.”
Adalberto Prado e Silva <sup>116</sup>  1994	“1. Pavor, susto ou terror, causado por alguma coisa inexplicável ou desconhecida.”		“2. Aparição [...]”	“2. Aparição, alma do outro mundo, duende, fantasma, visagem.”
Afonso Telles Alves <sup>117</sup>  1998				“(Bras.) (sobrecumum) Fantasma.”

<sup>113</sup> FERNANDES, Francisco; LUFT, Celso Pedro; GUIMARÃES, F. Marques. *Dicionário Brasileiro Globo*. 18. ed. São Paulo: Globo, 1991. [s. p.].

<sup>114</sup> KLIMES, Helena Botelho Gomes (Ed.). *Larousse Cultural – Dicionário da Língua Portuguesa*. São Paulo: Círculo do Livro; Universo, 1992. p. 37.

<sup>115</sup> BIDERMAN, Maria Tereza. *Dicionário contemporâneo de português*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 113.

<sup>116</sup> SILVA, Adalberto Prado e et al. *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa/Encyclopaedia Britannica do Brasil*. 14. ed. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1994. v. 1, p. 209.

<sup>117</sup> ALVES, Afonso Telles (Org.). *Minidicionário Soares Amora da Língua Portuguesa*. 3.ed. São Paulo: Saraiva, 1998. p. 66.

<b>Autor/ Coordenador/ Editor e ano</b>	<b>Assombrção como efeito</b>	<b>Assombrção como causa</b>	<b>Assombrção como atividade</b>	<b>Assombrção como ente</b>
Antônio Houaiss; Mauro de Salles Villar <sup>118</sup>  2001	“1 ação ou efeito de assombrar(-se) 2 sentimento de terror causado por coisas que não se podem explicar e que freq. são interpretadas como sobrenaturais [...]”		“1 ação ou efeito de assombrar (-se) [...]”	“[...] 3 alma do outro mundo; fantasma, sombração.”
Academia das Ciências de Lisboa; Fundação Calouste Gulbenkian <sup>119</sup>  2001	“1. Pavor provocado por causa desconhecida e atribuído a ente sobrenatural.”			“2. Ente sobrenatural; alma do outro mundo ou fenômeno não esclarecido cientificamente.”
Elisabete Lins Muniz; Hermínia Maria Totti de Castro <sup>120</sup>  2003	“1. Terror sem causa explicável.”		“[...] aparição [...]”	2. Alma do outro mundo; aparição, fantasma.”
Francisco S. Borba <sup>121</sup>  2004			“[...] aparição [...]”	“fantasma [...]”

<sup>118</sup> HOUAISS; VILLAR, 2001, p. 324.

<sup>119</sup> ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA; FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN. *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa; Editorial Verbo, 2001. v. 1. p. 393.

<sup>120</sup> MUNIZ, Elisabete Lins; CASTRO, Hermínia Maria Totti de (Coord.). *Dicionário Balsa da Língua Portuguesa*. São Paulo: Balsa Planeta, 2003. p. 95.

<sup>121</sup> BORBA, Francisco S. (Org.). *Dicionário UNESP do Português Contemporâneo*. São Paulo: UNESP, 2004. p. 124.

Autor/ Coordenador/ Editor e ano	Assombração como efeito	Assombração como causa	Assombração como atividade	Assombração como ente
Maria Paula do Amaral Espinha <sup>122</sup>  2008	“(Brasil) susto, terror, causado pelo aparecimento de coisas sobrenaturais.”			
Luiz Antonio Sacconi <sup>123</sup>  2010	“1. Ato ou efeito de assombrar; assombramento.”	“2. Ente ou ser sobrenatural, geralmente criado pela imaginação, causador de terror ou pavor; fantasma; abantesma. 3. Qualquer coisa que aterroriza, sem causa explicável; assombramento.”		“2. Ente ou ser sobrenatural, geralmente criado pela imaginação, causador de terror ou pavor; fantasma; abantesma.”

De acordo com os dados acima, percebe-se que a maior parte dos dicionários apoia-se na definição lançada originalmente por Soares e Figueiredo. Sendo assim, até por volta da década de 1930, *assombração* basicamente descrevia o efeito de uma causa sobrenatural. A partir daí, o termo começa a ser identificado com a própria causa sobrenatural do susto ou terror, mais comumente o *fantasma* ou a *alma do outro mundo*.

Surpreende, porém, que a definição de *assombração* do *Dicionário do Folclore Brasileiro*, de Luís da Câmara Cascudo, cuja primeira edição é de 1954, seja tão pouco clara no tocante a uma relação mais diretamente sinonímica da palavra com o ente ativo e supra-humano causador da reação de espanto. No máximo, ao mesmo tempo em que é efeito, *assombração* também surge como a atividade de um ente sobrenatural que causa o pasmo. Contudo, *assombração* não é esse ente:

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.<sup>124</sup>

<sup>122</sup> ESPINHA, Maria Paula do Amaral (Coord.). *Novo Dicionário da Língua Portuguesa conforme Acordo Ortográfico*. São Paulo: Texto Editores, 2008. p. 164.

<sup>123</sup> SACCONI, Luiz Antonio. *Grande Dicionário Sacconi da Língua Portuguesa: comentado, crítico e enciclopédico*. São Paulo: Nova Geração, 2010. p. 195s.

<sup>124</sup> CASCUDO, 2012, p. 75.

Um olhar crítico lançado sobre a proposta conceitual de Cascudo, sem dúvida, importantíssima, justifica o trabalho, há pouco executado, de acompanhamento da palavra desde que passou a ocupar lugar nas páginas dos dicionários de língua portuguesa. Sem isso, não se poderia reconhecer, na obra do folclorista, a omissão de um importante desenvolvimento semântico que a palavra experimenta: *assombração* não é só o susto provocado por causa sobrenatural, tampouco apenas a causa do susto, proveniente da atividade de um ente fantástico ou extra-humano. *Assombração* é também esse próprio ente!

#### 1.4 Considerações finais e perspectivas para o próximo capítulo

*Assombração* vem de *sombra*, por sua vez, palavra ligada etimologicamente ao substantivo latino *ŭmbra*, algumas vezes usado na literatura antiga clássica, junto a outros, para fazer referência ao espírito de um morto. Entre outros que foram agregados ao longo do tempo, esse significado permaneceu e determina também a compreensão e o uso do termo na atualidade.

Ao que parece, em 1888, o vocábulo *assombração* foi dicionarizado pela primeira vez por meio da obra do lexicógrafo fluminense Antônio Joaquim de Macedo Soares. O cenário cultural decerto favoreceu isso, já que é no século XIX que o Espiritismo vindo da Europa encontra-se com as formas populares de crença no sobrenatural existentes no Brasil, as quais haviam sido legadas pela cultura indígena e africana.

Todavia, o caminho para o desabrochamento conceitual da palavra *assombração* no Brasil havia sido pavimentado também durante a jornada percorrida pelo verbo *assombrar* e as palavras etimologicamente relacionadas na dicionarística portuguesa ao longo de séculos. Importante é destacar a associação semântica feita sempre de novo com a atividade de poderes extranormais.

Os trabalhos de Antônio Joaquim de Macedo Soares e do dicionarista português Cândido de Figueiredo providenciaram inicialmente para a palavra *assombração* o sentido restrito de efeito de uma causa sobrenatural, a saber, o susto ou o terror. A segunda edição da obra de Figueiredo, no início da segunda década do século passado, ampliou o alcance do termo: *assombração* é uma aparição fantástica que produz terror; logo, passa a ser a causa de um efeito, uma atividade que produz uma reação. No transcorrer do século XX, *assombração*



experimentará mais um desenvolvimento em sua significação, chegando a designar o próprio ente sobrenatural, cuja atividade produz a reação de espanto.

Esses três aspectos determinantes de sua carga semântica comporão a base para a utilização do termo *assombração* como conceito hermenêutico que orientará a exegese das tradições bíblicas a respeito dos **רפאים** nesta Tese. Contudo, a tarefa que se impõe agora é mapear e interpretar as ocorrências deste último termo na Bíblia judaica.



## 2 OS VIVOS, OS MORTOS E OS ESPAÇOS: A PESQUISA SOBRE OS רָפְאִים E OS USOS DO TERMO PARA DESIGNAR PESSOAS VIVAS E LOCALIDADES

O estabelecimento de um vínculo semântico entre a palavra brasileira *assombração* e o vocábulo רָפְאִים do hebraico bíblico requer, antes de tudo, que se levantem todas as ocorrências deste último na Bíblia Judaica. A importância desse procedimento reside no fato de que o exame de רָפְאִים desvendará os sentidos possíveis assumidos pelo termo de acordo com os respectivos contextos em que é empregado.

Na obra editada por David J. A. Clines, *The Dictionary of Classic Hebrew*, arrolam-se 27 ocorrências de רָפְאִים, distribuídas em duas acepções básicas: os mortos, situados no mundo inferior — 8 ocorrências (Is 14,9; 26,14.19; Sl 88,11; Jó 26,5; Pr 2,18; 9,18; 21,16); os רָפְאִים, antigos habitantes de Canaã, os quais teriam constituído uma lendária raça de gigantes — 19 ocorrências (Gn 14,5; 15,20; Dt 2,11.20 [2 vezes]; 3,11.13; Js 12,4; 13,12; 15,8; 17,15; 18,16; 2Sm 5,18.22; 23,13; Is 17,5; 1Cr 11,15; 14,9; 20,4).<sup>125</sup> Não há razão para pôr em dúvida a exatidão dessa listagem, pois se encontra bem estabelecida.<sup>126</sup>

Antes de voltar-se para o exame das ocorrências bíblicas, é necessário, contudo, realizar uma breve aproximação às várias tentativas de compreensão da palavra רָפְאִים oferecidas pela pesquisa ao longo do tempo. O propósito aqui não é empreender uma revisão exaustiva, mas somente averiguar se houve alguma

<sup>125</sup> A primeira acepção é assinalada deste modo: *the dead in the underworld* (grifo do editor). Ao lado de suas 8 ocorrências, informa-se também 2Cr 16,12, cuja aceitação dependeria do acolhimento de uma proposta de emenda do TM: em vez de רָפְאִים (aos médicos), ler-se-ia רָפְאִים (aos mortos). A segunda acepção, por sua vez, vem expressa assim: *Rephaim, ancient inhabitants of Canaan and legendar race of giants* (grifo do editor). CLINES, David J. A. *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010. v. 7. p. 536. Quanto a 2Cr 16,12, visto que o aparato crítico da BHS não assinala nenhuma testemunha textual que apoie a mudança רָפְאִים para רָפְאִים, essa passagem não será examinada neste trabalho.

<sup>126</sup> LIWAK, Rüdiger. רָפְאִים *rəpā'im*. In: 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, 2004. v. 13. p. 603. Embora se atenha aos dois sentidos apresentados, Hedwige Rouillard-Bonraisin informa que há 25 ocorrências de רָפְאִים na Bíblia Judaica. Obviamente a autora está considerando cada um dos dois pares de textos paralelos (2Sm 5,18// 1Cr 14,9; 2Sm 23,13 // 1Cr 11,15) como uma ocorrência. Em seu artigo, menciona todas as passagens elencadas no dicionário de Clines. ROUILLARD-BONRAISIN, Hedwige. Rephaim רָפְאִים. In: TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 692-700.

alteração significativa no entendimento básico a respeito desse termo bíblico conforme delienado anteriormente.

## 2.1 Panorama da pesquisa sobre a palavra רָפְאִים

O conhecimento erudito acerca da palavra רָפְאִים encontra-se amparado por uma trajetória de pesquisa em que confluem trilhas percorridas sobre os terrenos das literaturas bíblica e extrabíblica. Evidentemente há boas exposições da matéria da parte de variados autores, de maneira que a tarefa que se impõe agora é, valendo-se de algumas dessas exposições, percorrer os respectivos cursos já traçados da palavra רָפְאִים, a fim de constatar onde se dará seu desaguamento.

Conrad E. L'Heureux oferece um esboço bem útil para visualização geral da pesquisa a respeito do termo até 1979. Inicialmente estabelece uma divisão em dois períodos: antes e depois das descobertas dos textos de Ugarit/Ras Shamra.<sup>127</sup> Após a respectiva explanação, prossegue com uma aproximação ao debate decorrente da publicação de Ug 5. Por fim, em relação à influência do conhecimento dos *rp'm* ugaríticos sobre a interpretação dos רָפְאִים, conclui que tem tido muito pouco efeito para o entendimento destes.<sup>128</sup>

No tocante ao período anterior às descobertas de Ugarit, L'Heureux concentra-se no trabalho de Paul Karge (1917), o qual formulou uma teoria que abrangia todos os dados hauridos da pesquisa até então, bíblicos e extrabíblicos. Os dados bíblicos incluíam: a) רָפְאִים – I, designando as sombras dos mortos (cf. a relação de passagens supracitada); b) רָפְאִים – II, denominando uma raça de

<sup>127</sup> A respeito desses textos, Mark S. Smith explica: “A região do antigo Ugarit, a moderna Ras Shamra, se encontra na costa Síria cerca de 160,9 km ao norte de Beirute. A literatura desse lugar, descoberta no início de 1928, conta as histórias de deuses e deusas, incluindo o patriarca El, sua esposa Aserá, o deus da tempestade Baal, e outras divindades conhecidas na Bíblia. Uma comparação dos textos ugaríticos com a Bíblia mostra que, por todas as suas diferenças, incluindo o politeísmo de um e o monoteísmo de outro, os dois pertenciam fundamentalmente ao mesmo e grande mundo cultural. Isto não nega as suas significativas diferenças: Ugarit, no norte, e Israel, no sul, permanecem em lados opostos na costa oriental do Mediterrâneo; Ugarit foi intensivamente urbano comparado com o relativo provincianismo das montanhas de Israel; e os textos ugaríticos sob discussão datam do período do Bronze Recente [1550-1200 AEC], enquanto os textos bíblicos abrangem mais de mil anos, do período do ferro [1200-586 AEC] até o período helenístico [333-66 AEC]. Portanto, as muitas características espalhadas indicam que ambos pertenceram a um mundo cultural maior.” 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. 134s.

<sup>128</sup> L'HEUREUX, Conrad E. *Rank among the Canaanite Gods El, Ba'al, and the Repha'im*. Missoula, Montana: Scholars Press, 1979. p. 111-127.

gigantes que, antes dos israelitas, ocuparam parte da Palestina e da região do Jordão (Gn 14,5; 15,20; Dt 2,10s.20s; 3,11.13; Js 12,4; 13,12; 17,15); c) יְלִידֵי הַרְפָּה (e variantes), uma expressão idiomática geralmente interpretada como referente à descendência de um suposto רַפָּה (הַ), que seria ancestral dos רַפָּאִים (2Sm 21,16.18.20.22 // 1Cr 20,4-8); d) עֵמֶק־רַפָּאִים ([o] vale d[os] רַפָּאִים), nomeando um acidente geográfico (Js 15,8; 18,16; 2Sm 5,18.22 // 1Cr 14,9; 2Sm 23,13 // 1Cr 11,15; Is 17,5; cf. Js 18,27, onde se menciona uma cidade, יַרְפָּאֵל); e) nomes pessoais em cuja composição verifica-se o elemento רַפָּא ou רַפָּה (רַפָּא – 1Cr 4,12; 8,2; רַפָּה – 1Cr 8,37; רַפּוּא – Nm 13,9; רַפָּאֵל – 1Cr 26,7; רַפָּיָה – Ne 3,9; 1Cr 3,21; 4,42; 7,2; 9,43). Karge também considerou outra referências que julgou relevantes: a) os עֲנָקִים, do mesmo modo que os רַפָּאִים, são apresentados como um povo de gigantes que habitara uma parte da Palestina no passado (Nm 13,22.28.33; Dt 1,28; 2,10.11.21; 9,2 [2x]; Js 11,21s; 14,12.15; 15,13s; 21,11; Jz 1,20); b) אַמּוֹנִים parece ter sido uma designação dada pelos Moabitas aos רַפָּאִים que ocuparam outrora o seu território (Dt 2,10s; cf. Gn 14,5); c) Os Amonitas conheceram os רַפָּאִים que estiveram em sua terra antes deles sob o nome זְמֻזִּים (Dt 2,20; cf. Gn 14,5); d) Mencionam-se, ainda, os נַפְלִים, identificados com os בְּנֵי עֲנָק (*uns filhos de עֲנָק*) e igualmente concebidos como gigantes (Nm 13,33; cf. Gn 6,1-4).<sup>129</sup>

Os dados extrabíblicos examinados por Karge foram as inscrições fenícias de Tabnit (KAI 13.7-8) e ʿEšmunʿazor (KAI 14.8) e uma inscrição bilingue latino-púnica do primeiro século EC oriunda de El-Amrūni (KAI 117), na Líbia. A primeira inscrição, gravada no sarcófago de Tabnit<sup>130</sup>, rei de Sidon, amaldiçoa quem violar a

<sup>129</sup> L'HEUREUX, 1979, p. 111s.

<sup>130</sup> P. Kyle McCarter fornece as seguintes informações sobre esse artefato: “O sarcófago de Tabnit foi encontrado em 1887 durante a escavação de um poço de uma tumba em Sidon. Foi fabricado de basalto negro no Egito e possui uma inscrição hieroglífica que mostra ter sido originalmente planejado para um general egípcio com o nome de Pen-Ptah [...]. Evidentemente fora trazido à Fenícia como despojo e apropriado como um esquife para Tabnit, que governou Sidon no segundo quartel do quinto século AEC [...]. A oitava linha da inscrição fenícia, fundamentalmente uma advertência para desencorajar ladrões de sepultura, foi gravada abaixo do texto hieroglífico, na base do sarcófago, que se encontra atualmente no Museu de Antiguidades de Istambul.” (tradução nossa). [Tabnit's sarcophagus was found in 1887 during the excavation of a shaft tomb in Sidon. It was manufactured in Egypt of black basalt, and it bears a hieroglyphic inscription that shows it was originally intended for an Egyptian general by the name of Pen-Ptah [...]. It was evidently brought to Phoenicia as plunder and appropriated as a coffin for Tabnit, who ruled Sidon in the second quarter of the fifth century BCE [...]. The eight-line Phoenician inscription, primarily a warning to discourage grave robbers, is engraved beneath the hieroglyphic text at the base of the sarcophagus, which now in the Museum of Antiquities in Istanbul.]. MCCARTER, P. Kyle. The

sepultura: 𐤏𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤕 𐤑𐤔𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕 𐤏𐤓𐤕𐤓 𐤏𐤓𐤕𐤓 [𐤔]𐤕 𐤑[𐤔]𐤕 𐤕𐤕 (𐤓) y[k]n l[k] z<sup>r</sup> b<sup>h</sup>ym t<sup>h</sup>t šmš wmškb 𐤓t r<sup>p</sup>m: *Que tu não tenhas descendência entre os viventes sob o sol nem lugar de descanso com os Refaim.* [tradução nossa].<sup>131</sup>). A segunda, do sarcófago de 𐤓Ešmun<sup>c</sup>azor II<sup>132</sup>, rei de Sidon, faz ameaça semelhante: 𐤏𐤓𐤕𐤓 𐤑𐤔 𐤕𐤕 𐤑𐤔𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕 𐤑𐤔𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕 𐤏𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤕 𐤑𐤔𐤕𐤕 𐤕𐤕 (𐤓) ykn lm mškb 𐤓t r<sup>p</sup>m w<sup>l</sup>l yqbr bqbr w<sup>l</sup>l ykn lm bn wz<sup>r</sup>: *Que eles não tenham um lugar de descanso com os Refaim, nem sejam sepultados numa sepultura, nem tenham filho ou descendência.* [tradução nossa].<sup>133</sup>). A inscrição latino-púnica de El-Amrūni, no começo da primeira linha, traz as palavras F[*nm*] 𐤓𐤓𐤓, cuja correspondência é dada em latim por D(is) M(anibus) SAC(rum), isto é, *para os deuses, as sombras* (tradução nossa).<sup>134</sup> O vocábulo latino equivalente ao púnico 𐤓𐤓𐤓 é *manes*, que, conforme Lucius Apuleius de Madauros (c. 124 – 170 EC), refere-se a “[...] bons

---

sarcophagus inscription of Tabnit, king of Sidon (2.56). In: HALLO, William W.; YOUNGER, JR., K. Lawson (Eds.). *The Context of Scripture: Monumental Inscriptions from the Biblical World*. Leiden; Boston: Brill, 2003. v. 2. p. 181. Cf. ainda DONNER, Herbert; RÖLLIG, Wolfgang. *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962. v. 1. p. 2s.

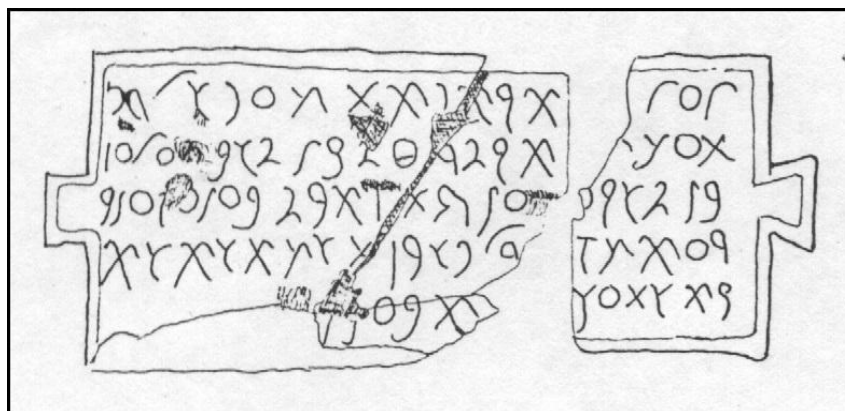
<sup>131</sup> A tradução foi feita a partir do texto em inglês de L’Heureux: “...*may you have no offspring under the sun among the living nor resting place with the Rephaim.*” L’HEUREUX, 1979, p. 112 (nota 11).

<sup>132</sup> Acerca do sarcófago de 𐤓Ešmun<sup>c</sup>azor II, McCarter expõe os seguintes dados: “Esse sarcófago de basalto negro, fabricado no Egito e importado para a Fenícia, foi encontrado em 1855 numa tumba rasa cortada na rocha na necrópole sidônia. Após um falso começo na parte superior do próprio esquite, o lapidário gravou a inscrição inteira sobre a tampa. 𐤓Ešmun<sup>c</sup>azor tornou-se rei com a morte de seu pai, Tabnit, na metade do quinto século AEC. Ele era uma criança à época de sua ascensão e viveu para reinar somente quatorze anos como um soberano vassalo do Império Persa.” (tradução nossa). [*This black basalt sarcophagus, manufactured in Egypt and imported to Phoenicia, was found in 1855 in a shallow, rock-cut tomb in the Sidonian necropolis. After a false start on the head of the coffin itself, the stonecutter engraved the full inscription on the lid. 𐤓Ešmun<sup>c</sup>azor became king at the death of his father, Tabnit, in the mid-fifth century BCE. He was an infant at the time of his accession and lived to reign only fourteen years as a vassal ruler of the Persian Empire.*]. MCCARTER. In: HALLO; YOUNGER, JR., 2003, p. 182. Cf. ainda DONNER; RÖLLIG, 1962, p. 3. Para ver imagens do artefato e da respectiva inscrição, cf. SARCOPHAGE d’Eshmounazor II, roi de Sidon. *Louvre*. Disponível em: <<http://www.louvre.fr/oeuvre-notices/sarcophage-d-eshmounazor-ii-roi-de-sidon>>. Acesso em: 09 mar. 2016.

<sup>133</sup> A tradução foi feita a partir do texto em inglês de L’Heureux: “*May they not have a resting place with the Rephaim and may they not be buried in a grave and may they not have son or offspring.*” L’HEUREUX, 1979, p. 112 (nota 12).

<sup>134</sup> A tradução foi feita a partir do texto em inglês de L’Heureux: “*to the gods, the shades*”. Segundo esse mesmo autor, outra reconstrução é possível: F[*n*] 𐤓𐤓𐤓 (*to the gods of the shades: para os deuses das sombras* [tradução nossa]). L’HEUREUX, 1979, p. 113 (nota 13). Na obra editada por Karel Jongeling e Robert M. Kerr, para a expressão F[*n*] 𐤓𐤓𐤓 š *pw<sup>l</sup>y*, propõe-se a seguinte versão: *To the Rofaim Gods of Apuleus (Para os deuses Rofaim de Apuleus* [tradução nossa]). JONGELING, Karel; KERR, Robert M. (Eds.). *Late Punic Epigraphy*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. p. 13s. Cf. ainda DONNER; RÖLLIG, 1962, p. 22.

espíritos, que não devem ser temidos desde que seus ritos sejam devidamente realizados [...]” (tradução nossa).<sup>135</sup>



A inscrição bilíngue de El-Amrūni<sup>136</sup>

L' Heureux limita-se a expor algumas questões básicas relacionadas à pesquisa mais antiga, às quais Karge propõe respostas. A mais fundamental, no entanto, consistia em determinar se רפאים seria uma palavra ou duas. Alguns estudiosos ocuparam-se principalmente da ideia de רפאים como designação para os espíritos dos mortos, a partir do que duas possibilidades etimológicas foram postas em discussão: uma vinculava o vocábulo à raiz רפה, *ser lento, fraco*; outra, à raiz רפא, *curar*. De modo mais periférico, incluiu-se também no debate a natureza histórica ou não da tradição bíblica sobre Og, rei de Basã, considerando-se, em especial, a informação a respeito de sua grande cama de ferro. No tocante à questão do significado de רפאים, Karge assumiu que se tratava de vocábulo único, cujo sentido original era *espíritos dos mortos*. Associando רפאים à raiz רפה, Karge ressaltou que “[...] embora tais espíritos fossem algumas vezes considerados como fracos e impotentes, eram também vistos como poderosas forças divinas que podiam trazer benefício ou prejuízo aos vivos” (tradução nossa).<sup>137</sup> A origem da

<sup>135</sup> [...] good spirits, not to be feared so long as their rites are duly performed [...]. FELTON, 1999, p. 24.

<sup>136</sup> JONGELING, Karel. The Neo-Punic Inscriptions and Coin Legends: Libya. *North-african Onomastics, Punic Languages*. Disponível em: <<http://punic.co.uk/phoenician/neopunic-inscr/line-drawings/El-AmruniN1.GIF>>. Acesso em: 12 mar. 2016.

<sup>137</sup> [...] although such spirits were sometimes regarded as weak and helpless, they were also regarded as powerful numinous forces which could bring either good or harm to the living. L'HEUREUX, 1979, p. 114.

compreensão de רִפְאִים como *gigantes*, segundo Karge, é explanada por L' Heureux da seguinte maneira:

O ponto de partida para o significado secundário da palavra foi a presença de estruturas megalíticas, especialmente dólmenes que [...] foram corretamente entendidos pelos antigos como sepulturas. Visto que se cria estarem ali os *Totengeister* [espíritos dos mortos] e sendo que as pedras com as quais os dólmenes foram construídos eram tão grandes, seria natural presumir que as pessoas que os construíram fossem gigantes. O termo Refaim, então, foi facilmente ampliado para referir-se aos construtores e habitantes dos dólmenes antes que morressem e viessem a tornar-se Refaim no sentido estrito. Assim, a crença na antiga raça de gigantes — Refaim — explicava a origem das estruturas megalíticas e respondia indagações sobre quem vivera na terra antes que fosse habitada por povos conhecidos. (tradução nossa).<sup>138</sup>

Quanto à discussão envolvendo o rei Og, Karge considerou-o uma figura histórica, a quem foram, todavia, atribuídos traços lendários porque se imaginou que um dólmen situado nos arredores de Rabá-Amon teria sido a tal cama de ferro que se diz ter pertencido a ele na Bíblia (Dt 3,11). Esse autor também ofereceu sua interpretação dos עֲנָקִים, אַמִּים e וְמִזְמִים. Segundo ele, o termo עֲנָקִים designava, a princípio, pessoas com o pescoço longo, portanto, gigantes.<sup>139</sup> Os אַמִּים e וְמִזְמִים, por sua vez, “[...] são lendários, os primeiros provavelmente vinculados com אַמָּה [sic], ‘pavor’; os segundos, com זָמַם, ‘murmurar’, ambos apropriados em relação aos espíritos dos mortos” (tradução nossa).<sup>140</sup>

Entre a descoberta dos textos ugaríticos (1928) e a publicação de Ug 5 (1968), L' Heureux aponta quatro fontes de informação nas quais se concentrou a discussão erudita: a) A passagem CTA 6.6.44-48 (cuja primeira publicação deu-se em 1934 por Charles Virolleaud), em que se lê *špš rpim tḥtk / špš tḥtk ilnym / ʿdk ilm*

<sup>138</sup> *The point of departure for the secondary meaning of the word was the presence of megalithic structures, especially dolmens which [...] were correctly understood by the ancients as graves. Since the Totengeister were held to be there and since the stones of which the dolmens are built are so large, it was natural to presume that the men who had built them were giants. The term Rephaim then was easily extended to refer the builders and inhabitants of the dolmens before they [sic] had died and become Rephaim in the strict sense. Belief in the ancient race of giants — Rephaim — then explained the origin of megalithic structures and answered questions about who had lived in the land before it had been inhabited by known peoples.* L'HEUREUX, 1979, p. 114.

<sup>139</sup> Cf. BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*: with an appendix containing the Biblical Aramaic. Based on the lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1978. p. 778.

<sup>140</sup> L'HEUREUX, 1979, p. 115. Sobre as raízes אַמָּה e זָמַם, cf. BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 33s e 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: Brill, 1994. v. 1. p. 273.



/ *hn mtm* <sup>c</sup>*dk*<sup>141</sup>; b) A expressão *mt rpi* (*homem de Rapiu*), que vem a ser um epíteto frequentemente atribuído a Dan<sup>il</sup>, ocorrendo cerca de 19 vezes nos textos de Aqht (publicados pela primeira vez em 1936 por Virolleaud)<sup>142</sup>; c) Os Textos Refaim — CTA 20 (UT 121), CTA 21 (UT 122), CTA 22 (UT 123 e 124), publicados entre 1936 e 1941 por Virolleaud; d) Uma passagem que ocorre no Épico do rei Keret (CTA 15.3.3-4, 13-15), que Virolleaud publicou pela primeira vez entre 1942 e 1943: *mid rm krt / btk rpi arš / bphr qbš dtn*.<sup>143</sup> A propósito da menção dos *rp<sup>m</sup>* em CTA 6, L'Heureux informa que, embora não tenha assumido uma posição clara à época da publicação, Virolleaud declarou que os termos *rp<sup>m</sup>* e *ilnym*, antes de tornarem-se as

<sup>141</sup> Os números que acompanham a abreviatura CTA devem ser lidos deste modo: tabuinha 6, coluna 6, linhas 44-48. Segue a tradução originalmente dada por Virolleaud: (Ô) *Šapaš, les rephaim (sont) sous toi!* (Ô) *Šapaš, sous toi (sont) les elnym! Ton témoin (ce sont) les dieux. Voici que les morts (sont) ton témoin* ([Ó] *Šapaš, os refaim [estão] sob ti!* [Ó] *Šapaš, sob ti [estão] os elnym! Tua testemunha, tal são os deuses. Eis que os mortos [são] tua testemunha* [tradução nossa]). VIROLLEAUD, Charles. Fragment nouveau du poème de Môt et Aleyin-Baal. *Syria*, Paris, v. 15, n. 3, p. 238, 1934. Disponível em: <[http://www.persee.fr/doc/syria\\_0039-7946\\_1934\\_num\\_15\\_3\\_3757?h=baal&h=aleyn&h=nouveau&h=mot&h=po%C3%A8me&h=fragment](http://www.persee.fr/doc/syria_0039-7946_1934_num_15_3_3757?h=baal&h=aleyn&h=nouveau&h=mot&h=po%C3%A8me&h=fragment)>. Acesso em: 12 mar. 2016. Ao analisar essa passagem, L'Heureux apresenta as propostas de tradução de André Caquot e Johannes C. de Moor. A leitura de Caquot é esta: *Les rpim sont sous ta dépendance, špš!* / *Sous ta dépendance sont les ilnym / Tes témoins ce sont les dieux, / ce sont aussi les morts* (Os *rpim* estão sob o teu jugo, Špš! / Sob o teu jugo estão os *ilnym* / Tuas testemunhas, tais são os deuses, / tais são também os mortos [tradução nossa]). Em sua interpretação, de Moor verte o ugarítico deste modo: *Šapšu, you are ruling the shades, / Šapšu, you are ruling the ghosts. / The deities are your company, / Behold, the dead your company, [...]. (Šapšu, tu governas as sombras / Šapšu, tu governas os fantasmas. / As divindades são tua companhia, / Vê, os mortos são tua companhia, [...]. [tradução nossa]).* L'HEUREUX, 1979, p. 194. *Šapšu/ Šapaš* era a deusa solar ugarítica. Cf. LIPIŃSKI, Edward. Shemesh שמש. In: TOORN; BECKING; HORST, 1999. p. 765.

<sup>142</sup> Na história de Aqht (KTU 1.17-19), Dan<sup>il</sup> é um lendário rei que inicialmente não tem filhos. Ele suplica aos deuses, que lhe dão um filho, Aqht. Kothar-wa-Khasis, o artesão divino, presenteia Aqht com um arco. Por capricho, Anat passa a desejar o arco. Em troca do objeto, ela oferece a Aqht prata e ouro, os quais ele recusa. Por fim, promete-lhe a imortalidade, mas Aqht não confia na proposta da deusa, visto que toda a humanidade está destinada à velhice e à morte. Anat, então, trama uma vingança, enviando seu criado, Yatpan, na forma de um abutre para matar o filho de Dan<sup>il</sup>. O arco é despedaçado, precipitando-se no mar. Informado do que ocorrera por mensageiros de Baal, o rei rogou ao deus que as asas do abutre fossem quebradas, a fim de que ele pudesse rasgar o corpo do animal e ver se a carne e os ossos do filhos encontravam-se ali. Tendo recuperado o cadáver de Aqht, Dan<sup>il</sup> lamenta-o por sete anos. Sua filha caçula, Pughat, veste um traje masculino com um punhal e uma espada, e cobre-o com um manto feminino. Em seguida, dirige-se à tenda de Yatpan, que se vangloria de ter assassinado Aqht. O relato é interrompido aqui. COLLINS, John J. Daniel דניאל. In: TOORN; BECKING; HORST, 1999. p. 219s. Os números 17, 18 e 19 que acompanham a abreviatura KTU catalogam três tabuinhas descobertas em 1930 que contêm o que resta do relato. Para maiores detalhes e uma tradução do texto, cf. GIBSON, J. C. L. *Canaanite Myths and Legends*. 2nd edition. London; New York: T & T Clark International, 2004. p. 23-27, 103-122.

<sup>143</sup> Gibson apresenta a seguinte tradução: *Be greatly exalted, Keret, / in the midst of the shades of the underworld, / in the assembly where Ditan gathers. (Sê grandemente exaltado, Keret, / no meio das sombras do mundo inferior / na assembleia onde se reúne Ditan.* [tradução nossa]). GIBSON, 2004, p. 91s. O Épico do rei Keret está contido em três tabuinhas descobertas por volta de 1930. Para maiores detalhes acerca do enredo, cf. GIBSON, 2004, p. 19-23.

almas dos mortos, designavam grupos populacionais pré-históricos. A palavra *ilm*, por sua vez, ou indicava os deuses mortos ou os mortos deificados. Seja como for, a dupla associação dos *rp³m* tanto com os mortos como com o mundo dos deuses predominaria na pesquisa posterior.<sup>144</sup> Aqui L' Heureux passa à exposição de três possibilidades de interpretação observadas entre os autores: os *rp³m* como a) um grupo de deuses, b) as sombras dos mortos e c) personagens humanos vivos.<sup>145</sup>

Os principais representantes da compreensão dos *rp³m* como um grupo de deuses são Virolleaud e R. Dussaud (1941). O primeiro, a partir de CTA 20, 21 e 22, apresentou uma análise detalhada dos *rp³m*, negando que qualquer dos significados de *רפאים* na Bíblia judaica pudesse ser aplicado a eles. Para Virolleaud, os *rp³m* tomavam seu nome de *rp³ b¹l* (*Baal curou* ou *Baal*, o curandeiro), de quem eram servidores, desempenhando algum tipo de função agrícola (visto que eram continuamente convidados às eiras e plantações), além de ungirem Baal em sua entronização.<sup>146</sup> Por causa de seu papel na cerimônia que comemorava a morte do deus, teriam sido vinculados às sombras dos mortos. Dussaud, por seu turno, partiu da leitura de Virolleaud sobre os *ilnym*, porém afirmou, com base especialmente na inscrição de El-Amrūni, que a palavra *rp³m* significa *deus*. Já a expressão *rp³ b¹l* designaria, antes, um deus da cura, Rafa, filho de Baal. Todavia, com relação a CTA 6.6.44-48, admitiu que a palavra *rp³m* fazia referência às sombras dos mortos, indicando que, em Ugarit começara um processo de transição semântica do termo — de uma aristocracia divina para uma aristocracia dos mortos — que desembocaria numa democratização do conceito, conforme observado na Bíblia judaica.<sup>147</sup>

A interpretação dos *rp³m* como as sombras dos mortos, que encontrou em André Caquot (1960) sua mais refinada expressão, é exposta por L'Heureux do seguinte modo:

<sup>144</sup> L'HEUREUX, 1979, p. 115s.

<sup>145</sup> L'HEUREUX, 1979, p. 116-122.

<sup>146</sup> Anton Jirku assume posição semelhante: os *Rapa³uma* que aparecem nos Textos Refaim de Ugarit (CTA 20 – 22) nem representariam um povo nem seriam espíritos dos mortos, antes constituiriam uma espécie de irmandade de seres semitológicos dedicada a preservar determinado culto religioso. Ao que parece, são retratados dirigindo-se às eiras de *³Il*, onde seriam recebidos como hóspedes desse deus. JIRKU, Anton. *Rapa³u*, der fürst der Rapa³uma-Rephaim. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin, n. 77, p. 82, 1965.

<sup>147</sup> L'HEUREUX, 1979, p. 116-118.

Esse ponto de vista é comumente justificado por meio da referência aos cognatos hebraico e fenício assim como pela presença de *mtm*, que podia significar “os mortos”, no mesmo contexto da palavra *rp³m* em CTA 6.6.44-48. Tendo em vista que o paralelo estabelecido para *rp³m* é *ilnym*, todos aqueles que optaram por essa posição afirmaram que as sombras eram poderes numinosos e podiam ser chamadas divinas num sentido mais ou menos secundário. (tradução nossa).<sup>148</sup>

De acordo com L’Heureux, poucos autores aderiram à interpretação dos *rp³m* como seres humanos vivos. Como opiniões mais importantes, cita as pesquisas de John Gray (1949 e 1952), Dermot J. Ryan (1954), Harold Louis Ginsberg (1946) e Joseph Aistleitner (1963). Gray sugeriu que os *rp³m* desempenhavam uma função cúltrica: acompanhavam a visita do rei às eiras e plantações com o fim de promover fertilidade. “Ele argumentou que é por causa dessa função cúltrica e de sua associação com o rei divino que eles são divinos e recebem o epíteto *ilnym*.” (tradução nossa).<sup>149</sup> Ryan, por sua vez, acentuou a dimensão militar: os *rp³m* seriam guerreiros que combatiam em carros, nos mesmos moldes dos *maryannu*.<sup>150</sup> Outros termos associados, tais como *dtn* (no Épico de Keret) e *mt rpi* (epíteto de Dan³il na história de Aqht), apontariam para uma espécie de configuração tribal ou racial, talvez relacionada aos Amoritas. Isso justificaria, por exemplo, o uso de רַפְּאִים na Bíblia judaica como etnônimo.<sup>151</sup>

Ginsberg e Aistleitner, de maneira distinta dos precedentes, propõem análises etimológicas que deixam em aberto a aplicação de *rp³* / *rp³m* tanto para vivos quanto para mortos. Ginsberg assinala o paralelismo entre *rp³* e *qbš* no Épico de Keret, ressaltando o significado *assembleia*. Dessa maneira, enquanto na ocorrência em Keret aqueles que estão reunidos em assembleia são humanos, os רַפְּאִים bíblicos recebem esse cognome por estarem reunidos no שְׂאוֹל. Nos Textos

<sup>148</sup> *This view is usually justified by reference to the meaning of the Hebrew and Phoenician cognates as well as the presence of mtm, which could mean “the dead,” in the same context as the word rp³m in CTA 6.6.44-48. Because the fixed parallel to rp³m is ilnym, all those who have opted for this position have affirmed that the shades are numinous powers and can be called divine in a more or less subsidiary sense.* L’HEUREUX, 1979, p. 119.

<sup>149</sup> *He argued that it is because of this cultic role and their association with the divine king that they are godlike and receive the epithet ilnym.* L’HEUREUX, 1979, p. 120.

<sup>150</sup> “Os governantes dos países do Oriente Próximo formaram corpos de carros de combate, cujos integrantes constituíam uma espécie de nobreza de cavaleiros a serviço da coroa. Em tempos de paz esse corpo de cavaleiros (*maryannu*, *maryannutu*) podia ficar estacionado em diferentes partes do império, receber feudos dos bens da coroa e manter-se em prontidão para a guerra”. DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Tradução de Claudio Molz e Hans Trein. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal/Faculdades EST, 2010. v. 1. p. 35.

<sup>151</sup> L’HEUREUX, 1979, p. 120s.

Refaim, Ginsberg não deixa claro se vê os *rp<sup>2</sup>m* como uma assembleia de deuses ou de sombras. Aistleitner argumenta em favor de uma conexão etimológica com o acádico *rubû, rubā<sup>2</sup>um* (“príncipe”). O termo conviria, portanto, tanto ao nível divino quanto ao humano.<sup>152</sup>

Com a publicação de Ug 5, em 1968, novos textos passaram a ser discutidos, um deles em especial: Ug 5 2 (RS 24.252). Menciona-se ali, entre outras que estão comendo e bebendo, uma divindade chamada *rpu mlk <sup>c</sup>Im*. No verso da tabuinha, há um apelo para que seus atributos permaneçam em Ugarit. Em sua análise da questão, Johannes C. de Moor (1976) inicialmente examinou a passagem CTA 15.3.2-4 (no Épico de Keret), interpretando os *rp<sup>2</sup> arš* como uma elite dominante de restauradores da terra. Moor descobre esses *rp<sup>2</sup> arš* no mesmo contexto de *rpu mlk <sup>c</sup>Im* ao reconstituir uma lacuna em Ug 5 2.2.9. Essa divindade seria, então, um patrono celeste dos *rp<sup>2</sup> arš*, além de um curandeiro identificado com Baal. Quanto aos *rp<sup>2</sup>m* referidos em CTA 6.6.44-46 e CTA 20 – 22, Moor vê-os como “[...] as sombras que são também ‘curandeiras’ porque sobem do mundo inferior com Baal, o curandeiro, e participam em sua atividade de conceder bênçãos”. (tradução nossa).<sup>153</sup>

S. Parker (1970), por outro lado, interpretou *rp<sup>2</sup>* como outra divindade, distinta das já conhecidas, com a qual Dan<sup>2</sup>il possuía um relacionamento especial e que, em princípio, nada tinha a ver com os *rp<sup>2</sup>m*, os quais considerou apenas como mortos deificados. Em Ugarit, teria havido uma aproximação entre os *rp<sup>2</sup>m* e *rp<sup>2</sup>* por causa da similaridade de nome e função (curandeiros), de maneira que *rp<sup>2</sup>* acabou por adquirir características ctônicas.<sup>154</sup>

Baruch Margulis (1970) enfatizou que, nos Textos Refaim, os *rp<sup>2</sup>m*

[...] são guerreiros de carros [de combate] que, no nível mítico, devem ser considerados como seres divinos/semidivinos análogos aos *maryannu*. Esses *rp<sup>2</sup>m* mítico-divinos têm uma contraparte nos *rp<sup>2</sup> arš* que são entendidos como uma corporação de guerreiros de elite, cujos membros incluíam o soberano da cidade-estado. O vínculo entre os *rp<sup>2</sup>m* celestes e

<sup>152</sup> L'HEUREUX, 1979, p. 122.

<sup>153</sup> [...] *the shades who are also “healers” because they come up from the underworld with Baal the healer and participate in his work of imparting blessing.* L'HEUREUX, 1979, p. 123.

<sup>154</sup> L'HEUREUX, 1979, p. 123.

terrestres seria devido ao fato de que os últimos reivindicavam uma descendência genealógica dos primeiros [...]. (tradução nossa).<sup>155</sup>

Sob o ponto de vista de D. Sperling, não obstante os cognatos hebraico e fenício, há indicações de que os *rp<sup>3</sup>m* eram divinos, porém sem qualquer relação com o mundo inferior. Aparentemente, sob o patronato dos *rp<sup>3</sup>m* divinos, os *rp<sup>3</sup>m* terrenos constituiriam uma corporação de guerreiros de carros de combate. Aqui estaria a explicação para o uso bíblico do termo  $\text{רָפָיִם}$  como nomenclatura para guerreiros valorosos.<sup>156</sup>

Por fim, L'Heureux menciona o estudo de Marvin Pope (1972) sobre Ug 5 1 (RS 24.258), onde se vincula o banquete (*marzēah*) de El com práticas funerárias, sustentando o ponto de vista segundo o qual os *rp<sup>3</sup>m* eram mortos divinizados.<sup>157</sup>

Em tempos mais recentes (2002), Philip S. Johnston, ao fazer uma revisão da pesquisa sobre o tema, concluiu:

Enquanto o relacionamento exato entre as diferentes linguagens e usos permanece em debate, duas características nos textos bíblicos são particularmente notáveis. (a) *r<sup>e</sup>pā'im* ocorre com significados nitidamente diferentes, sem aparentar confusão ou necessidade de explicação. Para os escritores e editores hebraicos, isso obviamente não representava nenhum problema. (b) Os mortos Refaim são retratados de modo significativamente diferente dos *rpum* ugaríticos: eles são desprovidos de vida e precisam ser despertados, tremem perante Deus, não se restringem a heróis ou reis, nunca são individualmente nomeados, não viajam, participam em banquetes ou desempenham qualquer função perante os vivos como protetores ou patronos. Aqui, como tantas vezes, os escritores israelitas parecem ter tomado um conceito semítico geral e adaptado significativamente para ajustar-se à sua perspectiva javista particular. (tradução nossa).<sup>158</sup>

<sup>155</sup> [...] are chariot warriors who, on the mythic level are to be taken as divine/semi-divine beings analogous to the maryannu. These divine-mythic *rp<sup>3</sup>m* have a human counterpart in the *rp<sup>2</sup> arš* who era understood as an elite warrior guild whose members included the city state ruler. The link between the heavenly and earthly *rp<sup>3</sup>m* would be due the fact that the latter claimed a genealogical descent from the former [...]. L'HEUREUX, 1979, p. 123s.

<sup>156</sup> L'HEUREUX, 1979, p. 124.

<sup>157</sup> L'HEUREUX, 1979, p. 125.

<sup>158</sup> While the exact relationship between the different languages and uses remains debated, two features in the biblical texts are particularly noteworthy. (a) *r<sup>e</sup>pā'im* occurs with distinctly different meaning, without apparent confusion or need for explanation. To the Hebrew writers and editors, this obviously posed no problem. (b) The dead Rephaim are portrayed significantly differently from the Ugaritic *rpum*: they are lifeless and need rousing, they tremble before God, they are not limited to heroes or kings, they are never individually named, they do not travel, participate at banquets or play any role vis-à-vis the living as protectors or patrons. Here as so often, the Israelite writers appear to have taken a general Semitic concept and adapted it significantly to fit their particular Yahwistic perspective. JOHNSTON, Philip S. *Shades of Sheol: dead and afterlife in the Old Testament*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic; Nottingham, England: Apollos, 2002. p. 142. Michael L. Brown expõe uma opinião semelhante: "Enquanto a etimologia de *r<sup>e</sup>pā'im* não é clara e a conexão histórica e/ou ideológica entre as sombras, os Refaim étnicos e os *rpum* ugaríticos (se

Os significados de רפאים aos quais se refere Johnston são: a) habitantes do שואל, b) antigos canaanitas, c) um vale próximo a Jerusalém e d) supostos ancestrais filisteus.<sup>159</sup> O primeiro significado será tratado exclusivamente no último capítulo desta Tese, tendo em vista o objetivo de estabelecer uma comunicação com a palavra brasileira *assombração*. Os demais serão examinados a seguir, a fim de que sejam constatados com clareza seus contornos precisos.

## 2.2 רפאים como designação étnica e geográfica

A lista de ocorrências bíblicas de רפאים relacionadas aos antigos habitantes de Canaã apresentada no início deste capítulo apenas proporciona um agrupamento a partir de uma temática geral. Não destoia, portanto, da categorização mais minuciosa feita anteriormente por Johnston, conforme se poderá verificar a seguir.

### 2.2.1 Gênesis 14,5

A passagem inscreve-se no relato da campanha militar de uma coligação de reis do Oriente, empreendida como retaliação à sublevação de um grupo de vassalos (14,1-11). Trata-se de uma peça literária que foi ampliada com a inclusão de outros materiais (listagens dos reis adversários [1-2; 8-9] e dos povos vencidos [5b-7]), de maneira que o texto final apresenta algumas inconsistências.<sup>160</sup> Em relação à proveniência e ao conteúdo do fragmento 14,5b-7, Claus Westermann faz algumas observações pertinentes:

---

houve, de fato, tal conexão) permanece difícil de reconstruir [...], as oito ocorrências de רפאים no Antigo Testamento como sombras são completamente diretas, como indicado pelo contexto. [...] De maneira interessante, todos esses exemplos ocorrem em contextos poéticos, enquanto referências aos Refaim étnicos são encontradas exclusivamente passagens narrativas históricas.” (tradução nossa). [*While the etymology of רפאים is unclear and the historical and/or ideological connection between the shades, ethnic Rephaim, and Ugar. Rpum (if there was, in fact, such a connection) remains difficult to reconstruct [...], the eight OT occurrences of רפאים as shades are fairly straightforward, as indicated by the context. [...] Interestingly, all these examples occur in poetic contexts, while references to the ethnic Rephaim are found exclusively in historical narrative passages.*]. VANGEMEREN, Willem A. (Ed.). *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1997. v. 3. p. 1176.

<sup>159</sup> JOHNSTON, 2002, p. 128.

<sup>160</sup> Para maiores detalhes sobre a composição de Gn 14, cf. WESTERMANN, Claus. *O livro do Gênesis: um comentário exegético-teológico*. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2013. p. 139-146.

O relato da campanha militar é bem evidente nos v. 4,5a. A sequência “vassalagem – sublevação – expedição punitiva” é uma ocorrência atestada com frequência (cf. 1Rs 18.7; 24.1,20 [*sic*; correção: 2Rs 18.7ss; 24.1,20]). Os dados numéricos correspondem ao estilo das inscrições dos reis. O trecho intermediário (v. 5b-7) consiste quase só de uma listagem de povos vencidos, provavelmente oriunda de outra fonte [...]. Uma composição secundária se evidencia no fato de os primeiros três povos – refaítas, zuzitas e emitas – serem povos primitivos lendários, os outros três – horitas, amalequitas e amoritas – povos históricos conhecidos.<sup>161</sup>

Os povos *lendários* submetidos pelo rei Quedorlaômer e seus sequazes, portanto, são chamados em Gn 14,5 de רְפָאִים, זְוִיִּים e אֵימִים. Os רְפָאִים (na citação acima, *refaítas*) são definidos particularmente como um grupo social com um vínculo geográfico aparentemente específico, עֲשְׁתֶּרֶת קַרְנַיִם (*Ashterot-Qarnáim*), onde se diz que foram derrotados.<sup>162</sup> Além disso, a localização temporal do conflito entre os reis que é feita pela narrativa, situando-o na época de Abrão (cf. 14,12-17.21-24), caracteriza os רְפָאִים como populações pré-israelitas.

### 2.2.2 Gênesis 15,20

Esse versículo integra uma lista de dez povos<sup>163</sup> que habitavam a terra que YHWH promete<sup>164</sup> dar à descendência de Abrão: קִינִי (Quenitas), קִנְזִי (Quenizitas),

<sup>161</sup> WESTERMANN, 2013, p. 142.

<sup>162</sup> De acordo com Susan Ackerman, trata-se de duas cidades, a primeira das quais, Ashterot, é apontada em determinadas passagens (Dt 1,4; Js 9,10; 12,4; 13,12) como local de habitação/governo de Og, rei de Basã, o qual é também apresentado como último remanescente dos רְפָאִים (Dt 3,11; Js 12,4). O sítio moderno, *Tell Ashtarrah*, situa-se a 35 km a leste do Mar da Galileia, no atual território sírio. ACKERMAN, Susan. Ashtaroth. In: SAKENFELD, Katharine Doob (Ed.). *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville, TN: Abingdon Press, 2006. v. 1. p. 301. Do mesmo modo, Richard J. Clifford e Roland E. Murphy identificam os רְפָאִים de Gn 14,5 como povos transjordanianos. CLIFFORD, Richard J.; MURPHY, Roland E. Gênesis. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. Tradução de Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007. p. 83. Para Westermann, essa relação entre Og, os רְפָאִים e Ashterot esclarece por que esta última é mencionada em Gn 14,5. Acrescenta, porém, que a expressão “[...] עֲשְׁתֶּרֶת קַרְנַיִם deve ser explicada como a transferência de um nome divino para um lugar, ‘Astarte com dois chifres’” (tradução nossa). “[...] עֲשְׁתֶּרֶת קַרְנַיִם to be explained as the transference of a divine name to a place, ‘Astarte with two horns’]. WESTERMANN, Claus. *Genesis 12–36: a commentary*. Translated by John J. Scullion. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1985. p. 196. Para Brent A. Strawn, a combinação dos dois nomes pode sugerir que Astartot estivesse localizada nas proximidades de Karnaim, atualmente Tell Sheikh. STRAWN, Brent A. Ashteroth-Karnaim. In: FREEDMAN, David Noel (Ed.). *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000. p. 114.

<sup>163</sup> Supõe-se que essa lista de povos que seriam desalojados por YHWH em favor de Israel seja a mais recente, visto que aparentemente é a mais completa. Outros exemplos de listas são: Ex 3,8.17; 13,5; 23,23.28; 33,2; 34,11; Dt 7,1; 20,7; Js 3,10. WESTERMANN, 1985, p. 229s.

קַדְמוֹנִי (Cadmonitas), חִתִּי (Hititas), פְּרִזִּי (Perizitas), רְפָאִים (Refaim), אֶמֹרִי (Emoritas), כְּנַעֲנִי (Canaanitas), גִּירְגָשִׁי (Guirgashitas) e יְבוּסִי (Jebusitas). O território fora delimitado entre o rio do Egito e o rio Eufrates. Conclui-se, portanto, que a narrativa considera os רְפָאִים como um antigo grupo populacional que habitara a Palestina.

### 2.2.3 Deuteronômio 2,11.20

Deuteronômio 2,10-12 e 2,20-23 constituem duas notas explicativas provavelmente inseridas mais tarde no texto.<sup>165</sup> A primeira delas vem logo após a comunicação feita por Moisés aos israelitas acerca das instruções que lhe foram dadas por YHWH de não entrar em conflito com Moabe quando passassem pelas fronteiras do seu território, o qual fora dado por herança à descendência de Ló. Informa-se que ali habitaram antigamente os אֲמִי, que formavam uma população numerosa. Diz-se ainda que eram altos<sup>166</sup> como os עֲנָקִים e considerados רְפָאִים. A segunda nota sucede uma nova recordação de Moisés a respeito das ordens que lhe transmitira YHWH quando, durante sua marcha pelo deserto, Israel aproximava-se da região de Amon. Do mesmo modo, os amonitas não deveriam ser perturbados, visto que sua terra lhes fora dada por YHWH como herança à estirpe de Ló. A região de Amon, conforme descrito pela nota, era considerada אֶרֶץ־רְפָאִים ([a] terra d[os] רְפָאִים), pois outrora os רְפָאִים habitavam lá, porém eram conhecidos pelos Amonitas como זַמְזָמִים.

Após a dupla menção dos רְפָאִים nessa segunda nota explicativa, também se diz, à semelhança da primeira, que eles formavam uma gente populosa e alta (רַם) como os עֲנָקִים. Contudo, acrescenta-se um detalhe que não fora fornecido antes,

<sup>164</sup> Westermann esclarece que a expressão פָּרַת יְהוָה אֶת־אֲבָרָם בְּרִית (Concluiu YHWH um compromisso com Abrão), no versículo 18, não se refere ao estabelecimento de uma aliança (como ocorre no texto sacerdotal de Gn 17), mas à confirmação da promessa da terra feita no versículo 7. “O termo hebraico *berît* possui o sentido mais amplo de obrigação compromissiva. Do aspecto jurídico dessa obrigação faz parte a fixação das fronteiras ‘do riacho do Egito até o grande rio (o Eufrates)’”. WESTERMANN, 2013, p. 152s.

<sup>165</sup> CRAIGIE, Peter C. *The Book of Deuteronomy*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1976. p. 110s, 113.

<sup>166</sup> Usa-se aqui רַם (*rām*), o particípio qal masculino singular de רוּם (*rûm*, ser alto). BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 926.



quando se fizera referência ao território de Moabe: YHWH destruíra os רפאים, de modo que os Amonitas desalojaram-nos e tomaram posse da sua terra.

Acreditava-se que os Refaim haviam ocupado aproximadamente toda Transjordânia, já que também, sob o nome de Zamzummim, habitaram a terra dos Amonitas antes que os últimos deserdassem-nos (Dt 2,20). Assim, o termo Refaim, como Anakim, parece ter servido como uma designação geral dos habitantes míticos do sul da Síria e da Transjordânia, antes da instalação dos Amonitas e dos Moabitas. (tradução nossa).<sup>167</sup>

É possível notar pontos de contato entre Dt 2,11.20 e as passagens bíblicas consideradas anteriormente. Como também se vê em Gn 14,5, os versículos 10s e 20s de Dt 2 justapõem determinadas nomenclaturas étnicas, algumas das quais semelhantes às da primeira passagem: de um lado, רפאים, זוזים e איםים (Gn 14,5); de outro, רפאים, ענקים, איםים e זוזים (Dt 2,10s.20s), embora רפאים fosse um outro termo para descrever os povos a quem Moabitas e Amonitas nomeavam, respectivamente, איםים e זוזים.

Outra semelhança entre Gn 14,5 e Dt 2,11.20 é que se referem aos רפאים como povos nativos da Transjordânia. No caso de Gn 15,20, embora se forneçam coordenadas bastante genéricas para localizar a região onde os רפאים habitavam, os limites geográficos assinalados abarcam o território transjordaniano.

#### **2.2.4 Deuteronomio 3,11.13**

A exposição rememorativa de Moisés em Dt 3 mantém-se em plagas transjordanianas, agora para falar sobre a batalha contra Og, o rei de Basã, e a derrota deste diante de Israel. Em 3,11, no tocante a Og, diz-se que somente ele fora deixado dos remanescentes dos רפאים. Fica bastante claro, portanto, que aqui o vocábulo aponta para um grupo social.

Quando se põe a narrar, em 3,13, o princípio da divisão das terras conquistadas pelas campanhas militares na parte oriental do Jordão, Moisés informa

<sup>167</sup> *The Rephaim were believed to have occupied almost all Transjordan, since they also inhabited—under the name of Zamzummim—the land of the Ammonites before the latter disinherited them (Deut 2:20). Thus, the term Rephaim, like Anakim, seem to have served as a general designation of the mythical inhabitants of southern Syria and Transjordan, before the settlement of the Ammonites and the Moabites.* ROUILLARD-BONRAISIN. In: TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 697.

que fora dada à meia tribo de Manassés o restante de Gileade juntamente com o reino de Og, isto é, a região de Argobe e todo o Basã. Para identificar essa extensão territorial, reaparece a expressão אֶרֶץ רְפָאִים ([a] terra d[os] רְפָאִים).

Conquanto as fronteiras precisas tenham mudado através do tempo, o Basã geralmente se refere ao platô inclinado e fértil do norte do Jordão, localizado a leste do antigo lago Huleh, o Mar da Galileia, e do alto vale do Jordão. Sua elevação varia entre 850 e 500 m [...] acima do nível do mar. [...]

Durante os tempos do Antigo Testamento, parece que o Basã estava dividido em pelo menos quatro sub-regiões que correspondiam de modo razoavelmente próximo à topografia natural: (1) a terra de Geshur, correspondente à porção norte das atuais Colinas de Golã, a nordeste da Galileia; (2) a terra de Maaca, equivalente às Colinas de Golã, imediatamente a leste e sudeste da Galileia; (3) o distrito de Argobe, na parte nordeste de Basã; (4) Havot-Jair, ao sul do rio Yarmuk (Nm 32,41; Js 12,4.5; 13,30).

De acordo com o Antigo Testamento, os habitantes originais de Basã eram chamados os Refaim. (tradução nossa).<sup>168</sup>

Além do elo geográfico, um ponto bastante importante das ocorrências de רְפָאִים nesse capítulo do livro de Deuteronômio é a associação do termo com um rei. Semelhante vínculo mostrar-se-á também mais tarde, quando a palavra רְפָאִים for analisada como denominação para os mortos.

### 2.2.5 Josué 12,4; 13,12

Numa lista dos reis vencidos pelos israelitas (12,1-24) e numa descrição da terra repartida entre a meia tribo de Manassés e as tribos de Ruben e Gad (13,8-33), em termos semelhantes aos de Dt 3,11, também se lê sobre o rei supramencionado: וְגִבּוֹל עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן מִיַּתֵּר הָרְפָאִים (e [a] fronteira de Og, rei do Basã, do resto dos רְפָאִים — 12,4a); כָּל-מַמְלְכוֹת עוֹג בְּבָשָׁן [...] הוּא נִשְׂאֵר מִיַּתֵּר הָרְפָאִים (todo o reino de רְפָאִים — 13,12).

<sup>168</sup> Although its precise boundaries changed through time, the Bashan generally refers to the sloping, fertile plateau of northern Jordan, located E of the ancient Lake Huleh, the Sea of Galilee, and the Upper Jordan Valley. Its elevation varies from 850-500 m. [...] above sea level. [...] During OT times, it appears the Bashan was divided into at least four subregions which correspond fairly closely with the natural topography: (1) the land of Geshur, corresponding to the northern portion of the present Golan Heights, NE of Galilee; (2) the land of Maacah, equivalent to the Golan Heights immediately E and SE of the Galilee; (3) the Argob district in northeast Bashan; (4) Havvoth-jair, S of the Yarmuk River (Num. 32:41; Josh. 12: 4, 5; 13:30). According to the OT, the original inhabitants of Bashan were called the Rephaim. YOUNKER, Randall W. Bashan. In: FREEDMAN, 2000, p. 154s.

Og, no Basã [...] ele fora deixado do resto dos רפאים — 13,12aα.bα). Acrescenta-se, porém, um detalhe, o qual igualmente aproxima os presentes fragmentos e o relato de Gn 14,5: הַיּוֹשֵׁב בְּעַשְׁתָּרוֹת וּבְאֶדְרַי (que habitava em Ashtarot e em Edrei — 12,4b); אֲשֶׁר-מָלַךְ בְּעַשְׁתָּרוֹת וּבְאֶדְרַי (que reinara em Ashtarot e em Edrei — 13,12aβ). Edrei<sup>169</sup> já fora mencionada em Dt 3,1.10 como uma das cidades de Og em Basã. Uma variante da palavra *Ashtarot* integra o nome da localidade onde os רפאים foram derrotados por Quedorlaômer e sua coalizão de reis segundo Gn 14,5: Ashterot-Qarnáim.

Reafirma-se aqui, portanto, a caracterização de Og como pertencente aos רפאים e, desse modo, a ligação destes com pelo menos duas cidades da Transjordânia, Ashtarot e Edrei.

### 2.2.6 Josué 15,8; 18,16

Após os relatos de conquista (capítulos 2 a 12), os capítulos 14 a 19 do livro de Josué ocupam-se da exposição de listas das repartições das terras a oeste do Jordão executadas por Josué através de sorteio em prol das tribos de Judá (15), Efraim e (meia de) Manassés (16 – 17), Benjamim (18,11-28), Simeão (19,1-9), Zebulom (19,10-16), Issacar (19,17-23), Aser (19,24-31), Naftali (19,32-39) e Dã (19,40-48).<sup>170</sup> Em 15,8, prosseguindo a descrição dos limites do território de Judá ao norte, diz-se que, a partir de uma localidade chamada En-Roguel (a oeste do entorno norte do Mar Morto), a fronteira subia o vale de Ben-Hinnom até a encosta jebusita meridional (onde o narrador localiza Jerusalém), chegando ao topo da montanha a oeste do vale, na extremidade setentrional de uma região chamada עֵמֶק־רַפְאִים ([o] vale d[os] רפאים).

Em geral, assume-se a indicação dessa passagem bíblica de que esse vale dos רפאים ficava nos arredores de Jerusalém. A localização mais aceita identifica-o com uma “[...] planície imediatamente a sudoeste de Jerusalém, chamada Baqa’

<sup>169</sup> Zeljko Gregor descreve Edrei como uma importante cidade da Transjordânia, na qual estava localizada uma das residências de Og. Ele diz que a antiga cidade pode estar localizada em Der‘ā, cerca de 97 km ao sul de Damasco. GREGOR, Zeljko. Edrei. In: FREEDMAN, 2000, p. 373.

<sup>170</sup> RÔMER, Thomas. Josué. In: \_\_\_\_\_; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. Tradução de Gilmar Saint Clair Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2010. p. 307s.

pelos árabes [...]”.<sup>171</sup> Não se sabe de que modo o termo רֶפְאִים veio a ser associado a esse acidente geográfico.<sup>172</sup> Conquanto o versículo não esclareça quem são, sugere, entretanto, que havia, ligada à circunvizinhança de Jerusalém, algum tipo de tradição dos רֶפְאִים, pela qual os antigos jebusitas talvez fossem responsáveis.<sup>173</sup> Cabe lembrar que Gn 15,18-20 arrola רֶפְאִים e jebusitas numa mesma lista de povos autóctones da Palestina que seriam desalojados por YHWH em favor dos israelitas.

Quanto à Js 18,16, o fragmento continua a descrição da fronteira sul do território de Benjamim, praticamente repetindo o itinerário de 15,8, porém invertido:

וַיֵּרֶד הַגְּבוּל אֶל-קֶצֶה הַהָר אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי גֵן בְּנֵי-הַנֶּחֱם אֲשֶׁר בְּעֵמֶק רְפָאִים צְפוֹנָה

*e a fronteira desce à extremidade da montanha que [está] diante do vale de Ben-Hinnom, que [está] no vale dos רֶפְאִים, ao norte,*

וַיֵּרֶד גֵּי הַנֶּחֱם אֶל-כַּתֵּף הַיְבוּסִי נֹגְבָה וַיֵּרֶד עַיִן רֹגֵל:

*e desce [ao] vale de Hinnom, à encosta jebusita, para o sul, e desce [a] En-Roguel.*

<sup>171</sup> SELMS, A. van. Valley of Rephaim. In: BROMILEY, Geoffrey W (Ed.). *The International Standard Bible Encyclopedia*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988. v. 4. p. 137. Atualmente, na cidade moderna de Jerusalém, essa área é atravessada por uma via férrea, além de possuir uma rua que conserva o antigo nome da região: רְחוֹב עֵמֶק רְפָאִים (*rua Emek Refa'im*). Cf. também HAUER, JR., Christian E. Jerusalem, the Stronghold and Rephaim. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, DC, v. 32, n. 4, p. 573 (nota 10), 1970. Juliana Ochs descreve uma cena curiosa ocorrida em Jerusalém, precisamente nessa rua, em setembro 2003, na manhã seguinte a um atentado suicida que destruíra uma cafeteria local, matando 7 pessoas e ferindo outras 50. Uma mulher dizia às demais que estavam com ela que o nome bíblico da rua, Emek Refa'im, “Vale dos Fantasmas”, era um presságio da calamidade. OCHS, Juliana. *Security and suspicion: an ethnography of everyday life in Israel*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2011. p. 35. De fato, no dicionário de hebraico moderno de Jaffa Rifka Berezin, registram-se as duas acepções básicas para רֶפְאִים: “mortos; espíritos dos mortos; tribo da antiguidade da Jordânia cujos membros eram tidos como gigantes”. Atribui-se, inclusive, à própria expressão רֶפְאִים אֶרֶץ (*[a] terra d[os] רֶפְאִים*) um significado lúgubre: “cova, túmulo”. BEREZIN, Jaffa Rifka. *Dicionário hebraico-português*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 607. Sobre o atentado, cuja autoria foi reivindicada pelo Hamas, cf. SUICIDE Bombings: Tzrifin and Jerusalem – September 9, 2003. *Israel Ministry of Foreign Affairs*. Disponível em: <<http://mfa.gov.il/MFA/MFA-Archive/2003/Pages/Suicide%20Bombings-%20Tzrifin%20and%20Jerusalem%20-%20Septembe.aspx>>. Acesso em: 24 fev. 2016.

<sup>172</sup> WOULDSTRA, Marten H. *The Book of Joshua*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1981. p. 238.

<sup>173</sup> Para uma hipótese baseada nas narrativas bíblicas acerca de incursões dos filisteus pelo vale, cf. item 2.2.8.

### 2.2.7 Josué 17,15

Js 17,14-18 conta que, em meio à repartição das terras do lado ocidental do Jordão, o grupo dos descendentes de José reclamou com Josué, visto ser a herança que recebera desproporcional ao número de sua gente. Costumam-se identificar aqui duas tradições distintas do diálogo entre o grupo de José e Josué: 17,14-15 e 17,16-18.<sup>174</sup> Ao que tudo indica, os versículos 14 e 15 constituem uma versão mais tardia:

O problema levantado no v. 14 recebe uma solução aparente no v. 15, mas então o grupo de José reafirma seu apuro no v. 16 e Josué responde mais uma vez, oferecendo garantia de um futuro auspicioso nos vv. 17–18. A solução apresentada no v. 15 soa como se José estivesse sendo instruído a ser positivo e expandir-se sobre seu território central através do desmatamento das áreas de floresta elevadas que não estavam sendo utilizadas naquele momento. A solução alternativa dos vv. 17–18 parece aconselhar paciência a respeito daquilo que estava sendo loteado à luz de futuros desenvolvimentos. Por isso, frequentemente se sugere que uma versão mais antiga (vv.16–18) foi suplementada pelos vv. 14–15, a fim de oferecer uma solução alternativa à questão. Os versículos 14–15 devem ser considerados cronologicamente posteriores porque entreveem a terra inteira como estando sob o controle de Israel, em contraste com os vv. 16–18. (tradução nossa).<sup>175</sup>

Além da provável conjugação de duas percepções históricas distintas relacionadas à presença de Israel na Palestina — por um lado, a reivindicação de herança sobre uma terra já conquistada (14s) e, por outro, o planejamento de ação com vistas à tomada de um território ainda sob controle alheio (16-18) —, chama atenção aqui o uso dos gentílicos em cada tradição: הַפְּרִזִּים וְהַרְפָּאִים (os *Perizitas* e os *Refaim*), em 14s (v. 15aδ), e הַכְּנַעֲנִים (os *Canaanitas*) em 16-18 (16bβ.18bα). Caso se considere o recorte do ponto de vista sincrônico, ou seja, 14-18, evidencia-se

<sup>174</sup> SOGGIN, J. Alberto. *Joshua: a commentary*. Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, 1972. p. 182. GRAY, John. *Joshua, Judge, Ruth*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company; Basingstoke, England: Marshall Morgan & Scott Publications Ltd., 1986. p. 149. NELSON, Richard D. *Joshua: a commentary*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997. p. 203.

<sup>175</sup> *The problem raised in v. 14 receives an apparent solution in v. 15, but then the Joseph group restates its predicament in v. 16 and Joshua responds once more, offering assurance of a rosy future in vv. 17–18. The solution presented in v. 15 sounds as though Joseph is being directed to be assertive and expand on its core territory by clearing higher forest areas not presently being utilized. The alternative solution of vv. 17–18 seems to counsel patience with what has been assigned in the light of future developments. Therefore it is often suggested that an older version (vv. 16–18) has been supplemented by vv. 14–15 in order to offer an alternate resolution of the question. Verses 14–15 are taken to be chronologically later because they envision the entire land as being under Israel's control, in contrast to vv. 16–18.* NELSON, 1997, p. 203.

uma proximidade com Gn 15,20, onde Perizitas, Refaim e Canaanitas são incluídos num mesmo rol como inimigos comuns de Israel. Sob uma perspectiva diacrônica, porém, as duas tradições sobre a distribuição da herança entre o grupo tribal de José diferem em relação aos inimigos visados, ora Perizitas e Refaim, ora Canaanitas.

Nesse ponto, observa-se outra distinção. Enquanto a tradição de 16-18 focaliza o vínculo dos Canaanitas com a região de planície a oeste do Jordão, a de 14s enfatiza o espaço geográfico para o qual a gente de José deveria expandir-se, ou seja, para satisfazerem sua reivindicação a Josué, teriam que desmatar a floresta que havia em אֶרֶץ הַפְּרָזִי וְהַרְפָּאִים ([a] terra d[os] Perizitas e d[os] Refaim). Recorde-se que a expressão אֶרֶץ רְפָאִים ([a] terra d[os] רְפָאִים) já foi apresentada em Dt 2,20 e 3,13, associada, respectivamente, aos territórios de Amon, na Transjordânia central, e de Og, rei de Basã, no norte transjordaniano.

Js 17,15 conta com uma volta do grupo de José para as regiões a leste do Jordão? Rüdiger Liwak diz que o mais provável é que se tenha em vista aqui a Cisjordânia.<sup>176</sup> Rouillard-Bonraisin, ao contrário, afirma que, em Js 17,15, os רְפָאִים constituem um grupo de nativos da Transjordânia.<sup>177</sup> Andrés Ibáñez Arana reforça-o:

A outra variante (Js 17,14-15) soluciona o problema com a expansão para a *terra dos ferezeus e dos refains* [grifo do autor]; com o que se quer indicar, sem dizê-lo, a Transjordânia do norte, visto que, ainda que os ferezeus não estivessem relacionados concretamente com nenhuma região, os refains situam-se sempre na Transjordânia setentrional.

Assim as duas variantes da tradição recolhem dois fatos provavelmente históricos: a expansão da casa de José (concretamente Manassés) na Transjordânia e a derrubada maciça de bosques na montanha de Samaria.<sup>178</sup>

Seja como for, conclui-se que, em Js 17,15, ao lado dos Perizitas, os רְפָאִים são descritos como um grupo populacional, a quem, antes da ocupação israelita, estivera vinculada uma área de floresta na região montanhosa da Palestina central ou na Transjordânia setentrional.

<sup>176</sup> LIWAK. In: BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, 2004, p 612.

<sup>177</sup> ROUILLARD-BONRAISIN. In: TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 697.

<sup>178</sup> ARANA, Andrés Ibáñez. Josué. In: OPORTO, Santiago Guijarro; GARCÍA, Miguel Salvador (Eds.). *Comentário ao Antigo Testamento*. Tradução de José Joaquim Sobral. São Paulo: Ave-Maria, 2002. v. 1. p. 334.

## 2.2.8 2 Samuel 5,18 (= 1 Crônicas 14,9).22 e 1 Crônicas 20,4

2Sm 5,17-25 contém dois relatos de vitória de Davi sobre os filisteus: 5,17-21 e 22-25.<sup>179</sup> Essas histórias são colocadas logo após uma sequência de três narrativas sobre o guerreiro de Belém, todas elas vinculadas a Jerusalém: a conquista da cidade (5,6-10), a construção de um palácio para Davi (5,11s) e o nascimento dos filhos de Davi (5,13-16).<sup>180</sup>

O primeiro relato (5,17-21) é introduzido por uma justificativa para a investida dos filisteus: estes ficaram sabendo que Davi havia sido ungido rei sobre Israel em Hebrom. Ouvindo que saíram em seu encalço, Davi desce até a fortaleza, cuja identificação a narrativa não fornece.<sup>181</sup> Em seguida, informa-se que os filisteus espalharam-se pelo vale dos רְפַאִים (עֵמֶק רְפַאִים). Ao consultar YHWH, Davi recebe a ordem de partir e enfrentá-los com a garantia de que seriam entregues em suas

<sup>179</sup> MCCARTER, JR., P. Kyle. *II Samuel*. Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1984. p. 159. TIDWELL, N. L. The Philistine incursions into the Valley of Rephaim (2 Sam. v 17 ff.). In: EMERTON, J. A. *Studies in the Historical Books of the Old Testament*. Leiden: E. J. Brill, 1979. p. 206.

<sup>180</sup> A relação de 2Sm 5,17-25 com o material precedente acerca da conquista de Jerusalém (5,6-10) tem sido objeto de disputa. É possível aceitar o arranjo das narrativas em sua forma presente? Para algumas opiniões a respeito, cf. MCCARTER, JR., 1984, p. 157-160. HERTZBERG, Hans Wilhelm. *I & II Samuel: a commentary*. Translated by J. S. Bowden. Philadelphia, Pennsylvania, 1964. p. 272-275.

<sup>181</sup> Christian E. Hauer, Jr. opina que se trata da caverna de Adulão. Em sua argumentação, trata primeiro de estabelecer evidências históricas e bíblicas que sustentem a hipótese de que a conquista de Jerusalém ocorrera antes da primeira incursão dos filisteus no vale dos רְפַאִים e, por conseguinte, a ordem em que os materiais bíblicos estão dispostos represente efetivamente uma sequência cronológica. A captura da cidade jebusita tornara-se alta prioridade em meio às pretensões monárquicas de Davi: além de não estar contaminada por eventuais rivalidades tribais entre Israel e Judá, encontrando-se na estratégica posição fronteiriça entre os dois territórios, tornara-se propriedade da coroa por direito de conquista. Portanto, ao que tudo indica, tão logo foi coroado rei, Davi lançou-se à campanha para tomar posse da cidade. Sua presença na região explicaria a incursão dos filisteus no vale dos רְפַאִים: eles teriam boas razões para supor que Davi estivesse nos arredores de Jerusalém. A tomada da fortaleza dos jebuseus fora o sinal de alarme que, um tanto tarde demais, incitou uma reação em larga escala dos filisteus contra o recém-coronado rei. Tendo caído nas mãos de Davi, Jerusalém encontrava-se danificada, com suprimentos e armas em nível insuficiente para suportar um estado de sítio. Além disso, a lealdade dos novos súditos jebusitas ainda precisaria ser testada. Por essas razões, dificilmente Davi teria considerado Jerusalém um local de defesa seguro contra a ofensiva dos filisteus. A tropa profissional de Davi, com a qual lutou contra os filisteus, era um exército campal móvel, hábil no combate em espaço aberto, porém não adaptado e em número insatisfatório para proteger os muros da cidade. Desse modo, as ações de Davi contra os filisteus no vale dos רְפַאִים ajustar-se-iam muito melhor a um contra-ataque desferido a partir de um ponto externo. Em 2Sm 23,13s, relacionam-se uma incursão dos filisteus pelo vale dos רְפַאִים e a presença de Davi na fortaleza de Adulão. Muito provavelmente, o local favorecia tanto a observação dos movimentos dos inimigos quanto o ataque aos seus flancos e retaguarda caso se dirigisse a Hebrom ou Jerusalém. Dali, então, teriam partido as ofensivas de Davi contra os filisteus narradas em 2Sm 5,17-25. HAUER, 1970, p. 571-578.

mãos. Após derrotá-los num lugar chamado Baal-Perasim (ao que tudo indica, uma fonte para cujo nome a história fornece uma etiologia), Davi e seus homens recolhem alguns objetos talhados<sup>182</sup> que os filisteus haviam abandonado.

No segundo relato (5,22-25), o enredo abre com a notícia de nova investida dos filisteus, sendo que a segunda metade do versículo 22 reproduz literalmente a segunda metade do versículo 18 — וַיִּנְטְשׁוּ בְעֵמֶק רְפָאִים (e *espalharam-se* [os filisteus] *n[o] vale d[os] רְפָאִים*). Dessa vez, eventuais palavras ditas por Davi ao consultar YHWH não são expressas, porém as instruções divinas são dadas em discurso direto, ordenando-lhe que se aproximasse dos inimigos por trás e, ao ouvir um som de marcha nas extremidades de בְּכַאֲמֵם, agisse rapidamente, visto que YHWH saíra adiante dele para ferir o acampamento dos filisteus. Obedecendo a YHWH, Davi fere os filisteus desde Geba até Gezer.

N. L. Tidwell, em seu estudo sobre essas incursões dos filisteus, chega a algumas conclusões importantes. Para começar, expõe dois juízos resultantes da pesquisa crítico-formal: a) os versículos 17-25, ao longo de sua história traditiva, foram deslocados de sua posição original após o versículo 3 (que descreve a unção de Davi como rei de Israel em Hebrom) e, como entendem alguns estudiosos, podem ainda ter pertencido originalmente ao sumário geral de vitórias de Davi em 2Sm 8; b) a sua validade histórica, portanto, deve ser decidida levando em consideração os indícios que se podem obter deles mesmos quando isolados de seu contexto atual e, desse modo, submetidos ao exame crítico.<sup>183</sup>

Do ponto de vista da forma, Tidwell classifica ambos os relatos como *notícias curtas de batalha*. Todavia, observa que o fato de haver pontos convergentes entre os vários exemplares desse gênero na Bíblia judaica não significa que descrevam o mesmo tipo de combate militar. Nesse ponto, o autor concentra sua análise sobre a terminologia, apontando o uso raro do verbo נָטַשׁ com sentido militar: acompanhado por um אֵי indicador de localidade, significa que, no vale dos רְפָאִים, os filisteus *espalharam-se para fins de saque*. A raiz verbal alternativa empregada nos paralelos de 1Cr 14 (versículos 9 e 13), פָּשַׁט, em sentido militar, comumente se refere à *razzia*, isto é, à ação de fazer uma incursão caracterizada

<sup>182</sup> Para uma discussão sobre a natureza desses objetos, os quais, em geral, são interpretados como *ídolos*, mas que poderiam representar outro tipo de espólio efetuado pelos filisteus, conforme ficará mais claro adiante, cf. TIDWELL. In: EMERTON, 1979, p. 210s.

<sup>183</sup> TIDWELL. In: EMERTON, 1979, p. 192s.



por um ataque repentino e rápido a partir de um esconderijo, mas que também pode objetivar saque ou roubo. “No caso de qualquer um dos verbos, a *Kriegstechnik* [técnica de guerra] comum envolvida é uma operação através de um pequeno bando para um propósito tal como pilhagem ou saque.” (tradução nossa).<sup>184</sup>

Ao mencionar as percepções de alguns autores a respeito, Tidwell afirma que há um vínculo óbvio entre 2Sm 5,17-25 e 23,13-17, sendo que este último grupo de versículos conta uma façanha de três comandantes de Davi envolvendo também a presença dos filisteus no vale dos רַפְאִים. O autor insiste em que se deve manter essa ligação em mente ao se examinarem os problemas históricos relativos a 2Sm 5,17-25. Volta-se, então, à proeza de um comandante de Davi, Samá, narrada em 2Sm 23,11s, imediatamente antes dos feitos dos três guerreiros de Davi a que se fez referência, e ocorrida numa localidade de Judá chamada Leí<sup>185</sup>, onde os filisteus se haviam ajuntado. Situada em algum lugar na fronteira da Sefelá, Leí também fora alvo de uma incursão dos filisteus à época de Sansão (Jz 15,9; entre outros termos de conotação militar, emprega-se o verbo נָטַשׁ). A razão de tais ataques pode ser explicada por um detalhe visto em 2Sm 23,11bβ: וַתְּהִי־שָׁם חֶלְקַת הַשָּׂדֶה מְלֵאָה עֲדָשִׁים (e havia lá a porção do campo cheia de lentilhas).

<sup>184</sup> In the case of either verb the common *Kriegstechnik* implied is an operation by a small band for such a purpose as pillage or plunder. TIDWELL. In: EMERTON, 1979, p. 198.

<sup>185</sup> O TM traz לַחֵיה (na guarnição), ao passo que o aparato crítico da BHS aponta uma leitura distinta proveniente da recensão da LXX feita por Luciano de Antioquia: ἐπὶ σιαγόνα. Σιαγόνα é a forma acusativa de σιαγών (mandíbula), que assinalaria o hebraico לָחִי. O aparato crítico recomenda também conferir Jz 15,9, onde לָחִי, porém, é o nome de uma localidade. A leitura da Vulgata, que parece concordar com o TM, é *in statione* (na guarnição). Aqui o aparato crítico orienta que se devem conferir os versículos 13 e 14. No versículo 13, o substantivo חַיָּה reaparece com *vav* e na forma construta, וְחַיָּת (e a guarnição de). A LXX lê καὶ τάγμα (e [a] brigada), o Targum, וּמִשְׁרִית (e a tropa de), e a Vulgata, *castra autem* (mas o acampamento). No versículo 14, *statio* traduz também o substantivo מִצְבָּה (guarnição). Apesar do amplo apoio à leitura do TM, principalmente por parte da Vulgata, duas coisas devem ser notadas. A primeira é a leitura da recensão grega de Luciano de Antioquia, que favoreceria a possibilidade de pontuar o hebraico לחיה como לַחֵיה (Leí). A segunda é a observação de Tidwell sobre as palavras que seguem לחיה — וַתְּהִי־שָׁם (e havia lá) —, as quais fazem mais sentido se לחיה for lido como לַחֵיה, indicando, portanto, um lugar. TIDWELL. In: EMERTON, 1979, p. 199. Para outros autores que apoiam a revocalização do TM como לַחֵיה, cf. HERTZBERG, 1964, p. 402. BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 312, 534. MCCARTER, JR., 1984, p. 487, 490. 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: Brill, 1995. v. 2. p. 525. SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. Tradução de Ivo Storniolo e José Bortolini. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2010. p. 215.

O objetivo da expedição era, pode-se razoavelmente supor, o roubo das safras colhidas, a fim de aumentar o suprimento de víveres filisteus, ou a destruição deliberada das safras maduras como uma forma de enfraquecer o inimigo e forçar (ou manter) a submissão através da fome. [...]

A época em que a safra estava madura para a colheita ou acabara de ser colhida e a ameaça da razzia era iminente [...] é também o cenário para essa história dos Três que permanece a mais próxima de todas a 2Sm 5,17ss. Foi na época da colheita (*qāṣîr*) que “um bando dos filisteus estava acampado no vale de Refaim” (2Sm 23,13). [...]

[...] Leí pode ter alimentado várias histórias de heróis e etiologias na tradição de Israel porque era um frequente alvo dos grupos de incursão, cujo objetivo era roubar ou destruir as safras maduras ou colhidas. O *‘ēmeq R<sup>o</sup>phā’îm* pode muito bem estar na mesma categoria. (tradução nossa).<sup>186</sup>

O vale dos רַפְאִים, além de provável zona de cultivo de cereal formidável (cf. a abordagem de Is 17,5 abaixo), parece ter sido palco de disputas entre guerreiros especializados no combate corpo a corpo. Entre os israelitas, esses campeões eram chamados גְּבוּרִים (*heróis*), dos quais Sansão e Samá são exemplos. Do mesmo modo, havia campeões filisteus, tais quais Golias de Gate, Ishbi-Benob e Safe, aos quais são associados os seguintes epítetos: אִישׁ־הַבְּנִים (*o campeão* — 1Sm 17,4.23), יְלִידֵי הַרְפָּה (*os nascidos de רַפָּה* — 2Sm 21,16.18) ou יָלֵד לְהַרְפָּה (*o nascido de רַפָּה* — 2Sm 21,20.22) e יְלִידֵי הַרְפָּאִים (*os nascidos dos רַפְאִים* — 1Cr 20,4 // 2Sm 21,18) / נוֹלָד לְהַרְפָּא / (*nascido de רַפָּה* — 1Cr 20,6.8 // 2Sm 21,20.22). Diante disso, Tidwell acredita que, além de responsável pelo nome do vale, יְלִידֵי הַרְפָּה ou רַפְאִים era a designação de uma elite ou corporação militar especial. Isso, de algum modo, coincidiria com o que se conseguiu perceber, de fato, em relação aos רַפְאִים conforme são mencionados nos textos de Ugarit. Em alguns casos, tratava-se de seres semidivinos que formavam algum tipo de círculo social militar vinculado a um ou mais deuses elevados; em outros, uma corporação de humanos, possivelmente guerreiros, voltados ao deus רַפָּה e aos רַפְאִים divinos. Ao que parece, os membros

<sup>186</sup> *The aim of the expedition, one may reasonably surmise, was the stealing of harvested crops to swell the Philistine food supply or the deliberate destruction of the ripened crops as a way of undermining the enemy and forcing (or maintaining) submission by starvation. [...] The time when crops are ripe for harvesting or have just been harvested and the threat of the razzia is imminent [...] is also the setting for that story of the Three which stands closest of all to 2 Sam. v 17ff. It was at harvest time (qāṣîr) that “a band of the Philistines was encamped in the valley of Rephaim” (2 Sam. xxxiii 13). [...] Leí may have fed several hero stories and aetiologies into Israel’s tradition because it was a frequent target for raiding parties whose aim was to steal or destroy the ripened or harvested crops. The ‘ēmeq R<sup>o</sup>phā’îm may well be in the same category. TIDWELL. In: EMERTON, 1979, p. 200, 202.*

dessa corporação de guerreiros dedicados aos רָפָאִים tinha como tarefa realizar a inspeção de plantações e eiras em época de colheita. Desse modo, os documentos de Ugarit permitiriam concluir que os filisteus יְלִידֵי הַרְפָּאִים / יְלִידֵי הַרְפָּה teriam sido uma classe de guerreiros especializados no combate corpo a corpo encarregada de garantir, tanto para o rei como para o exército, o suprimento de víveres, fazendo-o geralmente através do confisco violento das safras de grãos recolhidas nas eiras em tempos de ceifa.<sup>187</sup>

A notícia curta de batalha trazida por 2Sm 5,17-21, por conseguinte, descreveria, do ponto de vista histórico, a vitória de Davi e seus soldados sobre um destacamento especial do exército dos filisteus que fazia uma incursão no vale dos רָפָאִים para fins de pilhagem de produtos do campo. Tidwell assinala, inclusive, que o relato original iniciaria no versículo 18, situando o cenário no vale dos רָפָאִים, e deve remontar ao período de permanência de Davi em Hebrom.

Por outro lado, 2Sm 5,22-25 ofereceria uma tradição relativa ao enfrentamento, por parte de Davi e seus homens, de um outro tipo de circunstância bélica envolvendo as fileiras armadas dos filisteus. As recomendações do oráculo contido nessa segunda narrativa — a) tática: em vez de um ataque frontal, Davi deveria realizar um movimento de flanco; b) ausência da promessa de vitória pelas mãos de Davi: era YHWH quem sairia à frente e feriria os filisteus — parecem “[...] mais apropriadas para um ataque surpresa por meio de uma força militar que não sentia confiança de que poderia encarar com sucesso uma força inimiga possivelmente superior numa batalha campal” (tradução nossa).<sup>188</sup>

No tocante ao local da batalha, Tidwell suspeita da expressão בְּעֵמֶק רָפָאִים, uma vez que a passagem paralela de 1Cr 14,13 traz somente a palavra בְּעֵמֶק (*no vale*). O autor assinala também que

[...] a segunda notícia sugere um cenário num vale *b<sup>o</sup>khā<sup>3</sup>îm* e a consequente perseguição e fuga de Geba/Gibeon para Gezer faz melhor sentido se o local da batalha for o noroeste de Jerusalém e não o sudoeste. Assim, para esse segundo encontro, ou o próprio vale de Rephaim (ou outro) deve ser localizado ao norte da cidade jebusita, na área de Geba/Gibeon ou devemos concluir que, de qualquer modo, Rephaim não é

<sup>187</sup> TIDWELL. In: EMERTON, 1979, p. 202-204.

<sup>188</sup> [...] *more suitable for a surprise attack by a military force which did not feel confident it could successfully face a possibly superior enemy force in a pitched battle.* TIDWELL. In: EMERTON, 1979, p. 209.

o local original da batalha. Um vale de *bākhāʾ/ b°khāʾîm* é mencionado na segunda metade notoriamente difícil do Salmo 84 (versículo 7) e este pode ser o mesmo que o cenário original de 2Sm 5,22-25. Se essa identidade é razoável, então essa segunda batalha aconteceu em algum lugar ao longo de uma das principais rotas para Jerusalém (do noroeste?) e possivelmente em algum ponto do trecho final do caminho para a cidade por meio de tal rota. Isso certamente estabeleceria o presente cenário da história no contexto da captura de Jerusalém por Davi, que pode muito bem ser o cenário próprio e original dos versículos 18-25. (tradução nossa).<sup>189</sup>

É plausível assumir, pois, que o vale dos רְפָאִים, possivelmente situado no sudoeste de Jerusalém, era uma área de produção de grãos, cuja época de colheita tornava-o alvo de incursões dos filisteus para fins de pilhagem. Trata-se, ao menos, do contexto geográfico de 2Sm 5,18-21. Local de disputas entre guerreiros hábeis no combate corporal, o vale teria tomado o seu nome de uma designação atribuída a uma elite ou corporação militar especial, os יְלִידֵי הַרְפָּה ou יְלִידֵי הַרְפָּאִים. Daquilo que se pode depreender dos textos de Ugarit, tal classe de guerreiros seria responsável pela inspeção de plantações e eiras em épocas de colheita. Note-se que, na História Deuteronomista e na História Cronista, recebem tal nomenclatura alguns combatentes filisteus, antagonistas de Davi e seus homens. Se, portanto, for válido o elo entre o nome do vale e aquele destacamento especializado dos filisteus, à semelhança do que já foi visto nos itens anteriores, o substantivo רְפָאִים, em 2Sm 5,18-21, permanece como indicativo de grupos populacionais não israelitas.

### 2.2.9 2 Samuel 23,13 (= 1 Crônicas 11,15)

2Sm 23,13-17 constitui uma unidade literária, visto que narra uma façanha de três soldados de Davi num local determinado, a saber, numa guarnição dos

<sup>189</sup> [...] the second report suggests a setting in a valley *b°khāʾîm* and the consequent pursuit and rout from Geba/Gibeon to Gezer makes better sense if the site of the battle is north-west of Jerusalem and not south-west. Thus for this second encounter, either the (or another?) valley of Rephaim itself must be located north of the Jebusite city in the Geba/Gibeon area or we must conclude that Rephaim is not the original site of the battle at all. A valley of *bākhāʾ/ b°khāʾîm* is mentioned in the notoriously difficult second half of Psalm lxxxiv (verse 7) and this may be the same as the original setting of 2 Sam. v 22-25. If this equation is sound then this second battle took place somewhere along one of the main routes to Jerusalem (from the north-west)? [sic] and possibly at some point on the final stage of the approach to the city on such a route. This would certainly explain the present setting of the story in the context of David's capture of Jerusalem because it may well be the proper and original setting of verses 18-25. TIDWELL. In: EMERTON, 1979, p. 207s. A interpretação de רְפָאִים é discutida. Outras possibilidades podem ser vistas em HERTZBERG, 1964, p. 274s e MCCARTER, JR., 1984, p. 155s.

filisteus em Belém, e com um objetivo específico: tirar água da cisterna de Belém e levá-la a Davi, que manifestara o desejo de bebê-la.<sup>190</sup>

No início do relato, fala-se uma vez mais da presença dos filisteus no vale dos רפאים, enquanto Davi e seus trinta soldados achavam-se na caverna de Adulão ao tempo da colheita. Voltando à proposta de interpretação de Tidwell oferecida anteriormente, a expressão פלשתים חנית, no versículo 13, indicaria um pequeno grupo de assalto dos filisteus, o qual fazia uma incursão pelo vale dos רפאים com o propósito de saquear os grãos obtidos na sega.<sup>191</sup> A guarnição inimiga situada em Belém, portanto, favoreceria uma localização desse vale ao sul de Jerusalém.

### 2.2.10 Isaías 17,5

Is 17,4-6 representa uma unidade literária. A fórmula וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא (e acontecerá naquele dia), no versículo 4, marca o começo de uma nova seção temática e sua repetição no versículo 7 indica a abertura de outra unidade.<sup>192</sup> Além disso, no versículo 6, a expressão נְאֻם־יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (oráculo de YHWH, <sup>E</sup>lōhîm de Israel) põe termo à passagem. Trata-se de uma palavra de desgraça profética contra o Reino do Norte, sob o epônimo Jacó.

O versículo 4 usa uma imagem que faz uma comparação com o jeito de alguém que está doente definhando; v. 5 compara isso à respiga após o grão ter sido colhido; v. 6 refere-se ao modo como se derruba fruto de uma oliveira. (tradução nossa).<sup>193</sup>

A menção ao vale dos רפאים, conforme já mencionado acima, demonstra que se tratava de um local a sudoeste de Jerusalém<sup>194</sup> onde se praticava o plantio e a colheita de grãos.

<sup>190</sup> McCarter, Jr. aponta que o tema da história — a busca por um gole de água para o rei, em prol do que seus seguidores arriscam a vida — possui diversos paralelos na literatura mundial. MCCARTER, JR., 1984, p. 495.

<sup>191</sup> TIDWELL. In: EMERTON, 1979, p. 202.

<sup>192</sup> WILDBERGER, Hans. *Isaiah 13–27*. Translated by Thomas H. Trapp. Minneapolis: Fortress Press, 1997. p. 162.

<sup>193</sup> Verse 4 uses imagery that makes a comparison to the way someone who is sick wastes away; v. 5 compares this to gleaning after grain has been harvested; v. 6 refers to the way one shakes fruit down from an olive tree. WILDBERGER, 1997, p. 162.

<sup>194</sup> WILDBERGER, 1997, p. 171.

### 2.3 Considerações finais e perspectivas para o próximo capítulo

Neste capítulo, empreenderam-se três tarefas: 1) Levantamento de todas as ocorrências da palavra **רְפָאִים** na Bíblia judaica, que resultou na constatação de duas acepções básicas e bem definidas em seus respectivos usos, a saber, **רְפָאִים** como um etnônimo que designa uma antiga raça de gigantes e **רְפָאִים** como designação dos espíritos dos mortos; 2) Apresentação panorâmica da pesquisa sobre o termo **רְפָאִים** em materiais bíblicos e extrabíblicos, tomando por base as exposições de Conrad E. L' Heureux e Philip S. Johnston; e 3) Análise das ocorrências bíblicas de **רְפָאִים** como um etnônimo, sendo que, destas, Dt 2,20; 3,13; Js 15,8; 18,16; 2Sm 5,18 (= 1Cr 14,9).22; 2Sm 23,13 (= 1Cr 11,15) e Is 17,15 também relacionam o termo como um topônimo, ou seja, o nome de um acidente geográfico.

Para o próximo capítulo, restaram 8 ocorrências que ainda precisam ser analisadas. Conforme se percebeu, aquelas que foram objeto de investigação neste capítulo não forneciam conteúdo semântico que as aproximasse do conceito brasileiro de *assombração*. No entanto, os demais usos de **רְפָאִים** oferecem possibilidades bem mais promissoras.

### 3 ASSOMBRAÇÕES [E] רַפְּאִים: UM CONTATO (E UM RECONHECIMENTO MÚTUO?)

As 8 ocorrências de רַפְּאִים que ficaram por analisar concentram-se exclusivamente na literatura profética e na literatura sapiencial. A abordagem dessas passagens bíblicas diferirá daquela que foi aplicada às precedentes, pelo fato de representarem o conjunto literário que realmente interessa a esta Tese.

Para cada ocorrência, a metodologia de trabalho incluirá os seguintes passos: 1) Delimitação da unidade literária mínima para análise; 2) Tradução da unidade literária; 3) Exame dos problemas de crítica textual (sempre exposto no rodapé) e 4) Comentário sobre a possibilidade de relacionar a palavra רַפְּאִים e o conceito *assombração*.

#### 3.1 רַפְּאִים como designação para os mortos e o conceito de *assombração*

Segundo foi observado em Clines, as ocorrências bíblicas que doravante serão examinadas identificam os רַפְּאִים com os mortos. Todavia, constatar-se-á a seguir que, em seus respectivos contextos, tais usos favorecem em grau maior ou menor uma aproximação com o conceito *assombração*.

##### 3.1.1 *Isaías 14,9*

A primeira passagem provém da literatura profética: Is 14,9. Do ponto de vista literário, esse versículo integra o poema contido em Is 14,4b-20(21), cujo assunto é a derrota de um tirano. De acordo com José Luís Sicre, já foi sugerido que se trata de uma sátira dirigida originalmente a um rei assírio.<sup>195</sup> Sendo assim, os

---

<sup>195</sup> Uma lista de candidatos já propostos para o tirano do poema, entre os quais estão o assírio Sargão II (722-705 AEC), o babilônio Nabucodonosor II (605-562 AEC) e até o macedônio Alexandre Magno (336-323 AEC), pode ser encontrada em WILDBERGER, 1997, p. 54s. Cf. também KAISER, Otto. *Isaiah 13–39: a commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1974. p. 30-32. Sobre essa questão, Wildberger posiciona-se do seguinte modo: “Que o autor desse poema não providencie tal detalhe [identificação do tirano e sua etnia] poderia ser explicado pelo simples fato de que não tivesse em mente um personagem histórico específico sobre o qual quisesse fazer uma declaração (além do mais, não há menção sobre o oponente desse tirano), pretendendo-a, antes, como uma declaração sobre qualquer um que pudesse desempenhar o papel de ser um representante do poder mundial em geral, da mesma maneira que o editor final usa ‘Babilônia’ como um código para qualquer autoridade mundial. [...] Desse modo, não afeta

versículos 14,3-4a e 14,22-23 atualizariam a composição para uma época posterior, a saber, o período neobabilônico.<sup>196</sup>

negativamente a exegese, de qualquer forma significativa, que tentativas para determinar o cenário histórico da canção não tenham trazidos quaisquer resultados garantidos.” (tradução nossa). [That the author of this poem does not provide such detail could be explained by the simple fact that he had no specific historical personage in mind about whom he wanted to make a statement [in addition, there is no mention about the opponent of this tyrant], but rather intended this as a statement about anyone who could fill the role of being a representative of world power in general, just as the final editor uses “Babylon” as a code word for any world authority. [...] Thus it does not affect the exegesis negatively, in any significant way, that attempts to determine the historical setting for the song have not brought any assured results.]. WILDBERGER, 1997, p. 54. Vale a pena registrar também a opinião de Nissim Amzallag e Mikhal Avriel, a qual segue em direção semelhante: “O nome do tirano morto não é mencionado no poema. Essa omissão intencional pode refletir um desejo de esquecê-lo, seus antepassados e sua futura linhagem (como sugerido no versículo 20). Nesse caso, a morte do tirano vigente, um evento histórico real, serve como um arquétipo (= *māšāl*) para o fim da tirania como um todo.” (tradução nossa). [The name of the dead tyrant is not mentioned in the poem. This intentional omission may reflect a wish to forget him, his fathers, and his future lineage (as suggested in v. 20). In this case, the death of the current tyrant, a true historical event, serves as an archetype (= *māšāl*) for the end of tyranny as a whole.]. AMZALLAG, Nissim; AVRIEL, Mikhal. The Cryptic Meaning of the Isaiah 14 *Māšāl*. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 131, n. 4, p. 644, 2012. Não se deve, no entanto, desconsiderar uma importante opinião que destoa desse apoio a um endereçamento impreciso do poema. Para John Day, não seria obrigatório assumir que Is 14,4b-21 tinha em vista originalmente um rei assírio. Parece haver razões de sobra para sustentar que o tirano contra o qual se dirige essa canção de escárnio é Nabucodonosor II. Primeiramente, a expectativa de que os medos destruiriam a Babilônia, conforme se lê em 13,17-22, teria que estar situada provavelmente entre 586 e 562 AEC. Nesse intervalo de tempo, o governante babilônico mais importante, principalmente como conquistador mundial, sem dúvida, era Nabucodonosor. Além disso, os capítulos 50 e 51 de Jeremias (que mantêm estreita relação com Is 13 – 14) expõem palavras de YHWH dirigidas claramente contra Nabucodonosor. Acrescente-se ainda que as Crônicas dos Reis Caldeus (626 – 556 AEC), em posse do Museu Britânico, desvelam uma imagem do poderoso rei babilônico que o aproxima sobremaneira da ferocidade bélica dos reis assírios, no que se refere tanto às campanhas imperialistas de tributação quanto às punições cruéis infligidas contra os inimigos derrotados. John Day propõe também que a tentativa de usurpação de Zafon, denunciada em Is 14,12-15, retrataria a tomada de Jerusalém e a destruição de seu Templo por Nabucodonosor. Seus argumentos são os seguintes: a) *Zafon* indicava tanto a morada celeste de YHWH como o Monte Sião, sua morada terrestre (cf. Is 14,13; Jó 26,7; Sl 48,3). Logo, a profanação de uma implicaria forçosamente a da outra; b) Uma passagem semelhante a Is 14,12-15, Dn 8,9-14, que menciona um chifre pequeno que se levanta contra as estrelas e contra Deus (no texto, *Príncipe do exército*) e é abatido em seguida, alude à investida de Antíoco IV Epífanês contra o Templo de Jerusalém em 168 AEC; c) De acordo com Jeremias 50 – 51, a queda de Babilônia seria uma vingança contra o ultraje perpetrado por Nabucodonosor contra Sião e o seu Templo (cf. 50,28; 51,53). DAY, John. *Yahweh and the gods and goddesses of Canaan*. London; New York, NY: Sheffield Academic Press, 2000. p. 181-184. Seja como for, para o propósito da análise do substantivo מַשָּׂאֵל aqui, estender-se sobre o problema da identidade do tirano é dispensável.

<sup>196</sup> SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Tradução de João Luís Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 178. De fato, a composição se insere num bloco literário mais amplo do livro de Isaías, Is 13 – 23, o qual consiste numa coleção de textos pertencentes de forma geral a um tipo de gênero literário que Sweeney denomina *Profecia acerca de uma nação estrangeira* (*Prophecy concerning a foreign nation*). Define-se o gênero deste modo: “Uma forma de discurso profético que anuncia castigo ou desgraça contra uma nação estrangeira. Apresenta-se a destruição como um ato de YHWH que atualmente está em curso ou ocorrerá no futuro imediato. Embora a forma seja geralmente elaborada como um discurso para uma nação estrangeira ou seu rei, o destinatário real é Israel ou Judá.” (tradução nossa). [A prophetic speech form that announces punishment or disaster against a foreign nation. It presents the destruction as an act of YHWH that is presently taking place or that will take place in the immediate future. Although the form is generally styled as an address to the foreign nation or its king, the actual



### 3.1.1.1 Delimitação do texto

Antes de tudo, porém, requerem-se esclarecimentos do ponto de vista formal, a fim de que os contornos do poema tornem-se nítidos tanto quanto possível. O versículo 4a designa a composição como **מִשָּׁל**, isto é, uma canção de escárnio. Todavia, tanto o conteúdo quanto a configuração estrutural dessa peça literária exibem marcas de uma canção de lamento por um morto. A disposição métrica põe o poema em evidência no tocante ao seu entorno: com impressionante regularidade, emprega-se o bicolon de cinco acentos tônicos, ou seja, a disposição de um colon de três acentos tônicos ao lado de outro de dois acentos tônicos, formando a unidade mais básica da estrutura.<sup>197</sup> Segundo Wilfred G. E. Watson explica, esse padrão métrico (3 + 2) é conhecido como **קִינָה**, frequente em lamentações.<sup>198</sup>

Hans Wildberger, porém, oferece duas importantes considerações sobre por que a composição recebe a denominação **מִשָּׁל**. Em primeiro lugar, enquanto que o lamento por um morto naturalmente refletia uma busca por conforto mediante a esperança de que houvesse quem continuasse o trabalho iniciado pelo falecido ou mantivesse viva em si a natureza e a honra deste, o versículo 20, ao contrário, afirma categórica e tenebrosamente: “Nunca mais será nomeada a descendência dos malfeitores”. Em segundo lugar, assim como em outros casos na literatura profética (por exemplo, Ez 19,1-4; 27,2-10.25b-36; 28,12-19), o autor do poema sob apreço utilizou o metro **קִינָה** em um **מִשָּׁל** para dirigir-se a um oponente político.

---

*addressee is Israel or Judah.*] SWEENEY, Marvin A. *Isaiah 1-39: with an introduction to prophetic literature*. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996. p. 528. Os capítulos 13 e 14 formam uma das 9 subunidades que integralizam o conjunto, cada uma das quais encabeçada pela expressão composta por **מִשָּׁל** (*pronunciamento*) e o nome da nação (Babilônia, Moabe, Damasco, Egito, Deserto do Mar, Duma, Arábia, Vale da Visão e Tiro). De acordo com a explicação de Sweeney, 14,24-27 e 14,28-32 não constituem novas subunidades, dirigidas respectivamente à Assíria e à Filístia. Esses fragmentos querem chamar atenção para a abrangência do plano de YHWH — castigar não somente a Assíria, mas todas as nações (14,26) — e afirmar que Sião será protegida por YHWH sozinho (14,32). SWEENEY, 1996, p. 221s.

<sup>197</sup> WILDBERGER, 1997, p. 48, 50. Wildberger assinala também, como elemento característico do lamento por um morto, a dupla ocorrência da palavra-chave **אֵיךְ** (*como*) em 4b e 12a, destacando, neste último fragmento, a expressão **אֵיךְ נִפְלְתָה** (*como caíste*), a qual aparece três vezes, com variação na flexão verbal, na canção com que Davi lamenta a morte de Saul e Jônatas (2Sm 1,19.25.27): **אֵיךְ נִפְלוּ גִבּוֹרִים** (*como caíram os heróis*).

<sup>198</sup> WATSON, Wilfred G.E. *Classical Hebrew poetry: a guide to its techniques*. Sheffield: JSOT Press, 1986. p. 98. Um colon é uma “[...] linha singular na poesia, ou como uma unidade semi-independente (= monocolon) ou como parte de uma estrofe maior (bicolon, tricolon, quatrain [ou tetracolon], etc.)” (tradução nossa). “[...] *single line of poetry, either as a semi-independent unit (= monocolon), or as part of a larger strophe (bicolon, tricolon, quatrain, etc.)*]. WATSON, 1986, p. 12.

Revestir uma canção de escárnio com a roupagem de um lamento pelo morto aumentaria seu potencial ideológico, ainda mais que semelhante uso, ao que tudo indica, constitui um eloquente testemunho de um imaginário social que atribuía um poder mágico às palavras: “A pessoa que tivesse tido esse lamento pelo morto pronunciado sobre si já havia sido transferida, de fato, para o reino dos mortos; mesmo se ainda estivesse ‘viva’, já tinha sido destituída de todo o seu poder.” (tradução nossa).<sup>199</sup>

Ainda assim, é necessário isolar com maior precisão o poema enquanto unidade de leitura. De acordo com William L. Holladay, não há dúvida de que a composição em si começa em 4b, visto que os versículos 3 e 4a constituem uma introdução em prosa, na qual se afirma que o tirano é o rei da Babilônia. Embora admita não estar claro onde termina a composição, Holladay descarta de imediato os versículos 22 e 23 como secundários. O vocabulário destes é distinto daquele encontrado em 4b-21 e o uso triplo da expressão *נְאֻם יְהוָה [צְבָאוֹת]*, *oráculo de YHWH [dos exércitos]*, sugere uma tentativa de conferir autenticidade à peça literária e solidez à identificação fornecida acerca do reino a que pertence o tirano.<sup>200</sup> Wildberger menciona o empenho da BHS em dispor o conteúdo desses dois versículos em linhas poéticas, porém chama atenção para a ausência de *parallelismus membrorum*, uma característica distintiva da poética hebraica.

Além disso, quanto ao aspecto formal, assinala que o trecho 14,22-23 constitui uma profecia de desgraça, endereçada não ao malfeitor em torno do qual gira o poema, mas à cidade de Babilônia. Considerando-o, portanto, um apêndice de encerramento à composição poética, Wildberger afirma que, semelhantemente a 14,3-4a, o fragmento 14,22-23 tem por fim estabelecer uma conexão com o oráculo precedente contra a Babilônia em 13,1 – 14,2.<sup>201</sup>

<sup>199</sup> WILDBERGER, 1997, p. 51s.

<sup>200</sup> HOLLADAY, William L. Text, structure, and irony in the poem on the fall of the tyrant, Isaiah 14. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, DC, v. 61, n. 4, p. 635, 1999.

<sup>201</sup> WILDBERGER, 1997, p. 48. Joseph Blenkinsopp vai em direção semelhante, observando o emprego de palavras-chaves com que se estabelecem as conexões entre os acréscimos introdutório e conclusivo, o poema e obra em geral: “A principal função das notas introdutória e conclusiva (14:3, 22–23) é identificar o tirano anônimo como o rei de Babilônia e, ao fazê-lo, inserir o poema no livro como um todo. Em si mesmo, o poema poderia referir-se a uma grande quantidade de tiranos conhecidos ou desconhecidos da história. O vínculo se dá por meio de uma deixa — Yahveh dá a Israel descanso em sua terra (*hinnîḥām* 14:1); Yahveh te dá repouso de teus sofrimentos (*hānīah* 14:3). O mesmo para o comentário conclusivo: os filhos não se levantam (*yaqūmū*) para tomar posse da terra; Yahveh levantar-se-á (*wēqamṭī*) contra eles.” (tradução nossa) [*The main function of the introductory and concluding notes (14:3, 22–23) is to identify the unnamed tyrant as the king of Babylon and, by so doing, to insert the poems into the book as a*

Quanto ao encerramento do poema, Wildberger declara que o versículo 20 põe termo à composição. De início, sinaliza que o versículo 21b desvia-se do metro padrão, o qual, conforme dito anteriormente, é o bicolon de cinco acentos tônicos. Em 21b, tem-se um bicolon de seis acentos tônicos, isto é, dois cola de três acentos tônicos lado a lado (3 + 3). Não obstante, esse detalhe seria insuficiente para discutir razões por que o poema abandonaria a regularidade dos versos anteriores, fugindo ao padrão.<sup>202</sup> Esse autor fornece, entretanto, outros argumentos para sustentar seu ponto de vista. Conforme seu entendimento, no versículo 20, “[...] o lamento pelo morto chega claramente a uma conclusão: o tirano está morto, ficando estabelecido com certeza que ninguém nunca mais falaria sobre os filhos dele” (tradução nossa).<sup>203</sup> Uma vez que se declara de modo indicativo o silêncio perpétuo acerca dos filhos, é surpreendente que, como se lê no versículo 21, haja uma convocação para tomar parte no abate deles.<sup>204</sup> Ademais, enquanto se usa a 2ª pessoa do singular para a referência ao tirano em 20a, fala-se acerca dos filhos dele em 21, ou

---

*whole. In itself, the poem could refer to any number of tyrants known or Unknown to history. The link is by catchword — Yahveh gives Israel rest on its land (hinnîhām 14:1); Yahveh gives you respite from your troubles (hānîah 14:3). The same for the concluding comment: the sons are not to rise up (yaqûmû) to take possession of the earth; Yahveh will rise up (wēqamti) against them.].* BLENKINSOPP, Joseph. *Isaiah 1 – 39: a new translation with introduction and commentary*. New York, NY: Doubleday, 2000. p. 285s.

<sup>202</sup> WILDBERGER, 1997, p. 48. No versículo 21b (בְּלִי־יָקֻמוּ וְיִרְשׁוּ אֶרֶץ וּמְלָאָהּ פְּנֵי־תֵבֵל עָרִים) *de modo que não se levantem, e apoderem-se da terra, e encham as faces do mundo de cidades*), o aparato crítico da BHS sugere que se deva suprimir a última palavra de 21b, עָרִים (*cidades*). Desse modo, restabelecer-se-ia o padrão de bicola de cinco acentos tônicos. No entanto, conforme se percebe no próprio aparato, não há apoio para a alteração nos demais manuscritos do texto de Isaías. De mais a mais, Wildberger comenta: “Visto que o versículo 21 é um acréscimo tardio, é possível que עָרִים (*cidades*) seja original; talvez o autor estivesse pensando sobre cidades construídas em regiões onde diversos povos tivessem sido subjugados.” (tradução nossa). [*Since v. 21 is a late addition, it might be that עָרִים (cities) is original; maybe the author was thinking about founding cities in regions where various peoples had been brought under subjection.*]. WILDBERGER, 1997, p. 47.

<sup>203</sup> [...] *the lament for the dead has clearly come to a conclusion: the tyrant is dead and it has been stated with certainty that no one would speak about his sons ever again.* WILDBERGER, 1997, p. 48. Na versão em inglês da obra de Wildberger, a expressão de 20b, זֶרַע מְרִיעִים (literalmente, *a descendência dos malfeitores*), é traduzida por *this wicked family line* (*essa linhagem familiar perversa*).

<sup>204</sup> Wildberger, seguido por Holladay, menciona aqui a tentativa de alguns comentaristas de ocultarem a dificuldade posta pela transição do versículo 20 para o 21 traduzindo a forma verbal do enunciado לְעוֹלָם לֹא יִקְרָא (nunca mais será nomeada), composto pelo advérbio de negação לֹא, o imperfeito nifal de קָרָא e a locução adverbial לְעוֹלָם, em 20b, como um jussivo (*que não seja nunca mais nomeada*) para relacioná-la ao imperativo hifil de כּוּן (הִכִּינוּ: prepara) em 21a. Todavia, Holladay, enfatizando a afirmação de Wildberger, assinala que o advérbio de negação utilizado com o imperfeito do verbo é לֹא e não אַל, como seria de esperar no caso de um jussivo. Além disso, não há emprego do imperativo no poema antes do versículo 21. WILDBERGER, 1997, p. 48. HOLLADAY, 1999, p. 635.

seja, a formulação é feita na 3ª pessoa do singular.<sup>205</sup> Por fim, Wildberger contrasta a menção escassa de envolvimento tanto humano quanto divino na queda do tirano em 4b-20 com aquilo que está expresso no versículo 21, a saber, a convocação de seres humanos para uma participação significativa no extermínio daqueles que pudessem dar continuidade à dinastia real criminosa.<sup>206</sup> Inclusive, como sugere Holladay, pode-se dizer que, em 4b-20, não se demonstra essencialmente qualquer interesse pelos filhos do tirano.<sup>207</sup>

Robert H. O'Connell, por sua vez, considera Is 14,4b-23 como uma unidade.<sup>208</sup> Sua argumentação baseia-se inicialmente na demarcação de três fases no poema a partir da dupla ocorrência da partícula אִיךָ (*como*) em 4b e 12a e da ocorrência única da partícula אֲךָ (*porém*) em 15. As fases constituem duas seções correspondentes (4b-11 e 15-23), cujos elementos encontram-se organizados numa sequência espelhada ao redor de um eixo duplo (12-14) e operam uma inversão irônica da condição do tirano em contraste especial com suas pretensões de usurpar o lugar da divindade na Montanha Cósmica. Em essência, a diagramação que sugere é a seguinte:

<sup>205</sup> Seguem propostas de tradução desses fragmentos:

20a

לֹא־תִחַדְדֵם בְּקִבּוּרָהּ

Não te reunirás com eles na sepultura

כִּי־אַרְצָךְ שַׁחַתָּ עַמּוּדָהּ הָרְגַתָּ

porque a tua terra arruinaste, o teu povo assassinaste.

21a

הִכִּינוּ לְבָנָיו מִטְבַּח בְּעֵינֵי אֲבוֹתָם

Preparai para os filhos dele um abatedouro por causa da culpa dos pais deles.

<sup>206</sup> WILDBERGER, 1997, p. 72s.

<sup>207</sup> Holladay defende que a expressão מְרֵעִים זֶרַע seria uma referência direta ao tirano, de maneira que se deveria entender זֶרַע como singular e não plural: o *descendente dos malfeteiros*. Como exemplos do uso do substantivo com esse sentido, cita Gn 4,25 (em que Eva emprega זֶרַע para se referir a Set, seu filho recém-nascido) e 1Sm 1,11 (onde Ana, em sua oração, pede a YHWH um *descendente homem* [זֶרַע אֲנָשִׁים]). HOLLADAY, 1999, p. 636.

<sup>208</sup> O'CONNELL, Robert H. Isaiah XIV 4B-23: Ironic Reversal Through Concentric Structure and Mythic Allusion. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 38, n. 4, p. 407-418, 1988.

SEÇÃO 1 (Iniciada com יָאָה, em 4b)
-------------------------------------

- A YHWH destrói seus inimigos (4b-5)
- B Os oprimidos sob dominação (6)
- C A terra inteira permanece em paz (7)
- D Dito dos pinheiros e cedros do Líbano: o lenhador não virá mais (8)
- E Todos os reis das nações ficam perplexos [atividade] (9)
- F Sarcasmo dos reis mortos: o tirano enfraquecido [entorpecimento] (10)
- G A pompa do tirano foi derrubada na sepultura (11)

SEÇÃO 2 (Iniciada com יָאָה, em 12a)
--------------------------------------

- EIXO<sup>1</sup> Apóstrofe sarcástica dirigida ao tirano mediante o uso de epítetos celestiais: sua queda do céu (12)
- EIXO<sup>2</sup> Dito do tirano: sua intenção arrogante de subir ao céu, à Montanha Cósmica (13-14)

SEÇÃO 3 (Iniciada com יָאָה, em 15)
-------------------------------------

- G' O opressor será derrubado nos fundos da sepultura (15)
- F' Sarcasmo dos reis mortos: o déspota de outrora [atividade] (16-17)
- E' Todos os reis das nações repousam seguros [entorpecimento] (18)
- D' Como um galho rejeitado, o tirano insepulto cobre-se de traspassados (19)
- C' Ele arrasara a própria terra (20a)
- B' Os opressores sob dominação (20b-21)
- A' YHWH dos exércitos destrói seus inimigos (22-23)

Embora tal disposição concêntrica seja bastante convincente, talvez caiba perguntar se O'Connell, mesmo assim, não força uma correspondência entre 4b-5 e 22-23. Do ponto de vista do conteúdo, a essência daquilo que é descrito em 4b-6 parece perfeitamente simétrica em relação ao que a frase em 20b expõe: aqui, o descendente dos malfeitores (יָרַע מְרַעִים); para essa interpretação, cf. adiante o parecer de Holladay) nunca mais será nomeado; lá, o tirano (נִגְשׁ), que feria os povos com ira, cessou, porque YHWH quebrou o bastão dos ímpios (בַּטֵּן רָשָׁעִים). É verdade que não há menção explícita a YHWH em 20b, porém tanto este fragmento quanto 4b-6 partilham um tema fundamental: a neutralização do tirano. De mais a

mais, Amzallag e Avriel propõem um quiasmo que encerra perfeitamente o conteúdo da peça literária entre 4b e 20<sup>209</sup>:

4. O fim da opressão
5. YHWH destruiu o poder do perverso
6. As nações sofreram terrível perseguição
7. Toda a terra prorrompe em louvores
8. As árvores também rejubilam
9. שָׂאוֹל desperta os chefes da terra para a entrada do tirano
10. Os reis confrontam o tirano com a decadência dele
11. A glória do opressor agora está coalhada de vermes
12. A queda do *filho dos deuses*
13. Ele planejava estender seu governo até os céus...
14. ...tornar-se semelhante a um deus...
15. ... mas foi derrubado no שָׂאוֹל
16. O tirano derrubado é objeto da contemplação dos transeuntes
17. Experimenta terrível destruição e encarceramento
18. Todos os reis das nações descansam em sua glória...
19. ... porém o opressor é lançado da sepultura por causa de seus crimes
20. Tanto ele quanto sua linhagem serão esquecidos

Logo, é plausível afirmar com segurança que o poema restringe-se a 4b-20.

### 3.1.1.2 Análise de Isaías 14,9-11

Uma vez que o poema foi delimitado, o próximo passo é verificar se dispõe de subunidades. Wildberger confirma-o, porquanto oferece uma divisão do poema em cinco seções:

A seção I, versículos 4b-8, “lamenta” o fim do tirano e exprime como a terra inteira pode finalmente suspirar aliviada agora que ele caiu. A seção II, versículos 9-11, retrata sua recepção no reino dos mortos e seu destino ali. A seção III, versículos 12-15, descreve a queda sofrida por alguém que

<sup>209</sup> AMZALLAG; AVRIEL, 2012, p. 647.

assaltara os próprios céus, precipitando-se agora “na sepultura da mais remota região.” A seção IV, versículos 16-17, oferece uma representação gráfica dos pensamentos daqueles que se encontravam diante do cadáver do malfeitor. Na seção V, versículos 18-20, fala-se a esse mesmo sujeito: ele sequer pode esperar uma existência comum entre aqueles que estão na mesma condição que ele no Sheol. (tradução nossa).<sup>210</sup>

Na subunidade constituída pelos versículos 9 a 11, emprega-se o substantivo **רַפְּאִים**. A tarefa agora é compreender o seu significado no presente contexto. Para isso, a primeira coisa a fazer é propor uma tradução do fragmento.

9a

שְׂאוּל מִתַּחַת רִגְזָה לְךָ לְקִרְבָּאת בּוֹאֵךְ

[O] שְׂאוּל<sup>211</sup> abaixo se agita<sup>212</sup> por tua causa, ao encontro de<sup>213</sup> tua chegada.

<sup>210</sup> Section I, vv. 4b-8, “laments” the end of the tyrant and speaks about how the whole earth can finally breathe a sigh of relief now that he has fallen. Section II, vv. 9-11, portrays his reception into the realm of the dead and his fate within it. Section III, vv. 12-15, describes the plunge taken by someone who had stormed the heavens themselves, now going down “into the grave of the uttermost distant region.” Section IV, vv. 16-17, supplies a graphic depiction of the thoughts of those who stand before the corpse of the evildoer. In section V, vv. 18-20, this person himself is addressed: he cannot even look forward to an ordinary existence among those who are in the same condition as he is in Sheol. WILDBERGER, 1997, p. 52. Otto Kaiser fala em cinco *stanzas*. Na primeira (4b-8), a terra e suas árvores celebram sua libertação; na segunda (9-11), o leitor é levado para baixo, para junto das sombras no mundo dos mortos; na terceira (12-15), onde a linguagem mítica predomina, descreve-se o fracasso retumbante da subida aos mais altos céus, posto que a tentativa termina com a queda do tirano nas profundezas do mundo dos mortos; na quarta (16-19a), de volta à terra, depara-se com os espectadores fitando o corpo ignominioso no local onde fora abatido; na quinta (19b, 20-21), a ruína completa do tirano é consolidada pela ausência de sepultamento numa tumba, ao que se segue uma demanda pelo abate de seus filhos. KAISER, 1974, p. 33. Obs: *Stanza* é uma subseção de um poema. WATSON, 1986, p. 13. Holladay, tomando como referência a partícula **תַּחַת**, divide o poema em duas seções (4b-11 e 12-20), cada qual contendo dois pronunciamentos. Tais pronunciamentos, por conseguinte, encontram-se abrigados em quatro estrofes: 4b-8 (8b: pronunciamento das árvores); 9-11 (10b: pronunciamento dos reis das nações no שְׂאוּל); 12-15 (13-14: pronunciamento do tirano); 16-20 (16b: pronunciamento dos espectadores do tirano derrotado). HOLLADAY, 1999, p. 635, 636. Tendo em vista o interesse da presente análise, ressalte-se que todos os autores mencionados acolhem os versículos 9 a 11 como uma subunidade.

<sup>211</sup> Em *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, o advérbio **תַּחַת**, combinado aqui com a preposição **מִן** (que indica uma relação de posição), recebe a acepção *the under part (a parte inferior)*, a qual é posta em equivalência com *beneath (abaixo)*. BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 1065. Essa localização é bem assinalada por Johnston: “Até agora se assume que ‘Sheol’ significa o mundo inferior, o reino dos mortos profundamente abaixo da terra. Isso é quase universalmente aceito. Fica claramente debaixo da terra: para ir lá, ‘desce-se’ (y-r-d [יִרְד]), e, para escapar, ‘sobe-se’ (‘-l-h [עֲלֶה]); frequentemente se qualifica através de adjetivos de profundidade; é cosmologicamente oposto a ‘céu’ (Jó 11,8; Sl 139,8; Is 7,11; Amós 9,2; cf. Dt 32,22); pode-se cavar em direção ao Sheol (Amós 9,2); a terra abre sua boca e rebeldes descem para lá (Nm 16,30.33); é uma tumba comum cavernosa (Ez 32,18-32); e associa-se a vermes, larvas e poeira (Jó 17,16; Is 14,11).” (tradução nossa). [So far it has been assumed that ‘Sheol’ means the underworld, the realm of the dead deep below the earth. This is almost universally accepted. It is clearly below ground: to go there one ‘descends’(y-r-d), and to escape one ‘ascends’ (‘-l-h); it is often qualified by adjectives of depth; it is cosmologically opposite to ‘heaven’ (Job 11:8; Ps. 139:8; Is. 7:11; Amos 9:2; cf. Deut. 32:22); one digs towards Sheol (Amos 9:2); the earth opens its mouth

9b<sup>α</sup>

עֹרֵר לְךָ רְפָאִים כָּל-עֲתוּרֵי אֶרֶץ

Acorda<sup>214</sup> por tua causa [os] רְפָאִים, todos os bodes<sup>215</sup> da terra;9b<sup>β-γ</sup>

הַקִּים מִכְּסֹאוֹתָם כָּל מַלְכֵי גוֹיִם:

levanta<sup>216</sup> dos seus tronos todos os reis das nações.10a<sup>α-β</sup>

כֻּלָּם יַעֲנוּ וַיֹּאמְרוּ אֵלַיךָ

Todos eles<sup>217</sup> respondem e dizem a ti:

*and rebels descend there (Num. 16:30, 33); it is a cavernous communal tomb (Ezek. 32:18–32); and is associated with worms, maggots and dust (Job 17:16; Is. 14:11)].* JOHNSTON, 2002, p. 73.

<sup>212</sup> Para a raiz רָגַז, no qal, o léxico de Brown, Driver e Briggs fornece estes sentidos: estar agitado (*be agitated*), tremer (*quiver*), estremecer (*quake*), ser despertado, perturbado (*be excited, perturbed*). BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 919.

<sup>213</sup> Em geral, a expressão לְקִרְיָתָא é definida como a combinação da preposição לְ (l) com o infinitivo construto de קָרָא, *encontrar*. O léxico de Brown, Driver e Briggs assinala-lhe um valor básico preposicional no uso com verbos de movimento: *toward (em direção a)*, *against (em oposição a)*. Como um dos exemplos de emprego da expressão, menciona-se Is 14,9, porém apenas se diz que o contexto é metafórico. BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 896s. O léxico de Luis Alonso Schökel, por sua vez, é mais claro, afirmando que, quando usado com verbos de sentimento, לְקִרְיָתָא designa o movimento. Propõe a seguinte tradução para לְקִרְיָתָא בּוֹאֵךְ: “estremece à tua chegada” (grifo do autor). SCHÖKEL, 2010, p. 589s. Em seu dicionário de hebraico moderno, Berezin registra as seguintes acepções: em direção a, ao encontro de. BEREZIN, 2003, p. 325.

<sup>214</sup> O polel (tronco que substitui as formas do piel em verbos com vogal média) de עֹרֵר intensifica a ação descrita pela raiz verbal. O léxico de Holladay, tomando como exemplo Is 14,9, traz estes sentidos: “revolver, acordar, perturbar”. HOLLADAY, William L. *Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2010. p. 380s. Sobre o polel, cf. KELLY, Page H. *Hebraico bíblico: uma gramática introdutória*. Tradução de Marie Ann Wangen Krahn. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 351s.

<sup>215</sup> É comumente reconhecido que aqui a palavra עֲתוּר (carneiro, bode) está sendo empregada para se referir metaforicamente aos líderes da terra. Como elemento de comparação, costuma-se aludir a Zc 10,3, onde o substantivo הָרְעִים (*os pastores*) é posto em paralelo com הָעֲתוּרִים (*os bodes*), sendo ambos ameaçados furiosamente por YHWH. KAISER, 1974, p. 36. BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 800. WATTS, John D.W. *Isaiah 1-33*. Waco: Word Books, 1985. p. 206. WILDBERGER, 1997, p. 44. HOLLADAY, 2010, p. 406. Segundo Berezin, no hebraico moderno, עֲתוּר conserva as duas acepções: “bode; líder, guia”. BEREZIN, 2003, p. 518. Wildberger ainda assinala: “O poder de nações frequentemente era representado em épocas antigas através do uso de imagens de animais; note como animais são usados em brasões ainda hoje.” (tradução nossa). [*The power of nations was often represented in ancient times through the use of animal imagery; note how animals are used on coats of arms even today.*]. WILDBERGER, 1997, p. 62.

<sup>216</sup> O aparato crítico da BHS propõe que, em lugar de הָקִים (*ele levanta*), a 3ª pessoa masculina singular do perfeito hifil de קָם, como está no TM, leia-se הִקִּים, o infinitivo absoluto hifil de קָם. Conforme Kaiser explica, tendo em vista que o sujeito é uma palavra feminina, שְׂאוּל, o TM deve ser corrigido. Do mesmo modo, em vez de 3ª pessoa masculina singular do perfeito polel, a forma עֹרֵר deve ser considerada infinitivo absoluto polel de עֹרֵר. KAISER, 1974, p. 28. Cf. WILDBERGER, 1997, p. 44. Observe-se que o verbo רָגַז encontra-se flexionado em concordância com o seu sujeito — רָגַזְהָּ, 3ª pessoa feminina singular do perfeito qal: *ela se agita*.

<sup>217</sup> O aparato crítico da BHS indica que, antes de כֻּלָּם (*todos eles*), por questão de métrica, possivelmente se deva colocar הַנִּהַּ (*eis*) ou הַנִּהַּ (*eles*). Desse modo, o padrão de bicola de cinco



10b גם־אתָּה חֲלִיתָ כְּמוֹנוּ אֲלֵינוּ נִמְשָׁלְתָּ:

Também tu estás enfraquecido<sup>218</sup> como nós, estás igual a nós.

11a הוֹרַד שְׁאוֹל נְאוּנָד הַמִּית נְבִלָד

Foi derrubada [no] שְׁאוֹל a tua altivez, o som das tuas harpas.

11b $\alpha$ - $\beta$  תַּחֲתֶיךָ יִצַּע רֶמֶה וּמִכְסֶיךָ תוֹלְעָה:

Embaixo de ti, está estendido como um leito<sup>219</sup> o verme, e tuas cobertas<sup>220</sup> [são] a larva.

Com exceção de 9a, 9b $\beta$ - $\gamma$  e 10a $\alpha$ - $\beta$ , percebe-se o padrão métrico da קִינָה (3 + 2) nas demais linhas do trecho. Inclusive, excepcionalmente nesse fragmento, a fim de que fique nítida a estrutura marcada pelos acentos tônicos, a segmentação do texto hebraico baseada nos acentos disjuntivos não foi seguida em sua inteireza. Para ilustrar isso visualmente, tome-se como exemplo a linha onde aparece a palavra רַפְּאִים, ou seja, 9b $\alpha$ . Os quadrinhos destacam as sílabas tônicas de cada palavra, acima ou abaixo das quais se percebe a presença de acentos massoréticos:

---

acentos tônicos seria recuperado. O aparato crítico deixa claro, no entanto, que não há apoio para a alteração nos demais manuscritos de Isaías. Wildberger, inclusive, embora suponha que possa haver uma lacuna no texto, não considera as recomendações do aparato crítico mais do que conjecturas sem fundamento. WILDBERGER, 1997, p. 44.

<sup>218</sup> O pual da raiz חֲלָה, *ser enfraquecido*, na Bíblia judaica, aparece somente aqui. HOLLADAY, 2010, p. 148. O pual corresponde ao passivo do piel (tronco verbal intensivo). KELLY, 2002, p. 139-141. Em termos de significação da raiz no qal, o léxico de Schökel fornece esta lista geral de acepções: “Adoecer, cair/ficar doente; estar doente/mal, padecer/sofrer uma doença; sentir-se mal, estar grave; enfraquecer-se, ficar fraco, perder as forças, desfalecer; ser/ficar ferido; sentir pena, sofrer”. SCHÖKEL, 2010, p. 221s.

<sup>219</sup> O aparato crítico da BHS propõe que se modifique a forma verbal יִצַּע (3ª pessoa masculina singular do imperfeito hofal de יִצַּע: *está estendido como um leito*) para יִצַּע (um leito de), estado construto do substantivo masculino יִצוּעַ (*leito*). É provável que a sugestão do aparato crítico objetive depurar o duplo paralelismo, mantendo todos os membros na mesma classe gramatical: יִצוּעַ (*leito* – substantivo) // מִכְסֶה (*coberta* – substantivo); רֶמֶה (*verme* – substantivo) // תוֹלְעָה (*larva* – substantivo). Contudo, a alteração não se apoia em nenhum dos outros manuscritos de Isaías. Ademais, a mudança não transformaria de maneira importante o significado daquilo que está expresso no texto. O TM deve ser mantido.

<sup>220</sup> O aparato crítico da BHS registra uma leitura alternativa àquela do TM. Enquanto este traz וּמִכְסֶיךָ (*e tua coberta*), a LXX, com a qual a versão grega de Símaco e a Vulgata concordam em parte, oferece καὶ τὸ κατακάλυμμά σου (*e a tua cobertura*), expressão que, em hebraico, deve ser lida וּמִכְסֶיךָ (*e tua cobertura*). Não há necessidade de alteração no texto. O TM deve ser mantido.

COLON			COLON		
2		+	3		
1	1		1	1	1
אֶרֶץ	כָּל-עֵתְתוֹרֵי		רְפָאִים	לָהּ	עוֹרֶרָה
B I C O L O N					

Posto isso, a análise deve começar com uma abordagem da primeira palavra do trecho: שְׂאוּל. Sobre a ideia de שְׂאוּל na Bíblia judaica, Johnston faz uma exposição bastante elucidativa, a qual passa a ser resumidamente apresentada.<sup>221</sup> De início, o autor assinala o contraste marcante entre a literatura do antigo Oriente Próximo e a literatura canônica de Israel, uma vez que esta última não contém epopeias sobre a descida de falecidos ao mundo inferior (*underworld*) ou o retorno daqueles a este sob a condução de divindades variadas. A fé israelita, para a qual importava, sobretudo, um relacionamento com YHWH em vida, dispensou pouca atenção à morte e aos seus desdobramentos. Mesmo assim, tais temas ocorrem repetidamente em narrativas, nos salmos, na profecia e na literatura sapiencial. Desse modo, Johnston ocupa-se em investigar que compreensão os israelitas tinham do mundo dos mortos. Em seu modo de ver, a aproximação metodológica adotada em numerosos estudos falha em descrever possíveis diferenças de significado dos termos relacionados à morte nos respectivos contextos em que ocorrem. Desse modo, ocupa-se especialmente da análise da palavra שְׂאוּל, empreendendo uma abordagem de dois aspectos básicos: שְׂאוּל como lugar e שְׂאוּל como destino.

Acerca de שְׂאוּל como lugar, Johnston começa dizendo que o termo ocorre 66 vezes na Bíblia judaica (é o mais frequente para referir-se ao mundo dos mortos<sup>222</sup>), sem artigo (indicando tratar-se de nome próprio) e sempre se reportando

<sup>221</sup> JOHNSTON, 2002, p. 69-83.

<sup>222</sup> Brevemente, Johnston também apresenta outras palavras hebraicas empregadas em algumas ocasiões como sinônimos de שְׂאוּל: בּוֹר, בְּאֵר, שְׁחַת, וְאֶבְרוֹן. בּוֹר, cujo significado habitual é *cisterna*, de 69 ocorrências, em pelo menos 19, refere-se claramente ao mundo dos mortos: SI

ao reino dos mortos abaixo da terra. A maior parte das ocorrências (58) dá-se nas literaturas salmódica, reflexiva e profética, sugerindo um envolvimento emocional pessoal com o problema do destino do indivíduo ou da sorte dos inimigos. A dispersão do termo torna inviável restringi-lo a qualquer período literário de Israel ou explicar o número reduzido de ocorrências através de um suposto expurgo zeloso efetuado por redatores tardios. Não obstante, שְׂאוֹל e outros vocábulos correlatos somam uma quantidade total muito baixa de menções ao mundo dos mortos, demonstrando não ser este um tema central no cânone da Bíblia judaica.

Johnston observa que os habitantes do שְׂאוֹל encontram-se completamente separados de YHWH, o que não significa que o poder deste último não se estenda também até lá. Com exceção de dois textos proféticos (Is 14,9s e Ez 32,21), os demais confirmam que o ambiente geral do שְׂאוֹל é de inatividade e silêncio. Ainda sobre as imagens expostas em Is 14 e Ez 32, dos chefes de outrora assentados em tronos ou portando suas armas no שְׂאוֹל, Johnston considera que não devem ser exageradas a ponto de supor uma espécie de hierarquia social no mundo dos mortos. A referência à condição de fraqueza comum aos poderosos do passado no שְׂאוֹl caracterizá-lo-ia, sobretudo, como nivelador de todos na morte.<sup>223</sup>

---

28,1; 30,4; 88,5.7; 143,7; Pr 1,12; Is 14,15.19; 38,18; Ez 26,20 (2x); 31,14.16; 32,18.23.24.25.29.30. בְּאֵר, em suas 37 ocorrências, frequentemente significa *poço*, porém em duas assinala nitidamente o mundo dos mortos: Sl 55,24; 69,16. שְׁחַת, *cova*, aponta, em geral, a sorte que se deseja para o malvado: Ez 28,8; Sl 9,16; 55,24; 94,13. אֶבֶר, que provém de אָבַד (*destruir*), soma apenas 6 ocorrências, referindo-se todas as vezes ao mundo dos mortos: Sl 88,11; Jó 26,6; 28,22; 31,12 (= Dt 32,22); Pr 15,11; 27,20. JOHNSTON, 2002, p. 83-85.

<sup>223</sup> Contra Fohrer, para quem as distinções sociais são mantidas: “No silêncio, calma e impotência [reinantes no שְׂאוֹl], alguma coisa como a vida primeva corre o seu curso. Classe e *status* ainda contam. O defunto ainda ocupa a posição que tinha quando morreu ou em que foi sepultado. Reis sentam-se entronizados com os sinais de sua dignidade (Is 14,9ss); guerreiros aparecem com armadura completa; profetas aparecem envoltos em suas capas (1Sm 28,14). Apenas o homem a quem é negada sepultura digna é forçado a deitar-se sobre gusanos e ser coberto de vermes (Is 14,11.19-20). E exatamente como os abortos e os incircuncisos, os assassinados e os executados eram lançados fora dos lugares comuns de sepultamento ou, quando muito, sepultados aí apressadamente; assim também, no mundo dos mortos, às suas sombras era destinado um lugar de habitação separado — impuro, inglório e desgraçado”. FOHRER, Georg. *História da religião de Israel*. Tradução de Josué Xavier. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 268. Por um lado, poder-se-ia argumentar que, de fato, os exemplos são sobremaneira escassos para que se afirme categoricamente que, no conjunto do imaginário do antigo Israel, pudesse ser encontrada a noção de que os mortos conservavam sua condição social no שְׂאוֹl, de modo que se estivesse indo além de simples linguagem figurativa nos casos existentes. Por outro lado, talvez não se deva descartar de imediato que a imagem tenha sido utilizada justamente porque evocava algum tipo de modelo de representação conhecido entre os destinatários da composição. Aliás, em Is 14,9-11, por que teria sido feito tamanho contraste entre “todos os líderes da terra”, “todos os reis das nações”, que permanecem de posse de tronos, e o tirano recém-chegado ao שְׂאוֹl, a quem apenas se impõem leito e coberta feitos de vermes? A suprema humilhação não seria privá-lo também na morte de

A etimologia da palavra permanece desconhecida, uma vez que nenhuma das hipóteses propostas até então se mostrou conclusiva. Igualmente, não foi encontrado qualquer cognato em outras linguagens semíticas, de modo que שְׂאוּל parece ser um termo exclusivo do hebraico. Johnston, no entanto, chama atenção para uma hipótese de D. Arnaud envolvendo um vínculo entre uma deusa do mundo inferior chamada שְׂאוּל e a divindade *dšū-wa-la*, mencionada em dois textos acádicos do final do segundo milênio AEC, provenientes do sítio identificado com a antiga cidade de Emar, na parte noroeste do atual território sírio. *dšū-wa-la* aparece ao lado de Nergal e Ereshkigal. Johnston assinala também que, num dos textos, outro autor, Johannes C. de Moor, enxerga uma identidade entre aquela última, rainha do mundo inferior e esposa de Nergal, e *dšū-wa-la*. שְׂאוּל seria, destarte, vestígio de uma deusa da religião canaanita. Seja como for, o caráter aparentemente único dessa palavra hebraica tornou possível que os escritores israelitas preenchessem-na com sua própria visão religiosa de mundo, que não incluía a divinização do mundo inferior.

Quanto a שְׂאוּל como destino, Johnston, antes de tudo, organiza as ocorrências do termo de acordo com uma classificação baseada em suas ênfases principais<sup>224</sup>: extremidade cosmológica (5)<sup>225</sup>; o mundo dos mortos (13)<sup>226</sup>; o mundo

---

quaisquer sinais distintivos de dignidade real? Vale observar que, na quinta e última seção do poema (14,18-20), nova contraposição é feita entre o tirano e “todos os reis das nações”: enquanto estes *descansam em glória* (שְׁכַבּוּ בְּכִבוֹד), aquele é *expulso da sepultura* (הִשְׁלַכְתָּ מִקְבְּרֶךָ) e “[...] carrega a vergonha de um sepultamento ‘ignominioso’” (tradução nossa). [...] *he carries the shame of a “dishonorable” burial*. WILDBERGER, 1997, p. 70. Diante disso, não é difícil presumir que se concebesse, no tocante ao além-túmulo, uma condição mítico-existencial que correspondesse, sobretudo, às circunstâncias envolvidas na morte e no tratamento do cadáver de um chefe de estado ou pessoa de renome.

<sup>224</sup> A tabela completa das passagens separadas por conotações específicas está em JOHNSTON, 2002, p. 80.

<sup>225</sup> Dt 32,22; Jó 11,8; Sl 139,8; Is 7,11; Am 9,2. Nesta lista, Johnston acrescenta Is 57,9 entre parênteses para assinalar que se trata de um significado adicional de שְׂאוּל na passagem, mas não a inclui na soma total de ocorrências. Esse procedimento é também aplicado a outros casos. Is 7,11 oferece uma dificuldade textual, em relação à qual Johnston também chama atenção: enquanto o TM emprega a forma verbal שְׂאַלָה (*pede*), as versões gregas de Áquila, Símaco e Teodociação trazem εἰς ὕδην (*no Hades*). Desse modo, o aparato crítico da BHS recomenda ler שְׂאַלָה, em comparação com a LXX (εἰς βάθος, *no abismo*) e a Vulgata (*in profundum inferni, na profundidade do inferno*). O TM parece representar a *lectio difficilior*, uma vez que provoca um desequilíbrio no paralelismo antitético, no tocante à exatidão da correspondência dos membros: הַנְּבִיָּא אוֹ הַנְּבִיָּא לְמַעַלָּה ([na] *profundez* [infinitivo hifil absoluto: A] *pede* [qal imperativo: Ø] ou [na] *altura* [infinitivo hifil absoluto: A'] *em cima* [preposição + advérbio: B']). Caso se prefira a leitura do TM, as ocorrências de שְׂאוּל caem para 65.

<sup>226</sup> A) Termo geral [*general term*] (6): 1Sm 2,6; Jó 17,13.16; 26,6; Pr 15,11; Is 57,9. B) Lugar de confinamento [*place of confinement*] (4): 2Sm 22,6 = Sl 18,6; Jó 7,9 (14,13; 17,16); Sl 116,3. C) Existência [*existence*] (3): Sl 6,6; Is 14,9; 38,18. Quanto a esta última conotação, há um erro de registro no texto de Johnston. Lá se assinala Is 14,11; aqui, a informação é corrigida: Is 14,9.

dos mortos personificado (7)<sup>227</sup>, um lugar do qual se quer escapar (7)<sup>228</sup> e destino (34)<sup>229</sup>. Percebe-se, portanto, que o sentido mais frequente é o de שְׂאוֹל como destino do ser humano.

Com o detalhamento desta última subclassificação, Johnston mostra que predomina a ideia de destino do ímpio (25), atestada em todas as categorias literárias da Bíblia judaica: narrativa, salmódica, profética e reflexiva. Os justos, por sua vez, consideram o שְׂאוֹל como destino próprio apenas diante da perspectiva da morte infeliz ou precoce, concebida como punição divina (7). Em apenas duas ocorrências, o שְׂאוֹל é apresentado como destino de todos: Sl 89,49 e Ecl 9,10. O Salmo 89 apresenta a humanidade como tendo sido criada para a falsidade (sentido sustentado pelo autor para o substantivo שָׁוְאָה). Debaxo do juízo divino, o horizonte inescapável de toda pessoa é o שְׂאוֹל. Em Ecl 9, imerso na reflexão que lhe é peculiar sobre a absurdidade da existência, Qohélet convida seus leitores a alegrarem-se durante suas vidas sem significado, visto que, sem exceção, é o שְׂאוֹל que os espera e ali não há mais atividade alguma. Todavia, não é este o tema com que se encerra o livro de Qohélet, e sim que Deus julgará todas as obras. Em síntese, Johnston afirma que שְׂאוֹל é termo empregado quase completamente para se referir àqueles que se encontram sob a perspectiva do juízo divino: os ímpios, os justos afligidos ou todos os pecadores.

Voltando a Is 14,9-11, percebe-se, de imediato, a relação estabelecida entre שְׂאוֹל e os רְפָאִים, isto é, os últimos são obviamente os mortos. À chegada do tirano, diz-se que o שְׂאוֹל se agita e acorda os רְפָאִים. Segundo as observações de Johnston, não obstante sua possível procedência canaanita e referente originalmente divinizado, os escritores israelitas teriam revestido שְׂאוֹל de um conteúdo semântico que não envolvia uma dimensão deificada. Há quem leve esse tipo de pensamento mais a fundo e, apelando para o argumento do estilo poético, praticamente reduza o cenário à mera imaginação ficcional, figuração de uma

<sup>227</sup> Pr 1,12; 27,20; 30,16; Ct 8,6; Os 13,14 (2x); Hab 2,5.

<sup>228</sup> A) Livramento [*deliverance*] (5): Sl 16,10; 30,3[4]; 49,15[16]; 86,13; Jn 2,2[3]. B) Evitação [*avoidance*] (2): Pr 15,24; 23,14.

<sup>229</sup> A) Todos [*everyone*] (2): Sl 89,48[49]; Ecl 9,10. B) Justo [*righteous*] (7): Gn 37,35; 42,38; 44,29.31; Jó 14,13; Sl 88,3[4]; Is 38,10. C) Ímpio [*ungodly*] (25): Nm 16,30.33; 1Rs 2,6.9; Jó 21,13; 24,19; Sl 9,17[18]; 31,17[18]; 49,14[15] (2x); 55,15[16]; 141,7; Pr 5,5; 7,27; 9,18; Is 5,14; 14,11.15; 28,15.18; Ez 31,15-17; 32,21.27.

circunstância concreta, porém sem qualquer correspondência com uma dimensão supranatural verdadeiramente existente ou que se acreditasse, ao menos, ser desse modo.<sup>230</sup> Wildberger, por exemplo, até admite que algo da provável concepção mitológica anteriormente ligada à palavra **שְׂאוּל** tenha sobrevivido aqui, todavia, nega que haja, da parte do escritor, qualquer esforço para remitologizar o conceito.<sup>231</sup> No final das contas, frases como “[...] isso nada mais é do que uma personificação poética do lugar onde os mortos residem”<sup>232</sup> (tradução nossa) parecem não fazer outra coisa exceto afirmar que os mortos e seu lugar de destino final eram imagens que não se deviam levar realmente a sério.

Contudo, no tocante ao **שְׂאוּל**, ainda que se possa argumentar em prol do uso de uma metonímia — isto é, falar que o lugar agita-se seria, na verdade, dizer que aqueles que o ocupam é que estão agitados —, isso ainda não elimina o fato de que os **רְפָאִים** são apresentados como entes ativos<sup>233</sup> Levando em consideração seu evidente paralelismo com as expressões *todos os bodes da terra* e *todos os reis das nações*, nada menos do que quatro verbos descrevem a atividade dos **רְפָאִים** — **עוֹר** (*acordar*), **קוּם** (*levantar-se*), **עֲנֶה** (*responder*), **אָמַר** (*dizer*) —, além de mais um que revela seu estado ou condição — **חָלָה** (*ser fraco*). Note-se que as duas primeiras raízes verbais, de fato, têm **שְׂאוּל** por sujeito, todavia, logicamente supõem uma reação proporcional dos **רְפָאִים**. Em outras palavras, ainda que sua condição existencial seja profundamente diferente daquela dos vivos, os mortos fazem coisas que estes últimos também fazem!

É possível, claro, objetar que a intenção irônica (logo, fictícia) do poema ganha visibilidade justamente porque a inatividade e o silêncio, circunstâncias que, a princípio, definiam o estado dos mortos no **שְׂאוּל**, haviam sido suspensos para que a derrota do tirano recebesse maior projeção, isto é, os próprios falecidos foram

<sup>230</sup> J. Ridderbos afirma com todas as letras: “Especialmente neste ponto deve-se levar em conta o caráter explicitamente poético desta profecia. Toda a descrição do encontro entre o espírito do rei babilônico com outros espectros semelhantes é pura poesia [...]” RIDDERBOS, J. *Isaías*. Tradução de Adiel Almeida de Oliveira. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1986. p. 148.

<sup>231</sup> WILDBERGER, 1997, p. 60.

<sup>232</sup> [...] *it is nothing more than a poetic personification of the place where the dead reside*. WILDBERGER, 1997, p. 60.

<sup>233</sup> Johnston, de certo modo, sublinha-o ao afirmar que, mesmo sendo a inatividade a regra geral, Is 14,9 representa uma exceção, visto que relata algum tipo de atividade por parte dos habitantes do **שְׂאוּל**. JOHNSTON, 2002, p. 76. A exceção pode, sem dúvida, confirmar a regra, mas talvez indique, em vez de rejeição, uma tentativa de integração ao discurso profético de um imaginário popular que ainda persistia à época da composição do texto.

despertados apenas para dizer ao poderoso opressor que este se tornara como um deles. Aliás, o mesmo verbo utilizado para descrever a comoção instalada no  $\text{אִוּל}$  à chegada do tirano —  $\text{אָגַדְתָּ}$  (*agitar-se*) — expressa também, na fala perplexa dos espectadores do versículo 16, a perturbação causada por ele entre os reinos da terra. Contudo, a existência de correspondências no texto é questão de pura estética literária e não necessariamente aponta para um emprego meramente retórico de certas imagens como se não passassem de fantasia. Além do mais, a imagem de reis falecidos no mundo dos mortos era bastante conhecida no antigo Oriente Próximo<sup>234</sup>, de maneira que seu uso aqui parece confirmar a forte impressão que a imagem pode ter tido na mentalidade popular em Israel. Sem dúvida, o escritor da composição pretende desqualificar a figura do tirano e provavelmente também dos demais *reis das nações*.<sup>235</sup> Por isso mesmo, deve-se perguntar se tal intento surtiria

<sup>234</sup> Sobre a imagem de reis mortos divinos, Johannes C. de Moor, examinando um hino que conclui o Mito Sazonal de Ba<sup>l</sup>u de Ugarit (CTA 6.6.44-48), explica: “Conforme se percebe a partir do paralelismo com  $\text{ʾilm}$  e  $\text{ʾilnym}$ , o povo de Ugarit considerava os  $\text{rp}^2\text{um}$  dos mortos como seres divinos. Quando alguém era sepultado, era enterrado com os  $\text{ʾilm ʾarṣ}$ , ‘os deuses da terra’. Foi escavada uma lista onde os nomes dos reis mortos de Ugarit são fornecidos com o determinativo babilônico DINGIR, ‘divindade’. Os antepassados eram chamados  $\text{ʾipib}$ , ‘deus ancestral’, em Ugarit [...]. Sua elevada posição é ilustrada pela particularidade de que o primeiro lugar no panteão oficial dos grandes deuses de Ugarit estava reservado para um  $\text{ʾipib}$ , aparentemente o deus que era considerado como o pai ancestral dos deuses.” (tradução nossa). [As appears from the parallelism with  $\text{ʾilm}$  and  $\text{ʾilnym}$ , the people of Ugarit regarded the  $\text{rp}^2\text{um}$  of the dead as divine beings. When someone was buried, he was interred with the  $\text{ʾilm ʾarṣ}$ , “the gods of the earth”. A list has been excavated on which the names of the dead kings of Ugarit have been provided with the Babylonian determinative DINGIR “deity”. The ancestors were called  $\text{ʾipib}$  “ancestor-god” in Ugarit [...]. Their elevated position is illustrated by the circumstance that the first place in the official pantheon of the great gods of Ugarit was reserved for an  $\text{ʾipib}$ , apparently the god who was regarded as the ancestral father of the gods.]. DE MOOR, Johannes C. Rāpiūma — Rephaim. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin; New York, n. 88, p. 331, 1976.

<sup>235</sup> Aqui se pode talvez suspeitar de uma intenção zombeteira relacionada a um suposto vínculo entre o substantivo  $\text{אִוּל}$  como designação para os mortos e a raiz verbal  $\text{אָגַדְתָּ}$  (*curar*). Em sua fala, os  $\text{אִוּל}$  definem a si mesmos através da forma verbal  $\text{אָגַדְתָּ}$ , que significa basicamente *ficar fraco, adoecer*. Essa suspeita torna-se mais perceptível a partir das considerações feitas por de Moor. Em seu artigo, ele constata, nos textos de Ugarit, a existência de um vínculo entre o culto de Ba<sup>l</sup>u sob o epíteto de  $\text{Rp}^2$  (*Curandeiro/Salvador*) e os  $\text{rp}^2\text{m}$ , isto é, os espíritos de reis mortos. Segundo ele, deuses e reis tinham a responsabilidade de manter seus países saudáveis. Num texto de Ug 5 relativo ao Festival de Ano Novo (RS 24.252), destaca a associação entre o rei terreno ( $\text{rp}^2\text{u ʾarṣ}$ , o *curandeiro/salvador da terra*) e o seu patrono divino ( $\text{Rp}^2\text{u mlk ʿIm}$ : *Curandeiro/Salvador, o Eterno Rei*). Esse  $\text{Rp}^2\text{u mlk ʿIm}$  que é convidado a beber vinho como a primeira das divindades provavelmente é idêntico a Ba<sup>l</sup>u. Examinando também outros registros, de Moor confirma que tanto o rei terreno quanto Ba<sup>l</sup>u podiam receber o título  $\text{rp}^2\text{u}$ . Atesta-se para Ba<sup>l</sup>u, inclusive, o título  $\text{rp}^2\text{u bʿl}$  (Ba<sup>l</sup>u, o Curandeiro). Ba<sup>l</sup>u tinha como tarefa mais importante levar consigo os espíritos dos mortos de volta à vida ao retornar à terra durante o Festival do Ano Novo. Os espíritos dos mortos eram chamados de  $\text{rp}^2\text{um}$  e há indícios de que se tratava de qualidades especiais de mortos: reis, heróis, guerreiros, governadores. Ao parece, reis possuíam o privilégio de assentarem-se em tronos no mundo inferior. O título  $\text{rp}^2\text{u}$  (*curandeiro/salvador*),

qualquer efeito se as imagens utilizadas não apelassem para uma representação da morte que soasse plausível de acordo com o entendimento dos interlocutores.

Outra objeção que costuma ser levantada quanto à assimilação no poema da crença na realidade dos רפאים enquanto espíritos dos mortos habitando o שאול, os quais, de certo modo, poderiam manifestar algum tipo de atividade, enfoca a suposta restrição do sentido de שאול à sepultura que estaria sendo estabelecida no versículo 11. Johnston cita a posição de R. Laird Harris (1961), para quem “[...] Sheol sempre significa a sepultura, como mostrado pelas referências paralelas à morte, à sepultura, ao poço, corrupção, vermes, pó, etc. De acordo com isso, ele interpreta referências à existência no Sheol como figurativas”. (tradução nossa).<sup>236</sup> Aqui os argumentos de Johnston bastam para derrubar o raciocínio de Harris. Ele trata de apontar detalhes que Harris ignora quando faz menção de determinados textos. No Sl 88, p. ex., além de שאול (versículo 4), fala-se também num בור תהתיית (poço profundíssimo; versículo 7) e nos רפאים (versículo 11). Em Is 14,9, os רפאים são erguidos para receberem o tirano recém-chegado ao שאול. Reportando-se a outra declaração específica de Harris, Johnston afirma que a “[...] ideia de que os israelitas não podiam imaginar algo mais profundo que a sepultura é pueril, dadas especialmente as muitas referências bíblicas às profundezas do mar”. (tradução nossa).<sup>237</sup> É importante acrescentar aqui algumas observações de Othmar Keel sobre a relação entre o שאול e a sepultura:

Uma tumba é ocasionalmente descrita como a morada dos mortos (Sl 49,11; Ecl 12,5). Todavia, ela difere de uma casa por sua *profundeza*, *escuridão*, poeira acumulada e *deterioração*; pelo *silêncio* que prevalece nela; e pela impressão de *esquecimento*. Todas essas características são atribuídas nos salmos ao reino dos mortos (*šwl, mwt*). [...] No Sl 88,11,

---

portanto, podia ser atribuído a reis tanto vivos como mortos. Em Israel, todavia, culto e banquete oferecidos aos reis falecidos foram censurados, de maneira que se tornava cada vez mais embaraçoso chamar os espíritos dos mortos de רפאים (*curandeiros*). O único dispensador de saúde era YHWH. O significado original do termo רפאים, contudo, persistiu ainda durante muito tempo, segundo pode ser visto na versão que a LXX faz de dois textos onde o significado da palavra como designação para os espíritos dos mortos é claro: Is 26,14 e Sl 88,11. A tradução dada é ἰατροί (*médicos*). DE MOOR, 1976, p. 325-340.

<sup>236</sup> [...] *Sheol always means the grave, as shown by parallel references to death, the grave, the pit, corruption, worms, dust, etc. In line with this, he interprets references to existence in Sheol as figurative.* JOHNSTON, 2002, p. 74. Por causa da história dos gusanos e dos vermes servindo de cama e cobertura para o tirano, Ridderbos conclui que é “[...] fácil compreender que o quadro do Sheol e o do túmulo não são claramente separados [...]”. RIDDERBOS, 1985, p. 148.

<sup>237</sup> [...] *idea that the Israelites could not imagine anything lower than the grave is naïve, especially given the many biblical references to the depths of the sea.* JOHNSTON, 2002, p. 74.



“sepultura” está colocada em paralelo com “abismo” [...] num contexto onde “reino dos mortos” [“Sheol”] é encontrado em outras passagens (cf. Sl 6,5; Is 38,18). Toda sepultura é um pequeno “Sheol”. [...] Como uma terra da qual ninguém ainda nunca retornou (cf. Sl 88,10; Jó 7,9-10; 10,21; acádico *eršet lā tāri* “terra sem retorno”), o verdadeiro reino dos mortos é uma entidade especulativa. Suas características concretas são derivadas da observação empírica da sepultura. Além disso, muito pouco pode ser dito sobre o mundo dos mortos. Por essa razão, ele surge como uma sepultura prototípica construída em proporções gigantescas. As especulações israelitas, comparadas especialmente àquelas da Mesopotâmia e do Egito, são mais moderadas e permanecem muito próximas à experiência. (grifos do autor; tradução nossa).<sup>238</sup>

A sepultura, portanto, servia de referência concreta para a representação do שְׂאוּל, porém ambas as realidades, embora vinculadas, eram distintas. Por extensão, é aceitável afirmar que os cadáveres eram uma coisa e os רְפָאִים, outra.

Considerando o שְׂאוּל um *outro mundo*, além do natural, pode-se dizer que os רְפָאִים de Is 14,9-11 enquadram-se dentro do conceito de *assombração* proposto nesta pesquisa. Com certeza, em pelo menos um dos três aspectos assinalados no primeiro capítulo, os רְפָאִים podem ser interpretados como assombrações: são espíritos dos mortos, os quais, no contexto da passagem bíblica analisada, apresentam-se como entes ativos, operando dentro de um espaço imaginado como uma espécie de *outro mundo* ou *realidade paralela*. Não está presente, neste caso, o aspecto da assombração que a define como o efeito de uma causa sobrenatural (susto). Todavia, parece ser razoável dizer que, a despeito da falta da reação do susto, o aspecto de causa que poderia produzir tal efeito em outra circunstância, isto é, uma aparição, pode ser observado nas imagens do despertar dos רְפָאִים e da sua manifestação perante o tirano que acabara de chegar ao שְׂאוּל.

Importante notar a ausência de qualquer contato entre os רְפָאִים e YHWH. Aliás, a rejeição divina imposta ao tirano e a posterior reunião deste com os רְפָאִים

<sup>238</sup> A tomb is occasionally described as the home of the dead (Ps 49:11; Eccl 12:5). It differs from a house, however, in its depth, its darkness, its accumulated dust, and its decay; in the silence which prevails within it; and in the impression of forgetfulness. All these characteristics are ascribed in the psalms to the realm of the dead (šwl, mwt). [...] In Ps 88:11, “grave” stands parallel to “abyss” [...] in a context where “realm of the dead” [“Sheol”] is to be found in other passages (cf. Ps 6:5; Is 38:18). Every grave is a little “Sheol.” [...] As a land from which no one has ever yet returned (cf. Ps 88:10; Job 7:9-10; 10:21; Akkadian *eršet lā tāri*, “land of no return”), the actual realm of the dead is a speculative entity. Its concrete features are derived from empirical observation of the grave. Beyond that, very little can be said about the world of the dead. For that reason, it appears as a prototypical grave raised to gigantic proportions. Israelite speculations, compared with those of Mesopotamia and Egypt especially, are rather temperate and stay quite close to experience. 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. 63.

no **שְׂאוֹל** põem-nos todos sob o estigma da proscricção, bastante característico das histórias de fantasmas ou almas penadas.<sup>239</sup> Além do mais, os **רְפָאִים** são identificados como *todos os reis das nações*. A conclusão não pode ser outra: os **רְפָאִים** são soberanos estrangeiros mortos. Logo, nessa passagem, a realidade dos **רְפָאִים** não inclui mortos de Israel. A condição de espírito proscrito no **שְׂאוֹל** parece envolver apenas pessoas não israelitas.

### 3.1.2 Isaías 26,14.19

Os capítulos 24 a 27 do livro de Isaías costumam ser vistos como uma seção à parte dentro da obra, recebendo a denominação *Apocalipse de Isaías*.<sup>240</sup> No entanto, Marvin A. Sweeney assinala que essa classificação é problemática:

Os capítulos 24–27 empregam muitos elementos que aparecem nos textos apocalípticos e escatológicos tardios. Todavia, como a ausência de muitos outros elementos indica, esses capítulos dificilmente podem ser caracterizados como apocalípticos no sentido mais pleno, embora possam representar um estágio antigo no desenvolvimento da literatura apocalíptica. Talvez o mais revelador seja que os capítulos 24–27 interpretem a queda da “cidade do caos” como um ato de YHWH no domínio histórico. Como indicado pelas frequentes referências a essa cidade através do texto, ela é aparentemente vista como um opressor de Israel. Embora a queda dessa cidade não resolva todos os problemas experimentados por Israel e as nações, ela pressagia o estabelecimento do governo de YHWH sobre Sião,

<sup>239</sup> Há uma versão de um conto brasileiro muito interessante sobre o Caipora, cujos traços do enredo poderiam sugerir uma aproximação. Dois lenhadores vão à mata para cortar árvores a fim de fabricar carvão. Um deles é bondoso com a natureza, pois procurava extrair das árvores o que precisava de um jeito que as ferisse o menos possível. O outro fazia pouco caso do espaço em que estava e não apenas destruía a vegetação sem necessidade como também, de vez em quando, matava um bicho para treinar pontaria. Num dia em que só o lenhador bondoso foi à floresta, aconteceu de encontrar-se com o Caipora, o deus das matas que tem os pés virados para trás. Este lhe pediu fumo, ao que o lenhador atendeu. Posteriormente, ao queimar no forno a lenha que obtivera, notou que dela surgira um carvão de ótima qualidade. Concluiu, então, que a deidade ajudara-o. Entretanto, resolveu não voltar mais à mata. O outro lenhador, com inveja do companheiro, foi à mata e, ao ver passar o Caipora, ofereceu-lhe fumo em troca do mesmo carvão milagroso. O Caipora, com ódio, atacou-o. O conto finaliza dizendo que uma nova assombração passara a rondar as matas: um homem que perambulava virado pelo avesso. GUIMARÃES, Ruth; JUNQUEIRA, Sonia; ABDALLA, Sandra. Caipora, o pai-do-mato. In: URIBE, 1988, p. 17-24. Nota-se que, a rejeição divina, por parte do Caipora, deveu-se ao mau comportamento do lenhador, o qual não respeitava a natureza, além de agir movido pela ganância. Terminou transformado numa alma penada, condenada a vagar dentro de um espaço encantado, isolado, por conseguinte, do convívio social. Não se deve perder de vista que, sendo lar e objeto de proteção do Caipora, a floresta também é um espaço sagrado, mágico, encantado. Em Isaías 14,4b-20, o tirano é punido por YHWH em consequência de sua trajetória de devastação, ficando definitivamente encerrado no **שְׂאוֹל** (um espaço igualmente encantado), tornando-se uma *assombração*, isto é, um dos **רְפָאִים**.

<sup>240</sup> VERMEYLEN, Jacques. Isaías. In: RÖMER; MACCHI; NIHAN, 2010, p. 403.

os benefícios resultantes para as nações e a restauração em Jerusalém do Israel exilado. Diferente da literatura apocalíptica, que é escrita a partir de uma posição de impotência e pessimismo, em que ações humanas já não são um meio efetivo de superar o sofrimento no mundo, os capítulos 24–27 apelam aos seus ouvintes para que respondam às ações de YHWH. A esse respeito, os capítulos 24–27 situam-se justamente dentro da tradição profética, que sempre demandou uma resposta de seus ouvintes, a fim de mudarem suas ações ou adotarem um programa específico. (tradução nossa).<sup>241</sup>

Seja como for, não é o propósito desta pesquisa ocupar-se do estudo do bloco 24 – 27. O que se faz necessário agora é situar contextualmente 26,14.19, a fim de examinar o que é dito sobre os רַפְּאִים, além de refletir sobre a viabilidade de aproximação com o conceito *assombração* já devidamente estabelecido.

### 3.1.2.1 Delimitação do texto

Acerca da composição do conjunto, Wildberger afirma que esses quatro capítulos experimentaram um longo processo de crescimento, de maneira que as unidades individuais não provêm do mesmo autor nem da mesma época. Naquilo que, segundo seu exame, seria o corpo original do material, identifica três seções: 24,1-6 (um anúncio de devastação da terra inteira); 24,14-20 (o júbilo prematuro de Israel, ao qual se segue o estarecimento do vidente por conta dos terríveis

---

<sup>241</sup> *Chapters 24–27 do employ many elements that appear in later apocalyptic and eschatological texts. But as the absence of many other elements indicates, these chapters can hardly be characterized as apocalyptic in the fullest sense, although they may represent an early stage in the development of apocalyptic literature. Perhaps most telling is that chs. 24–27 interpret the fall of “city of chaos” as an act of YHWH in the historical realm. As indicated by the frequent references to this city throughout the text, it is apparently viewed as an oppressor of Israel. Although the fall of this city does not resolve all the problems suffered by Israel and the nations, it presages the establishment of YHWH’s rule on Zion and the resulting benefits for the nations and the restoration of exiled Israel to Jerusalem. Unlike apocalyptic literature, which is written from a position of powerlessness and pessimism in which human action is no longer an effective means to overcome suffering in the world, chs. 24–27 call on their audience to respond to YHWH’s actions. In this respect, chs. 24–27 stand squarely within the prophetic tradition, which always demanded a response from its audience to change its actions or to adopt a specific program.* SWEENEY, 1996, p. 314. Blenkinsopp esclarece que, enquanto se podem verificar nesse bloco alguns elementos próprios dos apocalipses, tais como ressurreição dos mortos (26,19), a abolição da morte (25,8), o castigo e o encarceramento de poderes celestiais (24,21s), vários outros estão faltando (periodização da história, jornadas celestiais e pensamento sistematicamente dualista), além do que diversas seções nem mesmo exibem traços em comum com a apocalíptica. Desse modo, a classificação de 24–27 como *apocalipse* é equivocada e, por isso, deve ser abandonada. BLENKINSOPP, 2000, p. 346.

acontecimentos que estão para vir sobre a terra); 26,7-21 (o povo de YHWH sob o peso de um cenário despótico no fim dos tempos).<sup>242</sup>

Em 26,7-21, Wildberger separa três subseções: 26,7-18 (o lamento coletivo do povo e sua incapacidade para obter libertação); 26,19 (um oráculo de salvação, cujo tema é a ressurreição dos mortos); 26,20s (Israel no momento da irrupção de YHWH para julgar o mundo).<sup>243</sup> A primeira subseção, 26,7-18, que Wildberger qualifica como *canção de lamento*, é também subdividida: a) 26,7 (a declaração fundamental da fé); b) 26,8.9a (o desejo por Deus); c) 26,9b.10 (um interlúdio reflexivo); d) 26,11 (um apelo para que os inimigos sejam eliminados); e) 26,12-15 (confiança de que o apelo será ouvido); f) 26,16-18 (lamento por causa da condição de desespero em que se encontra Israel).<sup>244</sup>

Tomando, assim, por base o mapeamento da estrutura do capítulo 26 realizado por Wildberger, é possível isolar duas unidades para análise: 26,12-15 e 26,19.

### 3.1.2.2 Análise de Isaías 26,12-15

Visto que o fragmento 26,12-15 foi devidamente isolado, antes de mais nada, deve-se empreender uma tradução.

12a<sup>α</sup>

יְהוָה

YHWH,

12a<sup>β</sup>

תְּשַׁפֵּת שְׁלוֹם לָנוּ

tu ordenarás [a] paz<sup>245</sup> para nós

<sup>242</sup> WILDBERGER, 1997, p. 458s. O restante do material, Wildberger separa em adições ao corpo original (24,7-9; 24,10-12; 24,13), imagens escatológicas (24,21-23; 25,6-8; 25,9-10a; 25,10b.11.12), as canções da cidade (25,1-5; 26,1-6) e acréscimos tardios (27,1; 27,2-5; 27,6-11; 27,12; 27,13). A exposição detalhada encontra-se em WILDBERGER, 1997, p. 440-460.

<sup>243</sup> WILDBERGER, 1997, p. 459.

<sup>244</sup> WILDBERGER, 1997, p. 558.

<sup>245</sup> O aparato crítico da BHS propõe que se leia שְׁלוֹם (*retribuição*) em vez de שְׁלוֹם (*paz*). A palavra שְׁלוֹם é empregada em três ocasiões na Bíblia judaica (HOLLADAY, 2010, p. 528): Is 34,8, em que se anuncia a vingança de YHWH contra as nações e em favor de Sião; Os 9,7, quando é feita uma advertência a respeito da chegada do dia da retribuição de YHWH contra Israel; e Mq 7,3, que exibe uma denúncia a respeito daqueles que julgam pela recompensa. Em Is 26,13s, quando se observam as referências aos outros senhores que possuíram aqueles que invocavam somente YHWH e ao extermínio que este desencadeara contra os que são chamados *mortos* רְפָאִים — os

12b

כִּי גַם כָּל־מַעֲשֵׂינוּ פָּעַלְתָּ לָנוּ:

porque até mesmo todos<sup>246</sup> os nossos fazeres realizaste para nós.

13a $\alpha$ 

יְהוָה אֱלֹהֵינוּ

YHWH, nosso <sup>E</sup>*lōhîm*,

13a $\beta$ 

בְּעָלוֹנוּ אֲדָנִים זִוְלָתְךָ

senhores, além de ti<sup>247</sup>, governaram-nos;

13b

לְבַדְּבָךָ נִזְכֵּיר שְׁמֶךָ:

somente a ti<sup>248</sup>, o teu nome, invocamos.

quais, ao que tudo indica, são os mesmos senhores anteriormente aludidos —, torna-se clara a intenção da proposta do aparato crítico: adequar 26,12 ao tema da retribuição de YHWH contra os opressores de Judá. Entretanto, não há apoio para a sugestão da BHS nos demais manuscritos de Isaías. Além disso, a noção de paz trazida por YHWH sobre Judá encaixa-se também no contexto literário mais amplo (26,1-21), em que, de igual modo, o tema está relacionado à confiança exclusiva em YHWH (26,3s; cf. 26,13). O TM, por conseguinte, deve ser mantido.

<sup>246</sup> O aparato crítico da BHS propõe que se leia כָּל (como recompensa) em lugar de כָּל (até mesmo todos), apelando para uma comparação com o texto siríaco (Peshita). Clements apoia a alteração. CLEMENTS, Ronald Ernest. *Isaiah 1-39*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company; London: Marshall, Morgan & Scott Publications Ltd., 1994. p. 215. Todavia, tanto Wildberger quanto Blenkinsopp consideram a emenda desnecessária. Wildberger afirma, inclusive, que a Peshita não fornece apoio real para a modificação sugerida. WILDBERGER, 1997, p. 554. BLENKINSOPP, 2000, p. 367. Seguir-se-á, portanto, a posição de Wildberger e Blenkinsopp, mantendo-se o TM.

<sup>247</sup> O aparato crítico da BHS propõe inserir a expressão בַּל נֵדָע (não conhecemos) após a palavra זִוְלָתְךָ (além de ti) a partir da comparação com a LXX (κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν κτῆσαι ἡμᾶς· κύριε ἔκτος σου ἄλλον οὐκ οἶδαμεν τὸ ὄνομά σου ὀνομάζομεν: *Senhor, nosso Deus, possui-nos! Senhor, além de ti, não conhecemos outro. O teu nome invocamos.*). Aparentemente o texto grego procura resguardar a teologia da aliança, segundo a qual não pode haver nenhum outro senhor ou dominador sobre Israel a não ser YHWH: “E tomá-los-ei para meu povo, e serei Deus para eles” (Ex 6,7). Operam-se três modificações: a) O sujeito de κτάομαι (possuir), que traduz o hebraico בָּעַל, (possuir), deixa de ser אֲדָנִים (senhores) e passa a ser YHWH; b) Os אֲדָנִים (senhores), os dominadores estrangeiros, são substituídos por uma nova referência a YHWH através da repetição do vocativo κύριε (Senhor!); c) Introduce-se a expressão ἄλλον οὐκ οἶδαμεν (outro não conhecemos) depois de κύριε ἔκτος σου (Senhor, além de ti). Além da LXX, não há apoio para a alteração em nenhum outro manuscrito de Isaías. Por fim, seguindo as regras da *lectio brevior praestat longiori* (uma variante mais breve é preferível a uma mais longa) e da *illa est genuína lectio, quae ceterarum originem explicat* (é genuína a variante que explica a origem das demais), deve ser mantido o TM, o qual possivelmente punha uma dificuldade teológica que a LXX encarregou-se de resolver, corrigindo (e esticando) o texto. No tocante às regras de avaliação de variantes durante a prática da crítica textual, cf. SIMIAN-YOFRE, Horácio (Coord.). *Metodologia do Antigo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Loyola, 2000. p. 64s.

<sup>248</sup> De acordo com o aparato crítico da BHS, onde se encontra לְבַדְּבָךָ (somente a ti), deve ser lido לְבַדְּךָ (tu, sozinho). Não há modificação no sentido do texto. O TM permanece.

14a<sup>α</sup>

מתים בליחיו

[Os] mortos não reviverão,

14a<sup>β</sup>

רפאים בליקמו

[os] רפאים não se levantarão;

14b<sup>α</sup>

לכן פקדת ותשמירם

porque<sup>249</sup> tu os visitaste e exterminaste,14b<sup>β</sup>

ותאבד כל־זכר למו:

destruíste<sup>250</sup> toda memória deles.15a<sup>α</sup>

יספת לגוי יהנה

Aumentaste o povo, YHWH,

15a<sup>β</sup>

יספת לגוי נכבדת

aumentaste o povo<sup>251</sup>, cobriste-te de glória<sup>252</sup>;

<sup>249</sup> Como tradução para לכן aqui, o léxico de Brown, Driver e Briggs aponta *therefore* (*por isso*), esclarecendo que a partícula imprime à frase não a ideia de consequência, mas de explicitação das circunstâncias que subjazem à dupla afirmação de 26,14a. BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 487. Schökel sugere *porque*, mas adverte que esse significado é duvidoso. SCHÖKEL, 2010, p. 344. De forma também vacilante, Wildberger opta por um sentido asseverativo: *truly* (*verdadeiramente*), *indeed* (*de fato*). WILDBERGER, 1997, p. 554. A sequência de pensamento que vai de 26,14a para 26,14b supostamente estabelece a ação divina de extermínio como termo definitivo a qualquer atividade dos mortos/רפאים. A proposta de tradução que torna isso mais claro parece ser a de Schökel.

<sup>250</sup> Enquanto o TM traz ותאבד (*e tu destruíste*), o aparato crítico da BHS assinala uma variante em 1QIs<sup>a</sup>: ותאסר (*e tu aprisionaste [and you have imprisoned]*). WILDBERGER, 1997, p. 554). Wildberger assevera que o TM está correto, comprovando-o através da LXX, do Targum e da Peshita.

<sup>251</sup> Segundo o aparato crítico da BHS, a expressão repetida יספת לגוי (*aumentaste a nação*) é omitida em apenas um manuscrito hebraico medieval. Wildberger esclarece que se trata de simples haplografia (isto é, uma simplificação errônea), enquanto Clements, ao contrário, pensa haver sido cometida uma ditografia (ou seja, uma duplicação indevida), razão pela qual a frase duplicada deve ser removida. Blenkinsopp sequer menciona o problema. WILDBERGER, 1997, p. 554. CLEMENTS, 1994, p. 215. BLENKINSOPP, 2000, p. 366s. Os demais manuscritos de Isaías concordam com o TM. Aliás, Si 115,1a exibe uma formulação em que também se faz referência à glória de YHWH acompanhada de uma expressão duplicada, o que demonstraria não ser extraordinário o caso de Is 26,15: לא לנו יהנה לא לנו כִּי־לשִׁמְךָ תֵּן כְּבוֹד (Não a nós, YHWH, não a nós, mas ao teu nome dá glória!). Manter-se-á o TM.

<sup>252</sup> Reportando-se à LXX, o aparato crítico da BHS indica que se deve ler o plural do participio feminino nifal de כָּבַד, נְכַבְּדָת (*coisas gloriosas*), em vez da 2<sup>a</sup> pessoa masculina singular do perfeito nifal da mesma raiz, נְכַבְּדָת (*cobriste-te de glória*). Assim sendo, obter-se-ia a formulação יספת לגוי נְכַבְּדָת: *Acrescentaste ao povo coisas gloriosas*. Vale observar que, na LXX, Is 26,15

15b

רַחֵם כָּל־קְצוֹי־אֶרֶץ:

expandiste todos os confins da terra!

Em termos estruturais, é possível notar que a passagem constitui um quiasmo, o qual se dispõe como segue:

<b>A</b>	12aα 12aβ 12b	YHWH, tu ordenarás [a] paz para nós porque até mesmo todos os nossos fazeres realizaste para nós.	Bondade de YHWH para Judá
<b>B</b>	13aα 13aβ 13b	YHWH, nosso <sup>E</sup> <i>lōhîm</i> , senhores, além de ti, governaram-nos; somente a ti, o teu nome, invocamos.	Opressores sobre Judá
<b>B'</b>	14aα 14aβ 14bα 14bβ	[Os] mortos não reviverão, [os] רַפְּאִים não se levantarão; porque tu os visitaste e exterminaste, destruíste toda memória deles.	Castigo dos opressores de Judá
<b>A'</b>	15aα 15aβ 15b	Aumentaste o povo, YHWH, aumentaste o povo, cobriste-te de glória; expandiste todos os confins da terra!	Bondade de YHWH para Judá

O primeiro destaque a ser feito é o paralelismo entre מְתִים (*mortos*) e רַפְּאִים. Não há dúvida: aqui, os רַפְּאִים são os mortos. O segundo destaque é o paralelismo entre אֲדֹנִים (*senhores*), מְתִים e רַפְּאִים. É possível afirmar com certeza que há uma correspondência entre אֲדֹנִים, מְתִים e רַפְּאִים? Observando B (versículo 13), distinguem-se três pessoas do discurso: os judaítas (que falam), YHWH (com quem falam) e os senhores (de quem falam). Há uma relação de subserviência entre os judaítas e os senhores, enquanto que, entre os judaítas e YHWH, a relação é de submissão voluntária e confiante. Conclui-se disso que YHWH e os senhores

---

como um todo diz algo completamente diferente do TM: πρόσθες αὐτοῖς κακά, κύριε, πρόσθες κακὰ πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις τῆς γῆς. (*Acrescenta-lhes [o] mal, Senhor! Acrescenta [o] mal a todos os gloriosos da terra!*). Essa leitura de cunho imprecatório é coerente com a noção trazida pela versão grega de 26,13 de negar a submissão a qualquer tipo de autoridade além de YHWH, conforme visto anteriormente. É provável, então, que os *gloriosos da terra* de 26,15 estejam alinhados ao *outro além de YHWH* de 26,13. De acordo com Julio Treballe Barrera, a tradução de Isaías na LXX revela um expediente redacional de muita liberdade, do qual Is 26,12-15 talvez seja um exemplo. BARRERA, Julio Treballe. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Tradução de Ramiro Mincato. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 377. A leitura da LXX, por conseguinte, não asseguraria uma base firme para a alteração do texto, sem mencionar que o TM conta com o apoio das demais testemunhas textuais. Logo, o TM é mantido.

encontram-se em campos opostos. Como o que há da parte dos judaítas pelos senhores é uma hostilidade latente, da parte de YHWH não pode haver outra coisa. Em B' (versículo 14), as pessoas do discurso também são três: os judaítas (que falam), YHWH (com quem falam) e os מְתִימִים / רְפָאִים (de quem falam). O que há da parte de YHWH pelos מְתִימִים / רְפָאִים é uma hostilidade aberta, pois se diz que YHWH exterminou-os e destruiu sua memória. Essa hostilidade aberta de YHWH para com os מְתִימִים / רְפָאִים é, sem sombra de dúvida, compartilhada pelos judaítas que falam na passagem. É muito plausível, por conseguinte, afirmar que os אֲדָנִים do versículo 13 correspondem aos מְתִימִים / רְפָאִים do versículo 14.

Chama atenção a terminologia utilizada para os אֲדָנִים, os מְתִימִים e os רְפָאִים. A palavra אֲדָנִים é plural de אֲדָוֶן, vocábulo que, em certos contextos, pode designar um rei. Eis alguns exemplos: em Jr 22,18, aparece em paralelo com הוֹדֵר (*majestade*), com referência ao rei judaíta Jeioaquim, filho de Josias; em Jr 34,5, o termo é usado no tocante ao rei judaíta Zedequias; o rei davídico é chamado de אֲדָנִי (*meu senhor*) em Sl 110,1; de acordo com 1Rs 20,4, Acabe de Israel, quando se rende ao rei de Aram, Ben-Adad, responde a uma mensagem deste tratando-o por אֲדָנִי הַמֶּלֶךְ (*meu senhor, o rei*). É muito provável, então, que os אֲדָנִים em Is 26,13 sejam reis. Usa-se aqui para eles, inclusive, a forma verbal בָּעַל, a qual tanto pode significar *possuir* como, nesse caso específico, *governar*.<sup>253</sup> Trazendo à memória a experiência judaíta a partir do exílio babilônico, faz bastante sentido pensar nesses אֲדָנִים como reis estrangeiros.

מְתִימִים é sujeito do verbo חָיָה (*reviver*) e רְפָאִים, do verbo קָוַם (*levantar-se*). A linguagem soa semelhante àquilo que se conhece do culto ugarítico de Ba<sup>l</sup>u. Sobre isso, de Moor afirma: “Especialmente durante o Festival de Ano Novo, [...] pensava-se que os *rp<sup>u</sup>um* erguiam-se da sepultura com *Rp<sup>u</sup> B<sup>l</sup>* [Ba<sup>l</sup>u, o Curandeiro] [...]”.<sup>254</sup> A formulação profética negativa, contudo, evidencia que tal linguagem há muito fora esvaziada do conteúdo que possuía no âmbito do culto canaanita de Baal. Entretanto, a associação mantida aqui entre reis, mortos, רְפָאִים e as formas verbais

<sup>253</sup> BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 127.

<sup>254</sup> Especially during the New Year Festival, [...] the *rp<sup>u</sup>um* were thought to rise from the grave with *Rp<sup>u</sup> B<sup>l</sup>* [...]. DE MOOR, 1976, p. 331.



הַיָּה / קוֹם pode sugerir que a estrutura mitológica que aparece em Is 14,9-11 esteja subentendida. Em outras palavras, aos reis mortos, isto é, aos רַפָּאִים, até se atribui algum tipo de existência, que, porém, conserva-se restrita ao שְׂאוֹל. Tratando-se de reis estrangeiros exterminados por YHWH, uma vez mais percebe-se que a concepção dos רַפָּאִים encerrados no שְׂאוֹל parecia estar ligada exclusivamente a pessoas não israelitas vistas como adversárias de YHWH e Israel.

### 3.1.2.3 Análise de Isaías 26,19

Expõe-se abaixo uma proposta de tradução de Is 26,19:

19a<sup>α</sup>

יַחַי מֵתֶיךָ

Os teus mortos reviverão,

19a<sup>β</sup>

נִבְלָתִי יִקְוֶמוּן

[como] um cadáver<sup>255</sup> levantar-se-ão.

<sup>255</sup> A Peshita, com a qual o Targum concorda em parte, traz *עגלמסמ* (e os cadáveres deles). Tomando-a por base, o aparato crítico da BHS propõe que, em lugar de נִבְלָתִי (*meu cadáver*), como está no TM, seja lido נִבְלָתֶם (*o cadáver deles*). Para Wildberger, seria de esperar o emprego do sufixo da 2<sup>a</sup> pessoa do singular, considerando a forma anterior מֵתֶיךָ (*teus mortos*). Especula, então, que נִבְלָתִי seria “[...] uma glosa [...], inserida por um leitor que quis identificar a si mesmo especificamente entre aqueles que haviam sido incluídos na esperança da ressurreição” (tradução nossa). [...] a gloss [...], added by a reader who wanted to identify himself specifically among those who were included in the hope of resurrection.]. WILDBERGER, 1997, p. 556. Cf. BLENKINSOPP, 2000, p. 367s. É uma hipótese atraente, visto que, no tocante à suposta redação original, resolveria o problema da concordância gramatical ao fazer de מֵתֶיךָ sujeito tanto de יַחַי (*reviverão*) como de יִקְוֶמוּן (*levantar-se-ão*). Infelizmente, não há nenhuma testemunha textual que forneça suporte para um eventual acréscimo de uma glosa. É óbvio que a 3<sup>a</sup> pessoa do plural do imperfeito qal de קוֹם evidencia um erro de concordância do sujeito נִבְלָתִי. Fica, então, a pergunta: se um copista achou por bem introduzir uma expectativa particular no texto, por que não corrigiu a concordância? Na opinião de Joseph A. Alexander, não se trata aqui de uma anomalia gramatical: “O substantivo e o sufixo estão no singular porque as palavras são as de Israel como uma corporação. O verbo está no plural porque o cadáver de Israel abrange, na verdade, uma multidão de cadáveres.” (tradução nossa). [The noun and suffix are singular, because the words are those of Israel as a body. The verb is plural, because the corpse of Israel included in reality a multitude of corpses.]. ALEXANDER, Joseph Addison. *Commentary on Isaiah: two volumes complete in one*. 2nd edition. Grand Rapids, MI: Kregel Classics, 1992. v. 1. p. 430. Contudo, a questão que imediatamente se levanta é: Por que, então, a formulação paralela preocupa-se em manter a concordância em gênero e número entre יַחַי (3<sup>a</sup> pessoa masculina plural do imperfeito qal de יָחַי [viver]) e מֵתֶיךָ (particípio qal masculino plural construto de מָתָה com sufixo de 2<sup>a</sup> pessoa masculina singular)? Por que, em 19a<sup>α</sup>, deixou-se de lado essa justaposição, na mesma frase, de duas perspectivas sobre Israel, a saber, como coletividade e como individualidades? Philip C. Schmitz propõe uma solução que parece bem convincente. O sufixo ם־, em vez da primeira

19b<sup>α</sup>

הִקְיִצּוּ וַיִּרְנְנוּ שְׂכֵנֵי עָפָר

Desperta<sup>256</sup> e gritai de alegria<sup>257</sup>, habitantes do pó,19b<sup>β</sup>

כִּי טַל אֹרֶת טַלְדָּךְ

porque um orvalho de luzes<sup>258</sup> [é] o teu orvalho

pessoa do singular, indicaria um adjetivo gentílico, o qual, à semelhança de אֲדָמוֹנִי (*vermelho*) em Gn 25,25, funcionaria sintaticamente em Is 26,19 como adjunto adverbial, mais precisamente, *um acusativo de condição*. A tradução de 26,19a<sup>β</sup>, então, ficaria assim: [como] *um cadáver levantar-se-ão*. De acordo com Schmitz, prevê-se o renascimento político de um reino combalido, a saber, o reino de Judá, por meio da utilização da metáfora da ressurreição dos mortos. O acontecimento é concebido como um processo: “A nação moribunda, como os falecidos no fim dos dias, será reconstituída (v. 19a[αα]), inicialmente insensível e morta (v. 19b[aβ]), mas depois revivificada, ativa e jubilosa (v. 19c[bα]).” (tradução nossa). [*The moribund nation, like the deceased at the end of days, will be reconstituted (v. 19a), at first insensate and lifeless (v. 19b), but then revived, active and joyful (v. 19c).*]. Schmitz assinala, ainda, um paralelo em Ez 37,1-14, onde a ressurreição também é descrita de modo processual. A partir de uma primeira elocução do profeta, os ossos secos se reagrupam, recebem nervos e carne, porém permanecem sem vida. Somente após nova elocução, o espírito (רוּחַ, *rūah*) penetra os corpos e revitaliza-os. Uma tradição judaica posterior completa a cena: os mortos trazidos de volta à vida entoam um louvor a Deus. SCHMITZ, Philip C. *The Grammar of Resurrection in Isaiah 26:19a-c. Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 122, n. 1, p. 147, 148, 2003.

<sup>256</sup> Conforme o aparato crítico da BHS revela, há duas leituras concorrentes para a forma verbal fornecida pelo TM — הִקְיִצּוּ (*desperta*), 2<sup>a</sup> pessoa masculina plural do imperativo hifil de קִיץ. A primeira vem de Hīrbet Qumran (manuscrito 1QIs<sup>a</sup>): יִקְיִצּוּ (*eles despertarão*), 3<sup>a</sup> pessoa masculina plural do imperfeito hifil de קִיץ. A segunda é trazida pela Peshita: ܘܝܩܝܥܘܢ (*e eles serão despertados*). Fazendo a retroversão para o hebraico, chega-se à forma do perfeito hifil com *vav* conversivo, וַיִּקְיִצּוּ (*e eles despertarão*). Quanto a esta última leitura, o aparato crítico recomenda a comparação com as versões gregas de Áquila, Símaco e Teodociação (ἐξυπνισθήσονται, *eles serão despertados*) e com o Targum. Wildberger sugere que se deva traduzir pelo futuro, seguindo 1QIs<sup>a</sup>, o siríaco e o grego (ἐγερθήσονται, *eles serão levantados*). WILDBERGER, 1997, p. 556. Clements limita-se a informar que 1QIs<sup>a</sup>, a LXX, a Peshita e o Targum têm a 3<sup>a</sup> pessoa do plural do verbo no indicativo. CLEMENTS, 1994, p. 217. Blenkinsopp, por sua vez, entende que o tradutor da LXX e o copista de 1QIs<sup>a</sup> alteraram a forma verbal para o futuro, a fim de expressarem a crença na ressurreição dos mortos que ambos partilhavam. BLENKINSOPP, 2000, p. 370. A julgar pelo fato de os verbos קִיץ e יִקְיִצּוּ estarem na 3<sup>a</sup> pessoa masculina plural do imperfeito *qal* no TM, é provável que, no caso de קִיץ, as outras versões reflitam uma tentativa de harmonização. Já o imperativo de קִיץ opera uma mudança na pessoa do discurso: antes se falava de alguém (*Os teus mortos reviverão...*), agora se fala com alguém (*Desperta..., habitantes do pó*). Portanto, no tocante às versões, pode-se considerar o TM como *lectio difficilior* (*a lição mais difícil*). Ademais, o TM não oferece necessariamente aqui dificuldade para compreensão do conteúdo da passagem. Sendo assim, deve ter a preferência.

<sup>257</sup> Em lugar de וַיִּרְנְנוּ (*e gritai de alegria*), como está no TM, 1QIs<sup>a</sup> traz וִירְנְנוּ (*e eles gritarão de alegria*). Em relação a esta última leitura, o aparato crítico recomenda a comparação com a LXX (καὶ εὐφρανθήσονται, *e eles alegrar-se-ão*), com as versões gregas de Áquila (καὶ αἰνέσουσιν, *e eles louvarão*), Símaco (καὶ ἀγαλλιάσουσιν, *e eles exultarão*) e Teodociação (καὶ ἀλαλάξουσιν, *e eles gritarão fortemente*), com a Peshita (ܘܝܫܒܚܘܢ, *e eles louvarão*) e com o Targum (וַיִּשְׂבְּחוּ, *e eles louvarão*). Wildberger propõe vocalizar a forma verbal como um perfeito consecutivo: וַיִּרְנְנוּ (*e eles gritarão de alegria*). WILDBERGER, 1997, p. 556. Todavia, as mesmas considerações da nota anterior podem ser aplicadas aqui. O TM deve ser mantido.

<sup>258</sup> Wildberger chama atenção para a dificuldade de interpretação do substantivo אֹרֶת, a começar pela formulação oferecida pela LXX — ἡ γὰρ δρόσος ἡ παρὰ σοῦ ἴαμα αὐτοῖς ἐστίν (*porque o teu*

e a terra parirá<sup>259</sup> [os] רִפְאִים!

*orvalho é remédio para eles*) —, onde o substantivo ἵαμα (*remédio*) sugere que se tenha lido a palavra אֲרוֹכָה (*cura*). Todavia, não é dada maior importância a essa menção (e vale observar que nem mesmo o aparato crítico da BHS informa a discrepância). Wildberger, então, volta-se essencialmente para três aspectos da questão. Primeiramente, remete a 2Rs 4,39, onde se diz que um dos filhos dos profetas que estavam com Eliseu saiu ao campo para colher אֶרֶת. O substantivo é traduzido aqui por *ervas*, acepção que, ressalta o autor, não ajuda a esclarecer o uso em Is 26,19. Contudo, em Sl 139,12, אֶרֶת integra um paralelismo formado pelos seguintes membros: לַיְלָה (*noite*) — יוֹם (*día*) // חֹשֶׁכָה (*treva*) — אֶרֶת (*luz*). A partir dessa base, Wildberger considera plausível que, em Is 26,19, אֶרֶת seja traduzido por *luzes*. Um segundo aspecto que o autor discute se refere à relação de אֶרֶת com טַל (*orvalho*). Destaca o papel fundamental do orvalho para a manutenção da vegetação durante o período de estiagem na Palestina, celebrado como dádiva divina na Bíblia, na tradição campesina e litúrgica judaica e na cultura árabe. Da mitologia ugarítica, menciona duas irmãs divinas, *tly bt rb* (*tly = coberta de orvalho; bt rb = filha da chuva*), filha de Baal, e *pdry bt ar* (*pdry = ?; bt ar = filha da luz* [heb. אֶרֶת] ou filha da umidade/nuvem de chuva [ár. *ary*]). A pontuação da palavra *ar* favorece uma conexão com o árabe *ary*, que também pode ser traduzido por *orvalho* ou *mel*. Desse modo, através do vocábulo *ar*, os habitantes de Ugarit descreveriam um tipo específico de orvalho, diferente de *tl* e *rb*. Com base nisso, surgiriam duas possibilidades: traduzir אֶרֶת טַל por *orvalho de luzes* ou assumir que אֶרֶת refere-se a uma espécie de orvalho talvez similar a uma chuva nevoenta. Visto que este último sentido não é encontrado em parte alguma da Bíblia judaica, resta dizer que o mais provável é que a leitura correta seja a primeira, *orvalho de luzes*. O terceiro aspecto apontado por Wildberger é o conteúdo simbólico referente à vida, à bênção e à salvação que *luz*, assim como *orvalho*, pode comunicar na tradição bíblica. Além disso, certos nomes próprios hebraicos teofóricos que contêm אֶרֶת como segundo elemento (inclusive nomes similares em acádio) exaltam a divindade por seu poder de proporcionar um destino de felicidade e segurança (p. ex. אֶרֶת־יְהוָה [Urīyahû, YHWH é minha luz]). Portanto, אֶרֶת טַל “[...] significa algo como ‘orvalho provedor-de-vida, portador-de-salvação, criador-de-boa-sorte’”. (tradução nossa). “[...] means something such as ‘life-providing, salvation-bringing, good-fortune-creating dew.’]. WILDBERGER, 1997, p. 556, 569s. Blenkinsopp traduz a expressão por *orvalho brilhante (radiant dew)*. BLENKINSOPP, 2000, p. 366. Para Clements, *orvalho de luzes* “[...] é uma expressão bastante obscura, mas aparentemente contrasta o brilho cintilante de uma queda fresca de orvalho com a escuridão sombria da terra dos mortos (**sombras** [grifo do autor])”. (tradução nossa). “[...] is a rather obscure expression, but apparently contrasts the sparkling brightness of a fresh fall of dew with the shadowy gloom of the land of the dead (**shades**)]. CLEMENTS, 1994, p. 217. Schökel verte אֶרֶת טַל por *orvalho luminoso*. SCHÖKEL, 2010, p. 36. Koehler e Baumgartner trazem *orvalho celestial* (tradução nossa) [*celestial dew*], que contrapõem à curiosa interpretação de Paul Humbert: *estrelas cadentes* (tradução nossa) [*shooting stars*]. KOEHLER; BAUMGARTNER, 1994, p. 25. Ao traduzirem אֶרֶת por *luz (light)* em Is 26,19, Brown, Driver e Briggs incrementam semanticamente o substantivo através do acréscimo da locução adjetiva *de vida (of life)* e explicam: “luz que vivifica corpos mortos, como o orvalho, as plantas.” (tradução nossa). [*light that quickens dead bodies as dew the plants*]. BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 21. Embora sem citar qualquer passagem bíblica, Berezin, além das mais concretas, relaciona acepções simbólicas para אֶרֶת que se identificam com as considerações teológicas de Wildberger: “luz, claridade, fulgor; alegria; felicidade, salvação, redenção; rúcula (*Bo[ânica]*).” BEREZIN, 2003, p. 10.

<sup>259</sup> Para Wildberger, está bastante claro que o hifil de נָפַל (*nāpal*) aqui significa *dar à luz*. Ele recomenda conferir o texto grego de Sabedoria 7,3 (observe-se o paralelismo entre γίνομαι [*nascer*] e καταπίπτειν [*cair*]) — καὶ ἐγὼ δὲ γενόμενος ἔσπασα τὸν κοινὸν ἀέρα καὶ ἐπὶ τὴν ὁμοιοπαθῆ κατέπεσον γῆν πρώτην φωνὴν τὴν ὁμοίαν πᾶσιν ἴσα κλαίων (*e, então, ao nascer, eu inalei o ar comum e, sobre a terra de mesma natureza, caí, chorando, igual a todos, a primeira voz.*) —, uma passagem da *Iliada*, especificamente livro 19, linha 110 [porém, é conveniente atentar para o trecho compreendido entre as linhas 108-111] (notar o aoristo subjuntivo de πίπτειν

Os mortos constituem o assunto central desse versículo, que, de maneira surpreendente, apresenta seu retorno à vida como uma espécie de *novo nascimento*. Na perspectiva desta pesquisa, até seria tentador ver aqui, na imagem da terra que dá à luz, uma representação dos מְרֵפְאִים como aparições de mortos. No entanto, parece muito mais provável que se trate de uma reversão da morte como simbolismo para a libertação histórica realizada por YHWH em favor de um Israel oprimido. O que se tem aqui, portanto, é um oráculo de salvação, segundo o qual somente YHWH é garantia de preservação para Israel.<sup>260</sup>

Não se pode deixar de expor aqui a interpretação de Johnston para esse versículo. De acordo com ele, há pouca evidência de que נָפַל signifique *dar à luz*. Viu-se, no comentário sobre essa forma verbal, que o sentido *dar à luz* se apoia especialmente no emprego de πίπτειν na LXX e na *Iliada*. Johnston, entretanto, objeta que, mesmo na vasta documentação grega, esse uso é raro, além do fato de o grego não ser uma linguagem semítica. Acrescente-se a isso que a literatura profética costuma justapor diferentes imagens, ainda mais quando se trata de um estilo (precursor do) apocalíptico, o qual parece dominar Is 24 – 27. Assim sendo, a imagem do parto que aparece nos versículos 17 e 18 não deveria condicionar a interpretação do versículo 19. Inclusive, uma vez que, no versículo 18, נָפַל possui, sem sombra de dúvida, o sentido de *cair*, referindo-se aos habitantes do mundo, é improvável que, no versículo 19, assuma um significado peculiar como *dar à luz*. No versículo 18, portanto, o triunfo de Israel dar-se-ia pela (ainda não ocorrida) queda ou ruína dos habitantes do mundo. Já no versículo 19, a terra, à semelhança de um

---

[*cair*]: πέση) — εἰ δ' ἄγε νῦν μοι ὄμοσον Ὀλύμπιε καρτερόν ὄρκον, ἧ μὲν τὸν πάντεσσι περικτιόνεσσιν ἀνάξειν ὅς κεν ἐπ' ἡματι τῷδε πέση μετὰ ποσὶ γυναικὸς τῶν ἀνδρῶν οἱ σῆς ἐξ αἵματός εἰσι γενέθλης. (*Agora, porém, jura-me, Olímpio, um forte juramento: certamente governará a todos os vizinhos aquele que, neste dia, porventura cair entre os pés de uma mulher, aquele dos homens que são descendência de teu sangue.*) —, o árabe *saqaṭa* (que pode significar *ter um aborto*) e o hebraico נָפַל (*aborto*). WILDBERGER, 1997, p. 556. Para o fragmento da *Iliada* citado, cf. ALLEN, Thomas W. *Homeri Ilias*. Oxford: Clarendon Press, 1931. v. 2-3. In: PANTELIA, Maria (Dir.). *Thesaurus Linguae Graecae: a digital library of Greek literature*. Disponível em: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/browser.jsp#doc=tlg&aid=0012&wid=001&q=HOMERUS&ct=~y19z110&l=20&td=greek>>. Acesso em: 07 fev. 2016. Schökel registra *parir* (*deixando cair*). SCHÖKEL, 2010, p. 442. Koehler e Baumgartner assinalam “deixar cair”, significando **dar à luz** [grifo do autor] (tradução nossa) [*“to let drop”, meaning to give birth*]. KOEHLER; BAUMGARTNER, 1995, p. 711. Brown, Driver e Briggs sugerem *trazer à vida* (*bring to life*), mas esclarecem que se trata de uso figurado, com o sentido de *parir* (*drop young*). BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 658. Blenkinsopp oferece *gerar* (*bring forth*). BLENKINSOPP, 2000, p. 366.

<sup>260</sup> WILDBERGER, 1997, p. 567.

predador que abandona a presa que traz entre os dentes, deixaria cair os רַפְּאִים, isto é, devolveria os mortos.<sup>261</sup>

Ressalte-se ainda que, levando em consideração o campo semântico da passagem (cadáver, pó, orvalho), o substantivo אֲרֶץ (*terra*) deveria ser entendido aqui não como uma referência ao שָׂאוֹל, mas ao solo em que os mortos estão sepultados.<sup>262</sup> Se a interpretação de Johnston está correta, a palavra רַפְּאִים, em Is 26,19, significa *cadáver*. Os cadáveres dos mortos de Israel, portanto, seriam reanimados pelo orvalho divino, que lhes infundiria vida novamente. Nessa perspectiva, os רַפְּאִים de Is 26,19 não podem ser *assombrações*.

### 3.1.3 Salmo 88,11

Do ponto de vista literário, o Salmo 88 tem recebido diversas nomenclaturas que não são mais que variações de uma classificação textual específica: *lamento espiritual do indivíduo*<sup>263</sup>, *lamentação individual anônima*<sup>264</sup>, *súplica individual ou pessoal*<sup>265</sup>, *súplica de enfermo*.<sup>266</sup> De fato, a composição parece ser um tipo peculiar de lamento:

Se notarmos que o salmo contém os elementos de lamento, com invocação, petição e descrição da crise, nós poderemos certamente categorizá-lo como uma *prece individual de lamento*. Esse salmo é claramente uma prece ímpar de lamento: em comparação com as preces de lamento típicas, falta uma petição desenvolvida e, sobretudo, a expressão de uma certeza de ser

<sup>261</sup> JOHNSTON, 2002, p. 112-114.

<sup>262</sup> JOHNSTON, 2002, p. 114.

<sup>263</sup> GUNKEL, Hermann. *The Psalms: a form-critical introduction*. Translated by Thomas M. Horner. Philadelphia: Fortress Press, 1967. p. 33s.

<sup>264</sup> GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. Tradução de Anacleto Alvarez. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1988. p. 489. WEISER, Artur. *Os Salmos*. Tradução de Edwino A. Royer e João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994. p. 43. Ernst Sellin e Georg Fohrer trazem *cântico de lamentação individual*. SELLIN, Ernst; FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de D. Mateus Rocha. São Paulo: Paulinas, 1977. v. 2. p. 423. Claus Westermann, por sua vez, fala de *salmo de lamento individual*. WESTERMANN, Claus. *The Psalms: structure, content and message*. Translated by Ralph D. Gehrke. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1980. p. 53.

<sup>265</sup> MONLOUBOU, L. et al. *Os Salmos e os outros escritos*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1996. p. 50. RAGUER, Hilari. *Para compreender os Salmos*. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1998. p. 35-37. GERSTENBERGER, Erhard S. *Como estudar os Salmos?* São Leopoldo: Sinodal, 2015. p. 22.

<sup>266</sup> SCHÖKEL, Luís Alonso; CARNITI, Cecília. *Salmos I (Salmos 1 – 72): tradução, introdução e comentário*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996. p. 89s. Maria do Carmo Noronha vai em direção semelhante: “Salmo de súplica, lamentação de um doente grave que implora a cura”. NORONHA, Maria do Carmo. *Os Salmos*. São Leopoldo: CEBI, 2007. p. 162.

ouvido ou algum voto de louvor. Além do mais, o próprio lamento, ou a descrição da crise, “não é, como é típico do gênero, dividido em três partes: lamentação/acusação dirigida a Deus, lamentação pessoal e acusação contra os inimigos; em vez disso, a acusação contra os inimigos é inteiramente deslocada para a lamentação a Deus e, então, reformulada numa acusação contra Deus”. Por causa da concentração do lamento na acusação contra Deus como inimigo dos seres humanos em vista da ameaça caótica à vida, incompreensível para o peticionário, pode-se caracterizar esse salmo como um “lamento em vista da teodiceia.” (tradução nossa).<sup>267</sup>

Quais seriam as subunidades componentes desse salmo? Examinar-se-á essa questão a seguir.

### 3.1.3.1 Estrutura do texto

Zenger propõe uma estrutura em três partes: 2-10a (descrição da crise); 10b-13 (questões retóricas urgentes); 14-19 (descrição da crise).<sup>268</sup> O recorte para análise coincide com a segunda parte (10b-13).

### 3.1.3.2 Análise de Salmo 88,10aγ-13

Segue uma proposta de tradução:

10aγ

קְרֵאתֶיךָ יְהוָה בְּכָל-יוֹם

Clamo a ti, YHWH, diariamente;

10b

שֹׁטְחֹתַי אֶלְיָךְ כַּפֵּי:

Estendo a ti as palmas das minhas mãos!

<sup>267</sup> *If we note that the psalm contains the elements of lament, with invocation, petition, and description of the crisis, we can certainly categorize it as an individual prayer of lament. This psalm is clearly a unique prayer of lament: in comparison to typical prayers of lament it lacks a developed petition, and above all the expression of an assurance of being heard or any vow of praise. In addition, the lament itself, or the description of the crisis, is “not, as is typical of the genre, divided into three parts: lament/accusation against the enemies; instead, the accusation against the enemies is altogether shifted into the lament to God and thus reshaped into an accusation against God.” Because of the concentration of the lament in the accusation against God as enemy of human beings in view of the chaotic threat to life, incomprehensible to the petitioner, one may characterize this psalm as a “theodicy lament”. HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich; BALTZER, Klaus (Ed.). *Psalms 2: a commentary on Psalm 51 – 100*. English translation by Linda M. Maloney. Minneapolis: Fortress Press, 2005. p. 393s. O trecho mais extenso entre aspas é uma citação de um artigo de Bernd Janowski, *Die Toten loben JHWH nicht: Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis*.*

<sup>268</sup> HOSSFELD; ZENGER; BALTZER, 2005, p. 391s.

11a	הַלְמֹתִים תַּעֲשֶׂה-פְּלֵא
	Para os mortos farás um milagre?
11b <sup>α</sup>	אַם-רְפָאִים
	Acaso [os] רְפָאִים
11b <sup>β</sup>	יָקוּמוּ יוֹדוּךָ סֵלָה:
	levantar-se-ão para louvar-te? <sup>269</sup> — <i>Selah</i> <sup>270</sup>
12a	הִסְפֵּר בְּקִבְרֵךְ חֶסֶדְךָ
	Proclamar-se-á na sepultura a tua lealdade,
12b <sup>α</sup>	אַמוּנָתְךָ
	a tua fidelidade <sup>271</sup> ,

<sup>269</sup> O verbo ידה é duplamente fraco: ele é tanto um verbo Pe Vav como um verbo Lamed He. Enquanto Lamed He, ele perde o ה quando se adiciona à raiz o aformativo vocálico da 3ª pessoa masculina plural (ו). Já como verbo Pe Vav, no hifil, mantém a primeira consoante da raiz (ו) na forma de um holem (ו). O preformativo do imperfeito para a 3ª pessoa masculina plural (י), adicionado a ידה de forma assindética neste contexto, isto é, sem o acompanhamento da conjunção copulativa (ו), segundo Zenger explica, estabelece uma relação adverbial de finalidade com a raiz verbal anterior (קים). Por esse motivo, a frase יָקוּמוּ יוֹדוּךָ אַם-רְפָאִים foi vertida deste modo: *Acaso [os] רְפָאִים levantar-se-ão para louvar-te?* HOSSFELD; ZENGER; BALTZER, 2005, p. 390.

<sup>270</sup> Segundo o aparato crítico da BHS, tanto a LXX como a Peshita omitem a palavra סֵלָה. A alteração não modifica o sentido do texto. Mantém-se o TM. *Selâ*, que se emprega em Hab 3,3.9.13 e 71 vezes no livro dos Salmos, é termo técnico musical tardio, provavelmente relacionado ao estilo da composição ou à dinâmica da recitação. BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 700. KOEHLER; BAUMGARTNER, 1995, p. 756. Pablo R. Andiñach acrescenta: “Até o dia de hoje, não é sabido por nós seu sentido exato. Jerônimo a traduz, em sua Vulgata, como ‘sempre’, entendendo-a como uma marca que assinala a repetição de algum estribilho ou doxologia. Nisso seguiu a LXX, que a entende como marca de que ali se deve fazer uma pausa para que se execute música com instrumentos. Nada disso é certo, e tentou-se ver nessa palavra o sentido de ‘para cima’, como se indicasse uma elavação da voz ou da vista para recitar os versos que seguem. Por outro lado, foi interpretada como orientação, quer dizer, a indicação do gesto litúrgico exigido do cantor ou do povo no momento de ler esses versos. Um autor postulou que *selah* indica o canto coral, para distingui-lo do restante do salmo que teria sido cantado por um solista. Para concluir, devemos dizer que tudo indica que é uma marca litúrgica, talvez relativa ao canto, mas não sabemos o sentido dessa expressão nem sua função exata nos salmos”. ANDIÑACH, Pablo R. *Introdução hermenêutica ao Antigo Testamento*. Tradução de Mônica Malschitzky. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015. p. 390.

<sup>271</sup> De acordo com o aparato crítico da BHS, poucos manuscritos hebraicos medievais, a LXX e a Peshita leem וְאַמוּנָתְךָ (e a tua fidelidade). É provável que a conjunção copulativa represente uma emenda sintática que toma por modelo a expressão de 13b<sup>α</sup>, וְצִדְקָתְךָ (e a tua justiça). Inclusive, a alteração não modifica o sentido do texto. O TM será mantido.

12b<sup>β</sup>

בְּאֲבֵדוֹן:

no אֲבֵדוֹן?

13a

הַיּוֹדֵעַ בְּחֹשֶׁךְ פְּלִאָה

Tornar-se-á conhecido na treva o teu milagre<sup>272</sup>,13b<sup>α</sup>

וְצִדְקָתְךָ

e a tua justiça,

13b<sup>β</sup>

בְּאֶרֶץ נִשְׁכִּיחַ:

numa terra de esquecimento?

O paralelismo no versículo 11 deixa claro que, nesse salmo, os רְפָאִים são os mortos. A composição faz menção do שְׂאוּל no versículo 4 e dispõe em paralelo, no versículo 12, a sepultura e o אֲבֵדוֹן. Conforme indicado anteriormente, esta última palavra sempre se refere ao mundo dos mortos. A justaposição com a sepultura, conforme visto a propósito de Is 14,9-11, não necessariamente anula a admissão de outra realidade na qual os mortos pudessem existir.

Note-se o uso da forma verbal קוּם (*levantar-se*) como uma ação vinculada aos רְפָאִים, o que também se observa em Is 14 e 26. Comunica-se também aqui a noção de que os habitantes do שְׂאוּל encontram-se afastados da presença de YHWH. Entretanto, as questões retóricas postas pelo salmista fazem supor que não se trata de alguém que mereceria a rejeição divina por algum tipo de comportamento indevido. Ele, inclusive, deseja fazer algo que não está ao alcance dos רְפָאִים / מְתִים: louvar YHWH. Com isso, sugere-se sutilmente que os רְפָאִים contam-se entre aqueles que desprezam YHWH. Seu lugar, portanto, é o desterro do שְׂאוּל. Se o imaginário presente aqui se comunica de algum modo com Is 14,9-11, é razoável admitir, também neste caso, que os רְפָאִים são concebidos como entes ativos, porém não faz parte de sua manifestação o louvor de YHWH.

<sup>272</sup> Conforme o aparato crítico da BHS, poucos manuscritos hebraicos medievais, a LXX e o Targum leem פְּלִאָה (os *teus milagres*). A alteração não representa mudança no significado do texto. O TM será mantido.



Cabe, portanto, considerar os רָפָאִים nessa passagem como assombrações, seguindo raciocínio semelhante ao de Is 14,9-11.

### 3.1.4 Jó 26,5

O capítulo 26 do livro de Jó possui uma dificuldade estrutural que, todavia, não parece interferir de modo muito significativo no sentido da passagem.

#### 3.1.4.1 Delimitação do texto

É geralmente aceito que os versículos 5-14 fazem parte do discurso de Bildade no capítulo 25.<sup>273</sup> O conteúdo, no entanto, possibilita tratá-los como uma seção em separado.

#### 3.1.4.2 Análise de Jó 26,5-14

Propõe-se a seguir uma tradução para o texto:

5a

הַרְפָּאִים יְחוּלְלוּ

Os רָפָאִים estremeçam<sup>274</sup>

<sup>273</sup> GORDIS, Robert. *The book of Job: commentary, new translation, and special studies*. New York City: The Jewish Theological Seminary of America, 1978. p. 276-281. ROWLEY, Harold Henry. *The Book of Job*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company; London: Marshall, Morgan & Scott Publications Ltd., 1980. p. 169s. TERRIEN, Samuel. *Jó*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1994. p. 205-209.

<sup>274</sup> Robert Gordis considera a métrica do versículo 5 suspeita (2 + 3), pelo fato de o segundo colon ser mais longo que o primeiro. Menciona — assim como fazem Harold Henry Rowley e Samuel Terrien — uma tentativa já feita de *reconstituição* do paralelismo rítmico através da inserção da forma verbal יַחַתּוּ (são *abalados*) antes da palavra מַיִם (*águas*). A partir de então, o bicolon (agora 3 + 3) seria lido assim: הַרְפָּאִים יְחוּלְלוּ מִתַּחַת יַחַתּוּ מַיִם וְשִׁכְנֵיהֶם (Os רָפָאִים estremeçam abaixo, as águas e os seus habitantes são *abalados*). Gordis, no entanto, propõe uma solução mais branda (que é seguida aqui; cf. a vírgula após *abaixo*): deslocar a cesura do bicolon para depois de מִתַּחַת (no TM, o acento *ʔatnaḥ* estabelece-a depois de יְחוּלְלוּ), formalizando uma métrica 3 + 2: Os רָפָאִים estremeçam abaixo, as águas e os seus habitantes. O autor afirma: “As sombras habitam abaixo das águas e dos peixes que as habitam.” (tradução nossa). [*The shades dwell below the waters and the fish who inhabit them*]. GORDIS, 1978, p. 277. ROWLEY, 1980, p. 172. TERRIEN, 1994, p. 207. Marvin H. Pope, a quem Gordis reporta-se, procura deixar bem claro que as imagens paralelas não representam outra coisa além do mundo dos mortos (o que, aliás, o versículo 6 parece confirmar): “Comentaristas invariavelmente têm compreendido a alusão aos habitantes das águas como significando peixes, monstros marinhos e outros ocupantes do fundo do mar. O mundo inferior, todavia, era um abismo aquoso; cf. 2Sm 22,5; Jn 2; Sl 42,7; 88.3-7. A

5b<sup>α</sup>

מִתַּחַת מַיִם

abaixo, as águas

5b<sup>β</sup>

וְשִׁכְנֵיהֶם:

e os seus habitantes.

6a

עָרוֹם שְׂאוֹל נִגְדָּו

Nu [está o] שְׂאוֹל na presença dele

6b<sup>α</sup>

וְאֵין כְּסוֹת

e não há cobertura

6b<sup>β</sup>

לְאַבְדֹּן:

para o לְאַבְדֹּן<sup>275</sup>.

7a

נִטָּה צָפוֹן עַל-תְּהוֹ

Aquele que estende [o] Zafon<sup>276</sup> sobre [o] vazio<sup>277</sup>;

terra repousava sobre um alicerce aquoso: Sl 104,6; 124,5; 136,6. Portanto, de acordo com o paralelismo, a referência é aos habitantes do mundo inferior.” (tradução nossa). [*Commentators invariably have taken the allusion to the inhabitants of the water to mean fishes, marine monsters, and other denizens of the deep. The netherworld, however, was a watery abyss; cf. II Sam xxii 5; Jon ii; Pss xlii 7, lxxxviii 3–7. The earth rested on a watery foundation, Pss civ 6, cxxiv 5, cxxxvi 6. Accordingly, in keeping with the parallelism, the reference is to the inhabitants of the netherworld.*]. POPE, Marvin H. *Job*. Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc., 1965. p. 164s. Cf. ROWLEY, 1980, p. 172.

<sup>275</sup> Conforme o aparato crítico da BHS, a palavra está assim no Códice de Leningrado B19a (L). Entretanto, muitos manuscritos hebraicos medievais e edições do texto bíblico hebraico (as de Benjamim Kennicott, de Giovanni Bernardo de Rossi e de Christian David Ginsburg) trazem לְאַבְדֹּן (*la<sup>a</sup>baddôn*). Trata-se de uma correção gramatical: “Quando uma preposição inseparável for prefixada a um substantivo cuja consoante inicial seja seguida de um shva composto, a preposição tomará para si a vogal breve correspondente à vogal do shva composto” (grifo do autor). KELLY, 2002, p. 51. Visto que não há prejuízo para o entendimento do texto, é desnecessário alterar o TM.

<sup>276</sup> Sobre esse nome, Pope esclarece: “Originalmente o nome da montanha sagrada de Hadad ou Baal, o Deus sírio da chuva. Monte Zafon, o Monte Ḥazzi dos textos hititas, Mons Casius, o célebre Olimpo sírio das fontes clássicas tardias, é identificado [...] com o Jebel el ‘Aqra, a Montanha Calva, na costa síria, defronte da saliência na parte nordeste de Chipre, uns 48 km ao norte de Ras Shamra, antiga Ugarit, de onde vieram os textos mitológicos que contam sobre a construção feita por Baal-Hadad de sua maravilhosa residência nas alturas do Monte Zafon. Agora vemos por que Zafon significa ‘norte’ no Antigo Testamento: a montanha localiza-se diretamente ao norte da Palestina.” (tradução nossa). [*Originally the name of the sacred mountain of Hadad or Baal, the Syrian Weather God. Mount Zaphon, the Mount Ḥazzi of the Hittite texts, Mons Casius the storied Syrian Olympus of later classical sources, is identified [...] with Jebel el ‘Aqra, Bald Mountain, on the Syrian coast opposite the finger of Cyprus, some thirty miles north of Ras Shamra, ancient Ugarit, whence have come the mythological texts which tell of the Baal-Hadad’s construction of his marvelous dwelling on the heights of Mount Zaphon. We now see why Zaphon*

7b<sup>α</sup>

תִּלְהָ אֶרֶץ

que levanta [a] terra

7b<sup>β</sup>

עַל־בְּלִי־מָה:

sobre [o] *sem-coisa-alguma*<sup>278</sup>;

8a

צִרְרָמִים בְּעָבָיו

que, em suas nuvens, embrulha [as] águas,

*means "north" in the OT: the mountain lay directly north of Palestine.*] POPE, 1965, p. 165. Uma vez que a imagem de estender ou desenrolar, em outros contextos, é aplicada aos céus (p. ex. Sl 104,2), mas não à terra ou às montanhas, Rowley pensa que possivelmente a referência a צָפוֹן na passagem sob apreço não carregue conotações mitológicas, sendo apenas menção aos céus em contraste com a terra, da qual se fala logo a seguir, em 26,7b. ROWLEY, 1980, p. 173. Entretanto, John E. Hartley parece contrapor-se de certo modo a essa opinião: "*norte (šāpôn)* nesse contexto não é uma direção, mas um termo espacial para os altos céus, o lugar do trono de Deus." (tradução nossa). [north (šāpôn) *in this context is not a direction but a spatial term for the high heavens, the place of God's throne.*] HARTLEY, John E. *The Book of Job*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988. p. 365. Ao que tudo indica, não há razão convincente para rejeitar a ideia de que a mitologia ligada ao Monte Zafon enquanto residência celeste de uma divindade suprema tenha sido apropriada pelo imaginário associado a YHWH. Sobre isso, cf. a nota 195, em relação à proposta de John Day para a interpretação de Is 14,12-15, e a nota abaixo sobre תְּהוֹ.

<sup>277</sup> Ao descrever a ocorrência de תְּהוֹ nesse fragmento, Osvaldo Luiz Ribeiro situa seu significado no contexto de uma articulação sociopolítica entre cosmogonia e civilização: "O contexto cosmogônico da poesia é ratificado pelos v. 12-13, onde se mencionam três (ou quatro) 'sinônimos' para o 'dragão aquoso' contra quem Yahweh teria lutado – yām (o Mar), rāhab e a 'serpente sinuosa' (nāḥāš bārīq̄h). A 'criação' é descrita pelo processo de 'estender' e de 'levantar'. Confundem-se a conotação cosmogônica – 'estender šāpôn sobre tōhû' – e a denotação civilizatória – 'levantar a terra sobre o nada'. A terra é justamente o espaço ordenado, soerguido sobre a desordem 'pré-criacional'. Não se trata de 'caos' ontológico, conquanto, sob o registro cosmogônico, a imagética sugere tratar-se das 'águas primevas'. Trata-se, antes, do 'vazio' cosmogônico pragmático – a 'ausência de expressão e ordem geopolítica'". RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *A Cosmogonia de Inauguração do Templo de Jerusalém – o Sitz im Leben de Gn 1,1-3 como prólogo de Gn 1,1-2,4a*. 2008. 346 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. f. 199. Smith corrobora o raciocínio de Ribeiro, uma vez que, tomando o reino de Ugarit como modelo de análise para a realidade sociocultural do Antigo Israel, emprega as categorias de centro e periferia para mapear os espaços favoráveis e hostis à presença humana: "No 'centro' ou área de cultivo e de civilização humana, as deidades possuem montanhas sagradas ou locais de culto, enquanto os inimigos cósmicos geralmente não. Estas montanhas literalmente apontam para o nível celestial onde as deidades vivem. [...] Dentro dessa casa geral de ordem divina e humana está o ponto central, a montanha de Baal, Monte Saphan, o lugar onde os deuses festejam. [...] Em contraste à 'casa', a periferia ou 'estepe' é caracterizada como um terreno de 'rochas e arbustos'. A estepe marca uma zona marginal ou transicional e o lugar das atividades humanas, tais como pasto e caça; aqui começa a área das forças perigosas. Conseqüentemente [sic], na geografia cósmica do Ciclo de Baal, a 'estepe' designa o lugar onde Baal encontra o deus Mot (Morte) na extremidade do submundo. A 'estepe' também é o lugar onde os inimigos de Baal estão por nascer e confrontá-lo". SMITH, 2006, p. 135s, 137.

<sup>278</sup> *Not-aught*. BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 116. Cf. KOEHLER; BAUMGARTNER, 1994, p. 133. SCHÖKEL, 2010, p. 105.

8b

וְלֹא־נִבְקַע עָנָן תַּחְתָּם:

mas [a] nuvem abaixo delas não se fende;

9a

מֵאַחַז פְּנֵי־כֶסֶה

que cobre as faces do trono<sup>279</sup>,

9b

פָּרְשָׁה עָלָיו עָנָנוּ:

estendendo<sup>280</sup> sobre este a sua nuvem;

10a

חִקְּחָהּ עַל־פְּנֵי־מַיִם

ele desenhou, como um círculo<sup>281</sup>, um limite sobre as faces das águas

<sup>279</sup> O aparato crítico da BHS propõe que, em vez de כֶּסֶה (*trono*), leia-se כָּסֶה (*lua cheia*). POPE, 1965, p. 163, 165. ROWLEY, 1980, p. 173. SCHÖKEL, 2010, p. 321. KOEHLER; BAUMGARTNER, 1995, p. 487. Terrien faz o seguinte comentário: “O TM leu *kisseh* em lugar de *keseh*, numa época na qual se falava da ‘face do trono’ como eufemismo pelo nome divino”. TERRIEN, 1994, p. 207. Por outro lado, o léxico de Brown, Driver e Briggs arrola Jó 26,9 entre as ocorrências de כֶּסֶה (*trono*), obviamente ratificando o TM. BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 490. E Gordis observa: “כֶּסֶה é uma ortografia anômala para כֶּסֶה ‘o trono de Deus’, particularmente apropriada em conexão com זָפוֹן ‘a morada de Deus’.” (tradução nossa). [כֶּסֶה is an aberrant spelling for כֶּסֶה “the throne of God,” particularly appropriate in connection with זָפוֹן “the dwelling place of God”]. GORDIS, 1978, p. 279. Fica, por conseguinte, mantido o TM.

<sup>280</sup> Esse verbo de quatro letras é um *hapax legómena*. POPE, 1965, p. 165. Quanto à sua interpretação, Koehler e Baumgartner sugerem que se leia פָּרַשׁ, uma forma do perfeito do qal (*ele estendeu*). 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. 976. Mais específico, o léxico de Brown, Driver e Briggs (que registra פָּרַשׁ e não פָּרְשָׁה) informa que se trata de um infinitivo absoluto pilel de פָּרַשׁ, acrescentando, todavia, entre parênteses a expressão *si vera lectio* (que significa: *se essa é uma leitura verdadeira*). Verte, portanto, a frase deste modo: “estendendo sua nuvem sobre ele.” (tradução nossa). [*a spreading his cloud upon it*]. A obra relaciona ainda algumas possibilidades de compreensão aventadas por outros autores: פָּרַשׁ (*estendendo* — participio ativo masculino singular do qal), פָּרַשׁ (*ele estendeu* — 3ª pessoa masculina singular do perfeito do qal) e פָּרַשׁ (*estendendo* — infinitivo absoluto do qal). BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 831. De forma bem objetiva, Gordis, após assinalar a qualidade tanto de infinitivo como de participio da forma verbal, afirma: “Seja qual for a explicação da forma, o significado ‘ele estende’ é claro a partir do contexto.” (tradução nossa). [Whatever the explanation of the form, the meaning “spreads” is clear from the context]. GORDIS, 1978, p. 279. Enfim, considerando פָּרַשׁ um desenvolvimento da atividade descrita pelo participio מֵאַחַז, além de atentar para a exposição de leituras anteriores que acaba de ser feita, entre as quais o participio é mais de uma vez apresentado como possibilidade de interpretação da palavra, conclui-se que se pode traduzi-la aqui como participio.

<sup>281</sup> Em geral, para a raiz verbal חוּג, os dicionários assumem o sentido de traçar um círculo ou desenhar de forma circular. BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 295. KOEHLER; BAUMGARTNER, 1994, p. 295. SCHÖKEL, 2010, p. 205. Terrien, tomando por base a Peshita — חוּג עָלֵינוּ (ele desenhou um círculo) —, propõe ler, em lugar do TM, חִקְּחָהּ (ele desenhou um círculo). TERRIEN, 1994, p. 208. Entretanto, o aparato crítico da BHS nem mesmo registra a leitura do siríaco, certamente por não considerá-la uma modificação significativa. Gordis, para quem a alteração é desnecessária, identifica, porém, sua base em Pr 8,27, onde há uma formulação paralela: חוּג עַל־פְּנֵי תְהוֹם (ao desenhar ele um círculo sobre as faces do

10b	עֲרֵת־תְּכָלִית אֹר עִם־חֹשֶׁךְ:
	até a fronteira da luz com a treva.
11a	עֲמוּדֵי שָׁמַיִם יִרְפּוּ
	Os pilares dos céus <sup>282</sup> são sacudidos
11b <sup>α</sup>	וַיִּתְמָהוּ
	e ficam assombrados
11b <sup>β</sup>	מִנְעֵרְתּוֹ:
	por causa da repreensão <sup>283</sup> dele.
12a	בְּכֹחוֹ רָנַע הַיָּם
	Com o seu poder, aquietou <sup>284</sup> o mar

*abismo*). GORDIS, 1978, p. 279. O TM, por conseguinte, deve ser mantido. A imagem de um círculo inscrito na superfície das águas era conhecida entre os babilônios, conforme se explica na obra de Jeremy Black, Anthony Green e Tessa Rickards: “Os babilônios [...], de acordo com uma tabuinha que mostra um mapa do mundo, consideravam a terra como um disco plano, com o mar salgado circundando-a. [...] Sob o mundo, conforme outras fontes, estava o *apsû* [oceano subterrâneo de águas doces] [...] e, abaixo dele, o mundo inferior, com ingresso por um par de portões trancados nos horizontes extremos oriental e ocidental, abaixo dos quais o acesso era por meio de escadarias. Através daqueles, o sol passava a cada dia, entrando pelo lado ocidental e saindo pelo oriental.” (tradução nossa). [*The Babylonian [...], according to one tablet showing a map of the world, regarded the earth as a flat disc, with the salt sea surrounding it. [...] Under the world, according to other sources, was the apsu [...] and below that the underworld, entered by a pair of bolted gates at the extreme eastern and western horizons, down to which the approach was by staircase. Through these the sun passed each day, entering at the west side and emerging at the east.*]. BLACK, Jeremy; GREEN, Anthony; RICKARDS, Tessa. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*. Austin: University of Texas Press, 2011. p. 52. Para ver imagens detalhadas da tabuinha babilônica com o mapa do mundo, cf. THE MAP of the world. *The British Museum*. Disponível em: <[http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details/collection\\_image\\_gallery.aspx?partid=1&assetid=404485001&objectid=362000](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=404485001&objectid=362000)>. Acesso em: 14 fev. 2016.

<sup>282</sup> Pope, Gordis, Rowley e Hartley esclarecem que a referência é às grandes montanhas, que se acreditava serem o sustentáculo dos céus. Pope aponta, respectivamente em 2Sm 22,8 e Sl 18,8, as expressões paralelas מוֹסְדֵי הַשָּׁמַיִם (*os alicerces dos céus*) e מוֹסְדֵי הָרִים (*os alicerces das montanhas*). Gordis, por sua vez, cita a expressão acádica *išid šami*, cuja tradução é *os alicerces do céu* (tradução nossa) [*the foundations of heaven*]. POPE, 1965, p. 166. GORDIS, 1978, p. 279. ROWLEY, 1980, p. 173. HARTLEY, 1988, p. 366.

<sup>283</sup> De acordo com Gordis, trata-se do trovão. Em Sl 104,7, por exemplo, גַּעְרָתְךָ (*tua repreensão*) compõe um paralelo com רַעַמְיָךְ (*teu trovão*). GORDIS, 1978, p. 280.

<sup>284</sup> Gordis sugere que a raiz רָנַע representa um caso de *ʿaḏḏad*, um termo técnico árabe que nomeia um fenômeno linguístico onde uma mesma palavra pode assumir sentidos completamente opostos. Na presente circunstância, os sentidos aventados são 1) *agitar* (cf. Is 51,15) e 2) *aquietar* (cf. Is 34,14). Para esse autor, o enredo mítico favorece a segunda acepção (principalmente por causa do paralelo em 26,12b): “Deus aquietou o mar (ou Yam, o monstro do mar) por meio da derrota do dragão do mar, Rahab [...]” (tradução nossa). [*God quiets the sea (or Yam the sea*

12b<sup>α</sup>

וּבְתוֹבְנָתוֹ

e, com o seu entendimento<sup>285</sup>,12b<sup>β</sup>

מִחַץ רָהַב:

destróçou רָהַב<sup>286</sup>.

13a

בְּרוּחוֹ שָׁמַיִם שְׁפָרָה

Com o seu vento, [os] céus [tornaram-se] claridade<sup>287</sup>;

*monster*) by smiting the sea dragon, Rahab [...]]. GORDIS, 1978, p. 280. Cf. POPE, 1965, p. 166. ROWLEY, 1980, p. 173s. HARTLEY, 1988, p. 367. TERRIEN, 1994, p. 208. Schökel parece deixar a questão em aberto. SCHÖKEL, 2010, p. 606.

<sup>285</sup> O que está escrito no TM (כְּתִיב, *k<sup>e</sup>tîb*) é וּבְתוֹבְנָתוֹ, palavra reputada pelo aparato crítico da BHS como *error scriptoris* (erro de escriba). O que deve ser lido (קֶרֶי, *q<sup>e</sup>rê*) é וּבְתוֹבְנָתוֹ (e com o seu entendimento).

<sup>286</sup> Aqui רָהַב aparece em paralelo com יָם (mar) e com a *serpente fugitiva*, ao passo que, em 7,12, há um paralelo entre יָם e תַּנִּין (dragão). Udo Rütterswörden informa que, ao contrário de *Litan* (*ltn*) e *Tunnanu* (*tnn*), as *serpentes sinuosas*, não há menção de רָהַב nos textos ugaríticos, porém aponta para um possível contexto mesopotâmico para este último personagem mitológico. O substantivo acádico *rūbu/rubbu* (efervescência, fúria), que deriva de *ra<sup>2</sup>ābu* (tremar, enfurecer-se) e descreve o movimento ondulante da água, aparece numa prece a Marduk, deus patrono da cidade de Babilônia. Já foi sugerido que o conteúdo do trecho em que é empregado alude à epopeia da criação *Enuma Elish*, especificamente ao combate de Marduk contra Tiamat, o monstro que personificava as águas salgadas, de maneira que o substantivo hebraico רָהַב caracterizaria um empréstimo linguístico feito a partir da apropriação do mito acádico. Contudo, na Bíblia judaica, além da mesopotâmica, é preciso considerar também uma influência canaanita na representação do dragão do caos, à qual os textos ugaríticos prestam valiosa contribuição, embora, conforme foi dito, não haja menção direta a רָהַב. Enquanto o material mesopotâmico, mais precisamente o *Enuma Elish*, localiza no tempo primordial um ato de criação finalizado — Marduk toma o corpo de Tiamat para formar a cúpula celeste e a terra —, nas fontes canaanitas, a ameaça dos monstros do caos permanece, mesmo após a sua derrota pela divindade suprema (Baal), o que se deduz das repetidas menções ao conflito, do texto épico à prece pessoal. No caso específico de Jó 26,12s, percebem-se igualmente ambos os traços culturais. A frase de Jó 26,13 — *Com o seu vento, [os] céus [tornaram-se] claridade; a sua mão perfurou [a] serpente fugitiva* (que, em Is 27,1, recebe o nome de לְוִיָּתָן [*Leviatā*]) — refletiria uma passagem do *Enuma Elish*, segundo a qual um vento norte leva o sangue da carcaça de Tiamat. Haveria também um eco da vitória de Baal sobre *Litan*, em que o deus da tempestade usa as entranhas do monstro para cobrir os céus. As múltiplas referências em Jó de רָהַב e do לְוִיָּתָן (cf. 3,8; 9,13; 26,12; 40,25), entre os quais essencialmente não se estabelece diferença, indicaria, à semelhança das matrizes ugaríticas, que esses monstros precisam ser vencidos sempre de novo. RÜTERSWÖRDEN, Udo. רָהַב *rāhab*. In: BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, 2004, p. 354-356. Para uma discussão aprofundada sobre o relacionamento entre Baal, YHWH e os monstros dos caos, cf. SMITH, 2006, p. 134-150.

<sup>287</sup> Brown, Driver e Briggs traduzem o substantivo שְׁפָרָה por *claridade* [*fairness, clearness*], de maneira que leem 26,13a assim: “por meio de seu sopro, o céu tornou-se claro(idade).” (tradução nossa). [*by his breath the sky becomes fair(ness)*]. BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 1051. Schökel oferece a seguinte noção: “Resplendor, esplendor”. SCHÖKEL, 2010, p. 690. Todavia, Gordis observa que, conforme fica claro por 26,13b, onde Deus é mostrado perfurando a serpente primordial na criação, 26,13a não trata do fenômeno habitual do clareamento do céu após uma tempestade, mas da atividade criadora de Deus na origem. Sendo assim, faz estas três propostas: a) Eliminar a preposição בְּ, prefixada a רוּחוֹ (*o vento dele*), como uma ditografia da última letra de רָהַב; b) Introduzir um daguash no interior da letra פ, transformando, assim, שְׁפָרָה na 3ª pessoa feminina singular do piel de שָׁפַר (*ser claro, belo, agradável*): שְׁפָרָה; c) À luz de um substantivo que

13b<sup>α</sup>

הִלְלָהּ יָדוֹ

a sua mão perfurou

13b<sup>β</sup>

נִחַשׁ בְּרִיחַ:

[a] serpente fugitiva.

14a<sup>α</sup>

הִן־אַלֶּה קְצוֹת דְּרָכָיו

Vê! Eis que isto [são] as beiradas dos seus caminhos<sup>288</sup>14a<sup>β</sup>

וּמִה־שִׁמְיָן דִּבֶּר נִשְׁמַע־בוֹ

e que murmúrio de palavra ouvimos sobre ele!

14b<sup>α</sup>

וְרַעַם גְּבוּרָתוֹ

E o trovão das suas forças<sup>289</sup>14b<sup>β</sup>

מִי יִתְבּוֹנֵן:

quem entenderá?

A composição situa os רַפָּאִים num contexto mitológico relativo à luta de YHWH contra o caos primordial representado pelas águas e seus monstros. Afirma-se o pleno conhecimento da realidade do שָׂאוֹל por parte de YHWH, diante de quem

---

ocorre em Jr 43,10, שִׁפְרוֹר (*k<sup>e</sup>tîb*)/ שִׁפְרִיר (*q<sup>e</sup>ré*) — *tenda, pavilhão* —, interpretar o verbo שִׁפַּר, o qual, assim como aquele, é um cognato do acádico *šuparruru* (*estender [um pavilhão]*). Desse modo, 26,13a ficaria assim: רוּחוֹ שִׁפְרָה שָׁמַיִם (o seu vento estendeu os céus). Gordis ressalta ainda que, no mito acádico (*Enuma Elish*), a criação do céu e da terra é introduzida pelo assassinato do monstro primordial, cujo cadáver seria utilizado no ato divino originário. GORDIS, 1978, p. 280. Pope também se reporta ao épico mesopotâmico da criação, mas para lançar outra proposta de interpretação de 26,13a. Informa que Marduk subjuga Tiamat através de um poderoso vento e de uma rede para apanhá-la. Pope nota a semelhança entre o acádico *saparu* (*rede*) e o hebraico שִׁפְרָה, mas a explicação que dá adiante, envolvendo o SI 56,9 e o substantivo *bolsa* como provável significado para שִׁפְרָה, é confusa. Além disso, divide o substantivo שִׁמְיָן para formar duas outras palavras: שָׁם — 3<sup>a</sup> pessoa masculina singular de שָׂם (*ele colocou*) — e יָם (*mar*). Sua reconstituição da frase, portanto, é a seguinte: *Com o seu vento, ele colocou [o] mar [n]uma bolsa*. POPE, 1965, p. 166. Terrien parece seguir a proposta de Gordis, com diferença na interpretação da forma piel שִׁפְרָה: “O seu sopro varreu os céus”. TERRIEN, 1994, p. 208. Mesmo que coerentes sob o ponto de vista mítico, as hipóteses de Gordis e Pope permanecem incertas, de modo que parece ser mais razoável, conforme avalia Hartley, manter o TM. HARTLEY, 1988, p. 364.

<sup>288</sup> O aparato crítico da BHS assinala o *k<sup>e</sup>tîb* (דְּרָכָיו, o seu caminho) e o *q<sup>e</sup>ré* (דְּרָכָיו, os seus caminhos).

<sup>289</sup> O aparato crítico da BHS explicita o *k<sup>e</sup>tîb* (גְּבוּרָתוֹ, a sua força) e o *q<sup>e</sup>ré* (גְּבוּרָתוֹ, as suas forças).

os רפאים estremeçam. Chama atenção o fato de que o שאול e os רפאים encontram-se integrados ao mundo que YHWH organiza. A relação entre שאול e רפאים fica bastante evidente, de maneira que se pode afirmar com segurança que estes últimos são os mortos.

A reação de temor dos רפאים perante YHWH permite incluí-los na lista dos inimigos de YHWH criador, da qual fazem parte רהב e a serpente fugitiva. Uma vez que os רפאים encontram-se sob a ameaça do poder de YHWH, e sendo que a ordem da criação é resultado da vitória de YHWH sobre as forças do caos, pode-se concluir que a introdução dos רפאים no espaço destinado aos humanos e demais criaturas terrestres representaria um perigo à subsistência da vida. Os רפאים são postos, portanto, sob o controle de YHWH, que restringe o domínio daqueles ao שאול / אבדון. Conclui-se, portanto, que os רפאים são entes ativos (eles reagem diante de YHWH), cuja presença fora do espaço destinado a eles, o שאול, constituiria um risco à ordem da criação e, desse modo, uma ameaça à vida. Isso permitiria enquadrá-los na categoria de assombrações, visto que sua manifestação causaria reações de espanto e medo devido ao perigo que representariam.

### 3.1.5 *Provérbios 2,18*

Os capítulos 1 a 9 de Provérbios constituem um bloco bem definido dentro da obra. Contêm basicamente dois tipos de material: a) discursos do pai/mestre ao filho/discípulo, advertindo-o contra os maus caminhos dos criminosos (2), instando-o a buscar o conhecimento de YHWH (3 – 4) e prevenindo-o contra a “mulher estranha” (5 – 7); b) três discursos da sabedoria personificada voltados tanto para os seres humanos em geral como para os simples de espírito em especial (1,22-33; 8,3-31/36; 9,4-6).<sup>290</sup>

#### 3.1.5.1 Delimitação do texto

A repetição da preposição ל, introduzindo as ameaças das quais a sabedoria é capaz de proteger, justifica o recorte para análise em 2,16-19.

<sup>290</sup> BUEHLMANN, Alain. Provérbios. In: RÖMER; MACCHI; NIHAN, 2010, p. 615-617.



3.1.5.2 Análise de Provérbios 2,16-19

Segue-se uma proposta de tradução do texto:

16a

לְהַצִּילָךְ מֵאִשָּׁה זָרָה

Para arrancar-te<sup>291</sup> da mulher estranha<sup>292</sup>,

16b<sup>α</sup>

מִנְכַרְיָהּ

da estrangeira

16b<sup>β</sup>

אִמְרֵיהָ הַחֲלִיקָהּ:

que lisonjeia [com] suas palavras;

17a

הַעֲזֹבָת אֶלֶף נְעוּרֶיהָ

a que abandona o amigo íntimo da sua juventude

<sup>291</sup> Essa tradução do hifil de **נָצַל** segue Koehler e Baumgartner: *to tear from*. KOEHLER; BAUMGARTNER, 1995, p. 717. Brown, Driver e Briggs têm *snatch away, deliver* (*arrebatar, salvar* [tradução nossa]). BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 664. Schökel oferece *libertar*. SCHÖKEL, 2010, p. 447.

<sup>292</sup> Koehler e Baumgartner atribuem a **אִשָּׁה זָרָה**, no caso presente, a acepção *mulher estranha* (*strange woman* [tradução nossa]), especificamente *prostituta* (*harlot* [tradução nossa]). KOEHLER; BAUMGARTNER, 1994, p. 279. R. B. Y. Scott, que traduz a expressão por *a adúltera* (*the adulteress* [tradução nossa]), enxerga um duplo sentido, literal e simbólico. Assim como acontece entre a *sabedoria* e o *temor de YHWH*, também a *adúltera* está relacionada com a forma de vida característica das religiões não israelitas, vista, ao mesmo tempo, como sedutora e insensata. Nesse sentido, recorda-se o adultério como símbolo da idolatria na literatura profética (p. ex. Oseias e Jeremias). Além do mais, provavelmente a referência à *mulher estranha* teria também em vista a participação de mulheres casadas nos cultos de fertilidades, entre eles, os de Astarte (cf. 2,17). SCOTT, R. B. Y. *Proverbs, Ecclesiastes*. Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc., 1965. p. 43. Schökel traduz **זָרָה** por *ramera* (*prostituta* [tradução nossa]) e, tendo em vista o paralelismo com **נְכַרְיָהּ** (*estrangeira*), sugere que o uso de ambos os termos como designativos da prostituição refletiriam uma época em que provavelmente a prática era domínio de mulheres estrangeiras (cf. Nm 25). SCHÖKEL, Luis Alonso; LÍNDEZ, José Vílchez. *Sapienciales I: Proverbios*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984. p. 175. À luz de 7,5-23, Whybray pondera que a mulher referida é simplesmente uma adúltera, mas não obrigatoriamente uma mulher estrangeira. “*iššāh zārāh* significaria, então, ‘a esposa de outro homem’ assim como *nokriyyāh* favoreceria designá-la como uma mulher pertencente a outra família (cf. Gn 31,15) e que, portanto, deveria ser evitada.” (tradução nossa). [*iššāh zārāh would then mean “the wife of another man”, and nokriyyāh would further designate her as a woman belonging to another family (cf. Gen. 31:15) and therefore to be avoided.*]. WHYBRAY, Roger Norman. *Proverbs*. London: Marshall Pickering; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994. p. 55.

17b

וְאֶת־בְּרִית אֱלֹהֶיהָ שָׁכַחָה:

e a aliança do seu <sup>293</sup> *ṣ<sup>E</sup>lōhîm* esquece.

18a

כִּי שָׁחָה אֶל־מוֹת בֵּיתָהּ

Certamente se inclina<sup>294</sup>

<sup>293</sup> O aparato crítico da BHS propõe que, em lugar de אֱלֹהֶיהָ (*seu ṣ<sup>E</sup>lōhîm*), leia-se אָהֳלָה (*sua tenda*), que equivale a חַפְתָּהּ (*sua câmara nupcial*). A estrutura quiástica do bicolon explica a proposta do aparato crítico:

**A** הֶעֱזַבְתָּ (*a que abandona*) → participio qal feminino singular

<b>B</b>	אֶלּוֹף נְעוּרֶיהָ ( <i>o amigo íntimo da sua juventude</i> )	→	substantivo singular construto + substantivo plural construto com sufixo
----------	---	---	--

<b>B'</b>	וְאֶת־בְּרִית אֱלֹהֶיהָ ( <i>e a aliança do seu ṣ<sup>E</sup>lōhîm</i> )	→	[w <sup>β</sup> et +] substantivo singular construto + substantivo plural construto com sufixo
-----------	--	---	--

**A'** שָׁכַחָה (*ela esquece*) → perfeito qal feminino singular

A expressão *o amigo íntimo da sua juventude* é uma referência ao primeiro marido legítimo. SCHÖKEL; LÍNDEZ, 1984, p. 175. Portanto, substituir, em **B'**, *seu ṣ<sup>E</sup>lōhîm* por *sua tenda* (= *sua câmara nupcial*) aparentemente tornaria mais explícito o tema do matrimônio. Entretanto, as demais testemunhas manuscritas de Provérbios não fornecem apoio para a alteração. Além disso, uma passagem profética — Ml 2,14b — pode ajudar a compreender o paralelismo oferecido pelo TM: עַל כִּי־יִהְיֶה הָעִיר בֵּינָךְ וּבֵין אִשְׁתְּ נְעוּרֶיךָ אֲשֶׁר אָתָּה בְּנִדְתָּהּ בָּהּ וְהִיא חִבְּרָתְךָ וְאִשְׁתְּ בְּרִיתְךָ (Porque YHWH testemunha entre ti e a mulher da tua juventude, a quem tu foste infiel, ela [que é] tua companheira e a mulher da tua aliança). Conforme Schökel explica, pode ser que “[...] se considerasse o matrimônio como aliança sancionada por Deus, como contrato com valor religioso; se intervinham votos mútuos, a referência a Deus seria natural. [...] O uso frequente do matrimônio como símbolo para expressar as relações de Deus com o povo favorece a mencionada suposição. Resulta que a mulher má é culpada de dupla infidelidade: ao primeiro marido e ao seu Deus, e agora vai provocar outras infidelidades [...]” (tradução nossa). [...] *el matrimonio se considerase como alianza sancionada por Dios, como contrato con valor religioso; si intervenían votos mutuos, la referencia a Dios sería natural. [...] El uso frecuente del matrimonio como símbolo para expresar las relaciones de Dios con el pueblo favorece la mencionada suposición. Resulta que la mala mujer es culpable de doble infidelidad: al primer marido y a su Dios, y ahora va a provocar otras infidelidades [...]*. SCHÖKEL; LÍNDEZ, 1984, p. 175. O TM, por conseguinte, deve ser mantido.

<sup>294</sup> Whybray informa sobre um suposto problema gramatical contido no colon: a forma verbal שָׁחָה (*ela se inclina*) é a 3ª pessoa feminina singular do perfeito qal de שָׁחָה (*inclinar-se*), enquanto o substantivo בֵּית (*casa*), que seria o seu sujeito, é masculino. A solução que apresenta como mais plausível é a que foi proposta por J. A. Emerton: revocalizar שָׁחָה como שְׁחָה (*buraco, cova, fossa*). A frase, então, ficaria: *Certamente uma cova [que conduz] para a morte [é] a sua casa*. WHYBRAY, 1994, p. 56s. Entretanto, Tremper Longman III contra-argumenta, dizendo que, no hebraico, a falta de concordância entre o verbo e o seu sujeito não é uma circunstância incomum. LONGMAN III, Tremper. *Proverbs*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2006. p. 116. De

para [a] morte<sup>295</sup> a sua casa<sup>296</sup>,

18b<sup>α</sup>

וְאֶל־רַפְּאִים

e para [os] רַפְּאִים

18b<sup>β</sup>

מֵעֵגְלֹתֶיהָ:

as suas trilhas.

19a

כֹּל־בָּאִיהָ לֹא יָשׁוּבוֹן

Todos aqueles que entram nela<sup>297</sup> não retornam

fato, pode-se apontar Ecl 12,10a como exemplo disso: בִּקֵּשׁ קִהְלֹת לְמִצָּא דְבַר־יְחִפִּין (*Qohélet procurou encontrar palavras aprazíveis*). A forma verbal בִּקֵּשׁ (*procurou*) é a 3ª pessoa masculina singular do perfeito piel de בִּקֵּשׁ, ao passo que o seu sujeito, קִהְלֹת (*Qohélet*), é um substantivo feminino. Logo, não há razão para alterar o TM, visto que é perfeitamente compreensível.

<sup>295</sup> O aparato crítico da BHS informa que, onde o TM registra אֶל־מִוֹת (*para [a] morte*), a Peshita lê רִמְמִים (*limiães*). Operando a retroversão para o hebraico, chega-se a אֶל־מִוֹת (*vestíbulos*). O texto da Peshita é bem diferente e não apresenta discrepância entre sujeito e verbo: o substantivo רִמְמִים é feminino plural e constitui o núcleo do objeto direto (רִמְמִים וְסֻלְמֵי, *os limiães da casa dela*) da forma verbal שָׁכַח (3ª pessoa feminina singular do perfeito peal de שָׁכַח [*esquecer*]): *ela esquece os limiães da própria casa*. O segundo membro do paralelismo é: וְסֻלְמֵי וְעֵצֵי הַיַּרְדֵּן (e os passos das próprias veredas). O versículo anterior pode ajudar a esclarecer o que se quer dizer aqui. Em lugar de אֶל־יָדָיו נְעוּרֵיהָ (o amigo íntimo da sua juventude), a Peshita traz חֻכְמַת הַיָּלְדוּת (a educação da sua juventude), que faz paralelo com מִסְכַּח גְּדֻלְתָּהּ (a aliança do Deus dela). Ao que tudo indica, no versículo 18, a interpretação da Peshita parece reforçar o papel da mulher como dona de casa, responsável pela manutenção do seu lar, conforme os princípios familiares recebidos desde a juventude, os quais são associados à conduta aprovada pela divindade. Condena-se, portanto, a mulher que não respeita os limites impostos pela obrigação familiar, ocupando-se de outras coisas (cf. 7,11). Em outras palavras, a leitura da Peshita censura a mulher que esquece que o seu lugar é da soleira da porta de casa para dentro. Desse modo, assume-se que o TM representa a *lectio difficillior*, razão pela qual deve ser preferido.

<sup>296</sup> O aparato crítico da BHS propõe que se leia נְתִיבָתָהּ (o caminho dela) — נְתִיבָהּ é um substantivo feminino — em lugar de בֵּיתָהּ (a casa dela), mudança sugerida também em 7,27. Essa proposta confirma que a dificuldade oferecida por בֵּיתָהּ reside justamente no fato de esse substantivo ser o provável sujeito do verbo. Richard J. Clifford apoia a mudança contra vários autores que a rejeitam: Allen P. Ross, Luis Alonso Schökel, R. B. Y. Scott, R. N. Whybray e Tremper Longman III. CLIFFORD, Richard J. *Proverbs: a commentary*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1999. p. 45. ROSS, Allen P. *Proverbs*. In: LONGMAN III, Tremper; GARLAND, David E. (Eds.). *The Expositor's Bible Commentary: Proverbs – Isaiah*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2008. v. 6. p. 61. SCHÖKEL; LÍNDEZ, 1984, p. 175. SCOTT, 1965, p. 42; WHYBRAY, 1994, p. 56s. LONGMAN III, 2006, p. 116.

<sup>297</sup> A tradução de בָּאִיהָ por *entram nela* pretende manter uma provável ambiguidade da expressão, indicando, ao mesmo tempo, o movimento de ida em direção à mulher e a relação sexual com ela. Segundo Schökel esclarece, ainda que a expressão não tenha sido construída com preposição (בָּאִיהָ — p. ex. Gn 16,2; 29,23), um sentido sexual pode estar sendo sugerido aqui. SCHÖKEL; LÍNDEZ, 1984, p. 175.

19b<sup>α</sup>

וְלֹא־יָשִׁיגוּ

e não alcançam

19b<sup>β</sup>

אַרְחֻת חַיִּים:

os caminhos da vida.

O paralelismo entre מוֹת e רְפָאִים contido no versículo 18 permite afirmar que o domínio destes últimos encontra-se na morte. Também aqui fica nítida a oposição entre os רְפָאִים e o Deus judaico, visto que o adultério, o qual representa um rompimento da ordem familiar sancionada divinamente, inevitavelmente levará ao encontro dos primeiros. É possível que a associação dos רְפָאִים com a morte indique que aqueles, no presente contexto, não são mais do que uma representação retórica desta. De fato, na passagem sob apreço, não se esboça qualquer tipo de personificação para os רְפָאִים. Tudo o que se diz é que o ensino da sabedoria desvia seu aprendiz do caminho da casa da adúltera e, conseqüentemente da morte e dos רְפָאִים. Entretanto, a persistência do uso deste último termo em Israel, agora também na literatura sapiencial, faz supor que o imaginário relacionado a algum tipo de permanência após a morte, ainda que restrita aos limites do שְׁאוֹל, não desaparecera totalmente. Se este for o caso, temia-se a morte mas também os רְפָאִים, relacionados que estavam ao destino reservado às pessoas de má índole e que se distinguiam por um comportamento imoral. Os רְפָאִים seriam, de certo modo, símbolos da retribuição divina.

### 3.1.6 *Provérbios 9,18*

O capítulo 9 do livro de Provérbios divide-se em três partes (1-6; 7-12; 13-18), as quais correspondem às atitudes sábias assinaladas em 2,9-11 (o entendimento da sabedoria), 2,12-15 (a proteção contra o mau caminho) e 2,16-19 (a evitação da mulher estranha).<sup>298</sup>

<sup>298</sup> BUEHLMANN. In: RÖMER; MACCHI; NIHAN, 2010, p. 617.

### 3.1.6.1 Delimitação do texto

Provérbios 9,13-18 apresenta o discurso da chamada “mulher tola”, cujas instigações ilustram o desvio do comportamento sancionado socialmente. O resultado colhido por quem dá ouvidos a ela é o mesmo apresentado em 2,16-19.

### 3.1.6.2 Análise de Provérbios 9,13-18

Expõe-se abaixo uma proposta de tradução do texto:

13a

אִשָּׁת כְּסִילוֹת הַמִּיָּה

Uma mulher<sup>299</sup> tola<sup>300</sup> é indócil<sup>301</sup>,

13b<sup>α</sup>

פְּתִיּוֹת

ingênuas<sup>302</sup>,

13b<sup>β</sup>

וּבִלְיֹדָעָה מְהֵ:

e não sabe nada<sup>303</sup>

<sup>299</sup> O aparato crítico da BHS indica que a palavra אִשָּׁת (*mulher de*) provavelmente deve ser removida porque se trata de um caso de ditografia da última palavra do versículo 12, חֲשָׂא (*suportarás*). Não se fornece apoio de testemunhas manuscritas para a alteração. Mantém-se, portanto, o TM.

<sup>300</sup> A tradução de אִשָּׁת כְּסִילוֹת segue HOLLADAY, 2010, p. 228. Na opinião de Scott, אִשָּׁת não é um construto de אִשָּׁה, mas uma forma canaanita absoluta equivalente, a qual representaria um exemplo de como se conservaram, na literatura sapiencial, termos linguísticos canaanitas. Sua tradução de 19,13 é curiosa e reforça ainda mais a impressão de um pensamento misógino refletido no hebraico: “Loucura é [como] uma mulher, barulhenta, ignorante e sem-vergonha [...]” (tradução nossa). [*Folly is [like] woman, boisterous, ignorant, and shameless [...]*]. SCOTT, 1965, p. 75. כְּסִילוֹת e פְּתִיּוֹת só ocorrem aqui. WHYBRAY, 1994, p. 147.

<sup>301</sup> Para esta ocorrência da forma verbal הַמִּיָּה no qal, Koehler e Baumgartner têm as seguintes acepções: *to be restless, to be turbulent (ser indócil, ser tumultuoso [tradução nossa])*. Antes, porém, a primeira acepção indicada para a raiz, mais elementar, é *make a noise (fazer barulho [tradução nossa])*. KOEHLER; BAUMGARTNER, 1994, p. 250.

<sup>302</sup> O aparato crítico da BHS diz que, em lugar de פְּתִיּוֹת (*ingenuidade*), deve-se provavelmente ler הַמְּפַתֵּה (*e é sedutora*) — participio piel feminino singular de פָּתָה (*seduzir*) com o prefixo copulativo (ו) — e conectar esse termo com הַמִּיָּה (*é indócil*). Segundo é informado na obra de Clines, פָּתָה aqui significa “seduzir, com conotação erótica” (tradução nossa) [*allure, with erotic connotation*]. CLINES, David J. A. *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007. v. 6. p. 798; cf. p. 810.

<sup>303</sup> No lugar da partícula מְהֵ (*algo*; em composição com a partícula negativa בִּלְ: *nada*) oferecida pelo TM, a LXX, com a qual a Peshita — no Códice Ambrosiano (século VI/VII EC), na Peshita de Mossul (1887-1891; 1951) e na Peshita de Urmia (1852; 1854) — concorda em parte, registra o substantivo feminino acusativo singular αἰσχύνην (*vergonha*). A partir disso, o aparato crítico da

14a

וַיֵּשְׁבָה לְפֶתַח בֵּיתָהּ

e assenta-se à entrada de sua casa,

14b $\alpha$ 

עַל-כִּסֵּא

sobre uma cadeira

14b $\beta$ 

מִרְמֵי קִרְתָּ:

[em] lugares elevados da cidade,

15a

לְקַרְא לְעַבְרֵי-דָרֶדֶד

para convidar os transeuntes,

15b $\alpha$ 

הַמְּשֻׁרִים

aqueles que seguem reto

15b $\beta$ 

אֲרָחוֹתָם:

seus caminhos:

16a

מִי־פָתִי יָסַר הַנָּה

Quem [é] ingênuo, que se desvie para cá!

16b $\alpha$ 

וְחֶסֶר-לֵב

E o falta de juízo,<sup>304</sup>

BHS recomenda ler כְּלָמָה (*vergonha*). De acordo com Scott, o TM estaria corrompido, visto que as duas primeiras letras da palavra teriam sido perdidas. SCOTT, 1965, p. 75. Todavia, Whybray demonstra que há ocasiões em que מָה pode ocupar a função sintática de objeto do verbo: em Gn 39,8 e 2Sm 18,29, como aqui, מָה é complemento direto de יָדַע (*saber*), o qual também se encontra construído com לֹא (*não*) nos dois casos. WHYBRAY, 1994, p. 148. Cf. SCHÖKEL; LÍNDEZ, 1984, p. 250. De todo modo, o TM é a *lectio brevior*, e pode muito bem ser que a LXX é que tenha emendado o texto.

<sup>304</sup> Elaborou-se a tradução mediante emprego de uma figura de sintaxe denominada anacoluto, que consiste na interrupção da estrutura lógica da oração. Sobre esse fenômeno gramatical, Evanildo Bechara explica: “Coloca-se entre as construções anacolúicas o começar o enunciado por um termo não preposicionado e depois recuperá-lo na sua função própria, como que desprezando o inicial [...]”. BECHARA, Evanildo. *Moderna Gramática Portuguesa*. 37. ed. rev., ampl. e atual. conforme o novo Acordo Ortográfico. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Lucerna, 2009. p. 595. No caso presente, o termo não preposicionado, o *falto de juízo*, é recuperado posteriormente através do pronome *lhe*, cuja função sintática é a de objeto indireto do verbo *dizer*. A estrutura lógica da oração seria: *Ela diz ao falta de juízo*: [...].

16b<sup>5</sup>

וְאָמְרָה לּוֹ:

ela lhe diz:

17a

מִי־גְנוּבִים וּמִתְקָן

Águas roubadas são doces

17b

וְלֶחֶם סֹתְרִים יִנְעָם:

e pão furtivo é agradável.

18a

וְלֹא־יָדַע כִּי־רְפָאִים שָׁם

E ele não sabe que [os] רְפָאִים [estão] lá;

18b

בְּעִמְקֵי שְׂאוּל קְרָאִיהָ:

nas profundezas do שְׂאוּל, aqueles que foram convidados por ela.

Enquanto 2,16-19 ocupava-se da moral familiar, 9,13-18 parece interessar-se pela moral ligada à propriedade. Fala-se de água roubada e pão furtivo. Todavia, a pena para quem pratica o roubo é a mesma estabelecida em 2,16-19, porém aqui, em vez de מְנַת / רְפָאִים, aparece o binômio רְפָאִים / שְׂאוּל. A associação com o שְׂאוּל não deixa dúvidas de que os רְפָאִים são os mortos e pode sugerir, mais do que em 2,16-19, uma presença enfática da concepção dos mortos como entes que ainda partilham algum tipo de existência pessoal. De todo modo, vale aqui o que foi dito para a passagem anterior: talvez os רְפָאִים personifiquem de algum modo a punição divina pelo mau comportamento e, nesse sentido, pelo medo que sua existência no שְׂאוּל inspirava, poderiam ser enquadrados no conceito de assombração.

### 3.1.7 *Provérbios 21,16*

Provérbios 21 integra o bloco 10,1 – 22,16, que recebe o título מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה (Provérbios de Salomão) e constitui-se de “[...] uma série de provérbios independentes [...], não parecendo ser objeto de um arranjo particular [...]”.<sup>305</sup>

<sup>305</sup> BUEHLMANN. In: RÖMER; MACCHI; NIHAN, 2010, p. 618.

### 3.1.7.1 Delimitação do texto

Pr 21,16 é uma máxima independente, de maneira que não oferece maiores problemas para sua delimitação.

### 3.1.7.2 Análise de Provérbios 21,16

Propõe-se, para esse versículo, a seguinte tradução:

16a<sup>α</sup>

אָדָם

Uma pessoa

16a<sup>β</sup>

תּוֹעָה מִדֶּרֶךְ הַשְּׂכֵל

que se desvia da estrada do entendimento

16b

בְּקֶהֶל רְפָאִים יָנוּחַ:

numa congregação de רְפָאִים repousará.

O versículo resume o que foi apresentado em 2,16-19 e 9,13-18. Não é possível delinear características mais específicas dos רְפָאִים a partir dessa passagem, apenas ressaltar que designam a sorte de quem abandona a sabedoria e, conseqüentemente, o caminho de vida estabelecido por YHWH. Observa-se, assim, outra vez, uma oposição entre YHWH e os רְפָאִים, sendo que estes simbolizam, ao mesmo tempo, a rejeição a YHWH e a retribuição de YHWH. Permanece em aberto se, por trás dessa passagem, ainda se conserva o imaginário dos רְפָאִים como espíritos dos mortos que mantêm alguma espécie de existência no שְׁאוֹל. Desse modo, é incerto se os רְפָאִים de Pr 21,16 estariam refletindo uma crença em assombrações.

## 3.2 Considerações finais

Embora referenciadas por Clines como usos de רְפָאִים para designar os mortos, observou-se que nem todas as ocorrências permitem afirmar com certeza



que esses רפאים sejam, além disso, espíritos dos mortos. As reflexões elaboradas sobre os casos apresentados, no entanto, abriram espaço para a possibilidade de que, em alguns deles, a palavra hebraica רפאים e o conceito *assombração* pudessem fazer contato e, de algum modo, reconhecerem-se mutuamente. Nessa situação estariam Is 14,9; 26,14; Sl 88,11; Jó 26,5; Pr 2,18 e 9,18.



## CONCLUSÃO

Aventurar-se numa casa mal-assombrada certamente deve ser uma experiência fascinante. Mesmo que a mentalidade racional moderna ainda não ofereça mais do que desprezo a tal empreitada, para aqueles que se lançam a ela, trata-se de (re)descobrir o encantamento pela possibilidade de a vida ultrapassar limites que a natureza (até onde se sabe no momento) insiste em impor, mas contra os quais o espírito humano não se cansa de rebelar-se. Nas sombras de um recinto desabitado, ignorado pelos passantes que nele não vêem mais nada de extraordinário, correndo que estão de um lado para o outro atrás de seus interesses profanos e repetitivos do dia a dia, vultos esquecidos podem estar apenas aguardando que algum deles note que há ali mais do que se julga saber ou sonhar.

A comparação dos textos da Bíblia judaica com uma casa mal-assombrada talvez não seja das mais apropriadas, todavia uns e outra costumam ser alvo de percepções que lhes forçam uma adequação àquilo que se julga aceitável dentro de parâmetros filosóficos ou religiosos convencionais. Casas, afirma-se, são meros objetos, os quais se consideram habitados somente pela presença de matéria orgânica animada, em outras palavras, quando há gente de carne e osso morando ali. Os textos bíblicos são documentos sagrados, através dos quais um amplo universo cultural há muito desaparecido só pode ser verdadeiramente ressuscitado quando se lhe interpreta o conteúdo pelas lentes de um monoteísmo rígido, que se julga ser a única realidade prestes a revelar-se por meio de suas páginas. Mas e se uma casa vazia não for apenas isso, por mais que, para os que estão fora dela, as paredes da construção não abriguem mais que poeira depositada no assoalho e teias de aranha tremulando por causa do deslocamento do ar que penetra pela fresta de alguma janela? E se a Bíblia judaica também guardar lembranças de uma época em que não se cria somente em YHWH, o Deus judaico, mas também na continuidade da existência dos mortos após a cessação da vida nos corpos?

Sem dúvida alguma, o povo brasileiro convive tranquilamente há séculos com a crença de que a vida não termina com a morte. Acredita-se fervorosamente que os mortos continuem sua jornada além-túmulo e, em certos casos, permaneçam entre os vivos, sendo possível até que estes se comuniquem com aqueles. O folclore da gente tão diversificada do Brasil está repleto de histórias que o testemunham. Além disso, cultiva-se, principalmente por causa da influência da

religião cristã, uma devoção profunda pela Bíblia, por intermédio da qual se procura escutar a palavra de Deus, que teria sido revelada ao povo de Israel em tempos bem longínquos. Entretanto, os textos bíblicos foram compostos num ambiente cultural também muito diversificado, que, uma vez recuperado em parte, pode ajudar a compreender melhor aqueles mesmos textos.

Sendo assim, não se poderiam colocar juntos a crença brasileira nas assombrações e os contextos culturais formativos dos textos bíblicos, de maneira que estes sejam iluminados por aquela? Esta Tese tinha como objetivo fundamental tentar realizar essa correlação. Inicialmente, dispunha-se do conceito de assombração, que já havia sido trabalhado anteriormente pelo autor em sua Dissertação de Mestrado. Lá, no entanto, a abordagem havia sido mais geral, tocando recantos distintos encontrados nas páginas da Bíblia judaica. Alguns desses recantos estavam preenchidos pelos מַרְפָּאִים, e o itinerário da pesquisa de Doutorado levou ao crescimento do desejo de aprofundar a compreensão dessa palavra hebraica e seu referente. Segundo se pôde observar, em algumas circunstâncias, מַרְפָּאִים designava os mortos. Mais ainda, parecia sugerir a ideia de que os falecidos, de algum modo, continuavam existindo de maneira ativa. Tinham-se, portanto, dois conceitos que, quiçá, poderiam ser comparados: *assombrações* e מַרְפָּאִים. Diante disso, o problema de pesquisa foi formulado deste modo: **É possível fazer uma aproximação entre os termos *assombração* e מַרְפָּאִים, de maneira a verificar uma eventual convergência de sentido?**

Evidentemente, antes de relacionar os conceitos, era necessário estabelecê-los de maneira sólida. O primeiro foi o conceito de *assombração*, de cuja definição ocupou-se o primeiro capítulo. Visto que a dicionarização representa, em geral, um esforço crítico de recolhimento das possibilidades semânticas criadas no âmbito do vernáculo ao longo da história da língua, entendeu-se que uma definição do significado de *assombração* poderia muito bem passar pelo levantamento e pela análise de léxicos e dicionários da língua portuguesa.

Tal esforço gerou dois importantes resultados. Em primeiro lugar, descobriu-se que a palavra *assombração*, que surge no Brasil, é dicionarizada pela primeira vez em 1888 na obra do teólogo e bacharel em Direito Antônio Joaquim de Macedo Soares, ou seja, onze anos antes da data informada pelo *Dicionário Houaiss*. Em segundo lugar, constatou-se um crescimento semântico do vocábulo ao longo do

século XX. No final do século XIX, a palavra basicamente se referia ao efeito de uma causa, isto é, um susto provocado por algo considerado sobrenatural. Já no início do século XX, *assombração* passa a designar também a causa de um efeito, por exemplo, uma aparição que provoca um susto. Ao longo do século XX, o termo agrega mais um sentido: *assombração* passa a referir-se a um ente que provoca o susto ou terror, por exemplo, um fantasma. Dessa maneira, uma vez que agora seu conteúdo já fora adequadamente definido, a palavra *assombração* estava pronta para interagir com o vocábulo hebraico רְפָאִים, sobre cuja investigação dos sentidos a Tese passaria a debruçar-se.

O segundo capítulo, portanto, ocupou-se com três tarefas. A primeira delas envolveu um levantamento de todas as ocorrências da palavra רְפָאִים na Bíblia judaica. Exprimindo-se de modo mais preciso, o que se fez foi constatar algo que já se encontra bem estabelecido na pesquisa: na Bíblia judaica, o vocábulo רְפָאִים pode assumir duas acepções bem definidas: רְפָאִים como um etnônimo que designa uma antiga raça de gigantes e רְפָאִים como designação dos espíritos dos mortos.

A segunda tarefa consistiu na exposição de um panorama da pesquisa sobre a palavra רְפָאִים em materiais bíblicos e extrabíblicos. O panorama fundamentou-se nos trabalhos descritivos de Conrad E. L' Heureux e Philip S. Johnston. L' Heureux divide a pesquisa até 1979 em dois momentos: antes e depois das descobertas dos textos de Ugarit/Ras Shamra. Na sequência, expõe sinteticamente o debate decorrente da publicação de Ug 5. Durante o período anterior às descobertas de Ugarit, a pesquisa concentrou-se principalmente no esforço por determinar se רְפָאִים seria uma palavra ou duas. Paul Karge, em cuja obra L' Heureux detém-se, vinculou o vocábulo à raiz רפה, *ser lento, fraco*, afirmando que רְפָאִים designava os espíritos dos mortos. Com o surgimento dos textos ugaríticos e a publicação de Ug 5, três possibilidades de interpretação passaram a ser observadas entre os autores: os רִפְמ como a) um grupo de deuses, b) as sombras dos mortos e c) personagens humanos vivos. Nos anos 2000, Philip S. Johnston mapeou os seguintes significados dos רְפָאִים bíblicos: a) os mortos que habitam o שְׁאוֹל, b) antigos canaanitas, c) um vale próximo a Jerusalém e d) supostos ancestrais dos filisteus.

A terceira tarefa assumida no segundo capítulo da Tese tratava da análise das ocorrências bíblicas de רְפָאִים como um etnônimo, isto é, uma designação para

uma raça pré-israelita de gigantes. Algumas dessas passagens, em especial, também relacionam o termo como um topônimo, ou seja, o nome de uma localidade geográfica: Dt 2,20; 3,13; Js 15,8; 18,16; 2Sm 5,18 (= 1Cr 14,9).22; 2Sm 23,13 (= 1Cr 11,15) e Is 17,15.

O terceiro capítulo da Tese examinou as 8 ocorrências em que רָפְאִים refere-se aos mortos, textos encontrados exclusivamente na literatura profética e na literatura sapiencial. As ocorrências foram analisadas obedecendo a um roteiro metodológico: 1) Delimitação da unidade literária mínima para análise; 2) Tradução da unidade literária; 3) Discussão dos problemas de crítica textual e 4) Comentário sobre as possibilidades de aproximar os רָפְאִים e o conceito *assombração* em cada caso.

Boa parte das ocorrências — Is 14,9; 26,14; Sl 88,11; Jó 26,5; Pr 2,18 e 9,18 — oferecia algum espaço para contato e reconhecimento mútuo entre as duas ideias. Em todas elas, os רָפְאִים indicam claramente os mortos, tanto pelo paralelismo com o substantivo מְתִים como pela relação com o שְׂאוּל, o lugar ao qual os falecidos desciam após a morte (sendo que, algumas vezes, também aparece, para designar esse espaço, o termo אֲבֵרוֹן). YHWH e os רָפְאִים são sempre postos numa relação antagônica, ressaltando-se que, em Is 14,9 e 26,14, fica nítido que os últimos identificam-se com soberanos estrangeiros, os quais são alvo do desprezo dos judaítas e, conseqüentemente, de sua divindade. Além disso, nessas duas passagens e também em Sl 88,11, associa-se aos רָפְאִים a raiz verbal קוּם (*levantar-se*), sugerindo que, embora não sejam concebidos como existindo fora do espaço do שְׂאוּל, manifestem algum tipo de atividade.

Em Jó 26,5, os רָפְאִים figuram ao lado de רָהַב, de יָם e da *serpente fugitiva*, forças do caos contra as quais YHWH luta em seu ato criacional. Uma vez que os רָפְאִים são localizados fora do espaço da criação ordenada, sua eventual presença no interior desta representaria um risco à vida, portanto uma atividade terrífica. Ironicamente, são os רָפְאִים que tremem perante o poder de YHWH criador.

Em Pr 2,18 e 9,18, adverte-se contra o perigo de envolver-se com a mulher adúltera e de dar ouvidos ao discurso da mulher tola. Associados a ambas estavam a morte e os רָפְאִים, os quais indicavam o destino reservado às pessoas de má índole e que se distinguiam por um comportamento imoral. Os רָפְאִים seriam, de

certo modo, símbolos da retribuição divina, personificando a punição pelo mau comportamento. Em vista do medo que sua existência no שְׂאוּל inspirava, poderiam ser enquadrados no conceito de assombração.

Entre as 8 ocorrências específicas de רְפָאִים, porém, algumas apontariam em outras direções. Em Is 26,19, רְפָאִים parece referir-se ao cadáver. Já o sentido da palavra em Pr 21,16 sugere o destino daqueles que exibem um mau comportamento, não estando claro se רְפָאִים significa algo além de um símbolo para a ocasião da morte.

Assombrações e רְפָאִים: assim como no Brasil, parece razoável supor que, no Antigo Israel, a continuidade da existência dos mortos num *outro mundo* constituía uma realidade para várias pessoas, afetando significativamente a sua vida cotidiana. Se bem que a Bíblia judaica atribua exclusivamente ao poder e ao ensinamento de YHWH a manutenção da segurança, da paz, da ordem cósmica, percebe-se que os רְפָאִים continuaram integrados ao sistema de crenças, desempenhando, sobretudo, a função teológica de oposição à divindade, em detrimento da qual esta última demonstra toda a sua superioridade. Se, portanto, esses רְפָאִים detinham uma posição definida na concepção de mundo do Antigo Israel (ainda que teologicamente redefinida pela Bíblia judaica nos termos expostos ao longo deste estudo) do mesmo modo que os espíritos dos mortos, chamados no Brasil de *assombrações*, também pertencem inalienavelmente à imaginação religiosa do povo brasileiro, pode-se afirmar que *assombrações* e רְפָאִים são conceitos que se reconhecem. Desse modo, estamos em condições de declarar: os רְפָאִים são *assombrações*!





## REFERÊNCIAS

ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA; FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN. *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa; Editorial Verbo, 2001. v. 1. Ixiii, p. 1-1846.

ACKERMAN, Susan. Ashtaroth. In: SAKENFELD, Katharine Doob (Ed.). *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville, TN: Abingdon Press, 2006. v. 1. p. 301s.

ALÃO, Manoel de Brito. *Antiguidade da Sagrada Imagem de Nossa S. de Nazareth, grandezas de seu sitio, Casa, & jurisdição real, sita junto à Villa da Pederneira*. Lisboa: por Pedro Crasbeeck Impressor del Rey, 1628. 126 p. Disponível em: <<http://purl.pt/12032/4/>>. Acesso em: 27 mar. 2015.

ALEXANDER, Joseph Addison. *Commentary on Isaiah: two volumes complete in one*. 2nd edition. Grand Rapids, MI: Kregel Classics, 1992. v. 1: 492 p. v. 2: 485 p.

ALLEN, Thomas W. *Homeri Ilias*. Oxford: Clarendon Press, 1931. v. 2-3. In: PANTELIA, Maria (Dir.). *Thesaurus Linguae Graecae: a digital library of Greek literature*. Disponível em: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/browser.jsp#doc=tlg&aid=0012&wid=001&q=HOMERUS&ct=~y19z110&l=20&td=greek>>. Acesso em: 07 fev. 2016.

ALVES, Afonso Telles (Org.). *Minidicionário Soares Amora da Língua Portuguesa*. 3.ed. São Paulo: Saraiva, 1998. xix, 764 p.

AMZALLAG, Nissim; AVRIEL, Mikhal. The Cryptic Meaning of the Isaiah 14 *Māšāl*. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 131, n. 4, p. 643-662, 2012.

ANDIÑACH, Pablo R. *Introdução hermenêutica ao Antigo Testamento*. Tradução de Mônica Malschitzky. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015. 544 p.

ARANA, Andrés Ibáñez. Josué. In: OPORTO, Santiago Guijarro; GARCÍA, Miguel Salvador (Eds.). *Comentário ao Antigo Testamento*. Tradução de José Joaquim Sobral. São Paulo: Ave-Maria, 2002. v. 1. p. 311-340.

ASSOMBRAÇÕES. Tradução de Tomás Rosa Bueno. Rio de Janeiro: Abril Livros, 1994. 144 p. (Mistérios do Desconhecido, 1).

AULETE, Francisco Júlio de Caldas; VALENTE, Antonio Lopes dos Santos. *Diccionario Contemporaneo da Lingua Portugueza feito sobre um plano inteiramente novo*. Lisboa: Parceria Antonio Maria Pereira, 1881. v. 1, p. 1-914. Disponível em: <<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nnc1.1002458373>>. Acesso em: 14 jan. 2015.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *Diccionario Contemporaneo da Lingua Portugueza feito sobre um plano inteiramente novo*. Lisboa: Parceria Antonio Maria Pereira, 1881. v. 2, p. 915-1913. Disponível em: <<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015028326943>>. Acesso em: 14 jan. 2015.

\_\_\_\_\_; GARCIA, Hamílcar; NASCENTES, Antenor. *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*. 2. ed. brasileira. Rio de Janeiro: Editôra Delta, 1964. v. 1, xxxi, p. 1-848.

BARRERA, Julio Treballe. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Tradução de Ramiro Mincato. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. 741 p.

BASTOS, J. T. da Silva. *Diccionario Etymologico, Prosodico e Ortographico da Lingua Portuguesa contendo grande cópia e novos termos e accepções*. Lisboa: Parceria Antonio Maria Pereira, 1912. 1247 p.

BECHARA, Evanildo. *Moderna Gramática Portuguesa*. 37. ed. rev., ampl. e atual. conforme o novo Acordo Ortográfico. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Lucerna, 2009. 671 p.

BEREZIN, Jaffa Rifka. *Dicionário hebraico-português*. São Paulo: Edusp, 2003. 693 p.

BIDERMAN, Maria Tereza. *Dicionário contemporâneo de português*. Petrópolis: Vozes, 1992. 965 p.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed., revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002. 2206 p.

BLACK, Jeremy; GREEN, Anthony; RICKARDS, Tessa. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*. Austin: University of Texas Press, 2011. 192 p.

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

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino, áulico, anatômico, architetonico... autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal, Dom João V pelo padre D. Raphael Bluteau*. Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712. v. 1, 698 p. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/002994-01#page/1/mode/1up>>. Acesso em: 08 mar. 2015.

\_\_\_\_\_. *Vocabulario Portuguez e Latino, áulico, anatômico, architetonico... autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal Dom João V pelo padre D. Raphael Bluteau*. Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1713. v. 3, 407 p. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/002994-03#page/1/mode/1up>>. Acesso em: 08 mar. 2015.

\_\_\_\_\_. *Vocabulario Portuguez e Latino, aulico, anatomico, architectonico... autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal Dom Joam V pelo padre D. Raphael Bluteau*. Lisboa: na Officina de Pascoal da Sylva, impressor de Sua Magestade, 1716. v. 5, p. 289. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/002994-05#page/1/mode/1up>>. Acesso em: 15 mar. 2015.

\_\_\_\_\_. *Vocabulario Portuguez e Latino, aulico, anatomico, architectonico... autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos, e oferecido a El Rey de Portugal Dom Joam V pelo padre D. Raphael Bluteau*. Lisboa: na Officina de Pascoal da Sylva, impressor de Sua Magestade, 1720. v. 7, 824 p. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/002994-07#page/1/mode/1up>>. Acesso em: 15 mar. 2015.

BORBA, Francisco S. (Org.). *Dicionário UNESP do Português Contemporâneo*. São Paulo: UNESP, 2004. 1470 p.

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. xxi, 521 p.

BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: with an appendix containing the Biblical Aramaic*. Based on the lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1978. xix, 1127 p.

BRUNSWICK, Henrique. *Novo Dicionário Ilustrado da Língua Portuguesa*. Seguido d'um Vocabulário das palavras e locuções estrangeiras mais frequentemente usadas no decurso da linguagem escripta e falada. Lisboa: Santos & Vieira Empreza Litteraria Fluminense, [19--?]. vi, 1274 p.

BUEHLMANN, Alain. Provérbios. 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. 614-628.

BUENO, Francisco da Silveira. *Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa: Vocábulo, Expressões da Língua Geral e Científica, Sinônimos, Contribuições do Tupi-Guarani*. São Paulo: Edição Saraiva, 1963. v. 1, xxxiii, p. 1-462.

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

\_\_\_\_\_. *Dicionário do folclore brasileiro*. 12. ed. São Paulo: Global, 2012. 756 p.

CLEMENTS, Ronald Ernest. *Isaiah 1-39*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company; London: Marshall, Morgan & Scott Publications Ltd., 1994. xvi, 301 p. (New Century Bible commentaries).

CLIFFORD, Richard J.; MURPHY, Roland E. Gênesis. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. Tradução de Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007. p. 59-127.

\_\_\_\_\_. *Proverbs: a commentary*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1999. xvi, 304 p. (The Old Testament Library).

CLINES, David J. A. *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007. v. 6. 999 p.

\_\_\_\_\_. *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010. v. 7. 679 p.

COELHO, Francisco Adolpho. *Diccionario Manual Etymologico da Lingua Portuguesa contendo a significação e prosodia*. Lisboa: P. Plantier-Editor, 1890. xii, 1248 p. Disponível em: <<http://bibdig.biblioteca.unesp.br/bd/brp/livros/diccionario-manual-etymologico-da-lingua-portuguesa/>>. Acesso em: 15 jan. 2015.

COLLINS, John J. Daniel דְּנִיֵּאל. 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; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. p. 219s.

COUTO, Antonio Maria do. *Diccionario da maior parte dos termos homónymos, e equívocos da Lingua Portuguêsa: augmentado com huma grande cópia de vocábulos técnicos, e sua etymologia; e enriquecido com muitos adágios da lingua, e trêchos de história, crítica, e antiguidades*. Lisboa: Typographia de Antonio Joze da Rocha, 1842. viii, 432 p. Disponível em: <<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.hn8nj;view=1up;seq=1>>. Acesso em: 17 mar. 2015.

CRAIGIE, Peter C. *The Book of Deuteronomy*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1976. 424 p. (The New International Commentary on the Old Testament).

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. 4. ed. revista pela nova ortografia. Rio de Janeiro: Lexicon, 2010. 712 p.

DAY, John. *Yahweh and the gods and goddesses of Canaan*. London; New York, NY: Sheffield Academic Press, 2000. 282 p. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 265).

DEL PRIORE, Mary. *Do outro lado: A história do sobrenatural e do espiritismo*. São Paulo: Planeta, 2014. 191 p.

DE MOOR, Johannes C. Rāpi'ūma — Rephaim. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin; New York, n. 88, p. 323-345, 1976.

DICCIONARIO da Lingoa Portuguesa publicado pela Academia Real das Sciencias de Lisboa. Lisboa: Officina da Academia da Real das Sciencias de Lisboa, 1793. v. 1, cc, 543 p. Disponível em: <<http://bibdig.biblioteca.unesp.br/handle/10/26033>>. Acesso em: 27 mar. 2015.

D'OLIVEIRA, H. Maia (Org.). *Lisa – Grande Dicionário da Língua Portuguêsa: histórico e geográfico*. São Paulo: Lisa – Livros Irradiantes, 1970. v. 1. xxxv, p. 1-925.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Tradução de Claudio Molz e Hans Trein. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal/Faculdades EST, 2010. v. 1. 268 p.

\_\_\_\_\_; RÖLLIG, Wolfgang. *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962. v. 1. xv, 330 p.

ESPINHA, Maria Paula do Amaral (Coord.). *Novo Dicionário da Língua Portuguesa conforme Acordo Ortográfico*. São Paulo: Texto Editores, 2008. 1653 p.

FARIA, Eduardo de. *Novo Diccionario da Lingua Portugeza*. O mais exacto e mais completo de todos os dictionarios até hoje publicados. Contendo todas as vozes da Lingua Portugeza, antigas ou modernas, com as suas varias accepções, accentuadas conforme a' melhor pronuncia, e com a indicação dos termos antiquados, latinos, barbaros ou viciosos. — Os nomes proprios da geographia antiga e moderna. — Todos os termos proprios das sciencias, artes e officios, etc., e sua definição analytica. Seguido de um Diccionario de Synonymos. 2. ed. Lisboa: Typographia Lisbonense de José Carlos D'Aguiar Vianna, 1850. v. 1. lxii, 1021 p. Disponível em: <<https://archive.org/stream/novodiccionariod01fariuoft#page/n0/mode/2up>>. Acesso em: 25 mar. 2015.

\_\_\_\_\_. *Novo Diccionario da Lingua Portugeza*. O mais exacto e mais completo de todos os dictionarios até hoje publicados. Contendo todas as vozes da Lingua Portugeza, antigas ou modernas, com as suas varias accepções, accentuadas conforme a' melhor pronuncia, e com a indicação dos termos antiquados, latinos, barbaros ou viciosos. — Os nomes proprios da geographia antiga e moderna. — Todos os termos proprios das sciencias, artes e officios, etc., e sua definição analytica. Seguido de um Diccionario de Synonymos. 2. ed. Lisboa: Typographia Lisbonense de José Carlos D'Aguiar Vianna, 1851. v. 2. 1414 p. Disponível em: <<https://archive.org/stream/novodiccionariod02fariuoft#page/n0/mode/2up>>. Acesso em: 26 mar. 2015.

\_\_\_\_\_. *Novo Diccionario da Lingua Portugeza*. O mais exacto e mais completo de todos os dictionarios até hoje publicados. Contendo todas as vozes da Lingua Portugeza, antigas ou modernas, com as suas varias accepções, accentuadas conforme a' melhor pronuncia, e com a indicação dos termos antiquados, latinos, barbaros ou viciosos. — Os nomes proprios da geographia antiga e moderna. — Todos os termos proprios das sciencias, artes e officios, etc., e sua definição analytica. Seguido de um Diccionario de Synonymos. 2. ed. Lisboa: Typographia Lisbonense de José Carlos D'Aguiar Vianna, 1853. v. 4. 1089 p. Disponível em: <<https://archive.org/stream/novodiccionariod04fariuoft#page/n0/mode/2up>>. Acesso em 26 mar. 2015.

FELTON, D. *Haunted Greece and Rome: ghost stories from classical antiquity*. Austin: University of Texas Press, 1999. 148 p.

FERNANDES, Francisco; LUFT, Celso Pedro; GUIMARÃES, F. Marques. *Dicionário Brasileiro Globo*. 18. ed. São Paulo: Globo, 1991. [s. p.].

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010. I, 2222 p.

\_\_\_\_\_. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975. xix, 1517 p.

FIGUEIRÊDO, Cândido de. *Nôvo Diccionário da Língua Portuguêsa*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1899. v. 1. xlii, 781 p. Disponível em: <<https://archive.org/details/novodiccionriod00figugooog>>. Acesso em: 13 jan. 2015.

\_\_\_\_\_. *Nôvo Diccionário da Língua Portuguêsa*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1899. v. 2. 892 p. Disponível em: <<https://archive.org/details/novodiccionriod01figugooog>>. Acesso em: 13 jan. 2015.

\_\_\_\_\_. *Novo Diccionário da Língua Portuguesa*. 2. ed. 1913. (Transcrito do texto original por *The Online Distributed Proofreading Team* sob a supervisão de Rita Farinha). xxiv, 2133 p. Disponível em: <[http://www.gutenberg.org/files/31552/31552-pdf.pdf?session\\_id=a09d4b0804edc02b77e9e1d27bf7876022a6ef95](http://www.gutenberg.org/files/31552/31552-pdf.pdf?session_id=a09d4b0804edc02b77e9e1d27bf7876022a6ef95)>. Acesso em: 21 jan. 2015.

\_\_\_\_\_. *Dicionário da Língua Portuguesa*. 14. ed. Lisboa: Livraria Bertrand; Rio de Janeiro: Editora Mérito, 1949. v. 1. xiii, 1361 p.

FOHRER, Georg. *História da religião de Israel*. Tradução de Josué Xavier. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1993. 513 p. (Nova Coleção Bíblica, 15).

FOLHA do Braz, São Paulo, 8 jan. 1899, Faíscas, p. 1. In: Arquivo Público do Estado de São Paulo. Disponível em: <[http://www.arquivoestado.sp.gov.br/site/acervo/jornais\\_revistas?periodico=titulo&titulo=Folha%20do%20Braz](http://www.arquivoestado.sp.gov.br/site/acervo/jornais_revistas?periodico=titulo&titulo=Folha%20do%20Braz)>. Acesso em: 27 mar. 2015.

FREIRE, Laudelino. *Grande e novíssimo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: A Noite, 1939-40. v. 1. xxix, p. 1-928.

GARCIA, Hamílcar de. (Coord.). *Grande Dicionário Enciclopédico Brasileiro Ilustrado*. São Paulo: Novo Brasil Editora, 1979. v. 1. p. 1-425.

GERSTENBERGER, Erhard S. *Como estudar os Salmos?* São Leopoldo: Sinodal, 2015. 196 p.

GIBSON, J. C. L. *Canaanite Myths and Legends*. 2nd edition. London; New York: T & T Clark International, 2004. xx, 168 p.

GORDIS, Robert. *The book of Job: commentary, new translation, and special studies*. New York City: The Jewish Theological Seminary of America, 1978. 602 p.

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

GRAY, John. *Joshua, Judge, Ruth*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company; Basingstoke, England: Marshall Morgan & Scott Publications Ltd., 1986. xiii, 427 p. (The New Century Bible Commentary).

GREGOR, Zeljko. Edrei. In: FREEDMAN, David Noel (Ed.). *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000. p. 373.

GUILEY, Rosemary Ellen. *The Encyclopedia of Ghosts and Spirits*. 3rd. ed. New York: Checkmark Books, 2007. 564 p.

GUIMARÃES, Ruth; JUNQUEIRA, Sonia; ABDALLA, Sandra. Caipora, o pai-do-mato. In: URIBE, Verónica (Ed.). *Contos de assombração*. Co-edição Latino-americana. Tradução de Neide T. Maia Gonzalez. 4. ed. São Paulo: Ática, 1988. p. 17-24.

GUNKEL, Hermann. *The Psalms: a form-critical introduction*. Translated by Thomas M. Horner. Philadelphia: Fortress Press, 1967. xi, 52 p. (Biblical series, 19).

HARTLEY, John E. *The Book of Job*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988. xiv, 591 p. (The New International Commentary on the Old Testament).

HAUER, JR., Christian E. Jerusalem, the Stronghold and Rephaim. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, DC, v. 32, n. 4, p. 571-578, 1970.

HERTZBERG, Hans Wilhelm. *I & II Samuel: a commentary*. Translated by J. S. Bowden. Philadelphia, Pennsylvania, 1964. 416 p. (The Old Testament Library).

HOLLADAY, William L. *Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2010. 628 p.

\_\_\_\_\_. Text, structure, and irony in the poem on the fall of the tyrant, Isaiah 14. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, DC, v. 61, n. 4, p. 633-645, 1999.

HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich; BALTZER, Klaus (Ed.). *Psalms 2: a commentary on Psalm 51 – 100*. English translation by Linda M. Maloney. Minneapolis: Fortress Press, 2005. 553 p. (Hermeneia series).

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

JOHNSTON, Philip S. *Shades of Sheol: dead and afterlife in the Old Testament*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic; Nottingham, England: Apollos, 2002. 288 p.

JONGELING, Karel; KERR, Robert M. (Eds.). *Late Punic Epigraphy*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. x, 115 p.

\_\_\_\_\_. The Neo-Punic Inscriptions and Coin Legends: Libya. *North-african Onomastics, Punic Languages*. Disponível em:

<<http://punic.co.uk/phoenician/neopunic-inscr/line-drawings/El-AmruniN1.GIF>>.  
Acesso em: 12 mar. 2016.

JIRKU, Anton. Rapa'u, der fürst der Rapa'uma-Rephaim. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin, n. 77, p. 82-83, 1965.

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

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. 422 p.

KELLY, Page H. *Hebraico bíblico: uma gramática introdutória*. Tradução de Marie Ann Wangen Krahn. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002. 452 p.

KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*: abridged in one volume by Geoffrey W. Bromiley. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. xxxvi, 1392 p.

KLIMES, Helena Botelho Gomes (Ed.). *Larousse Cultural – Dicionário da Língua Portuguesa*. São Paulo: Círculo do Livro; Universo, 1992. xvii, 460 p.

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: Brill, 1994. v. 1. cv, p. 1-366.

\_\_\_\_\_. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Translated and edited under the supervision of M. E. J. Richardson. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995. v. 2. viii, 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. vi, p. 907-1364.

L'HEUREUX, Conrad E. *Rank among the Canaanite Gods El, Ba'al, and the Repha'im*. Missoula, Montana: Scholars Press, 1979. 249 p. (Harvard Semitic Monographs, 21).

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart. *A Greek-English Lexicon*. 9. ed. Oxford: Clarendon Press, 1961. 2111 p.

LIMA, Hildebrando e BARROSO, Gustavo (Org.). *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. 3. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Civilização Brasileira, 1942. 1212 p.

LIPÍŃSKI, Edward. Shemesh שמש. 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; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. p. 764-768.

LIWAK, Rüdiger. רַפְּאִים *r<sup>h</sup>pā'im*. In: 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, 2004. v. 13. p. 602-614.

LONGMAN III, Tremper. *Proverbs*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2006. 608 p.

LUZ, José Baptista da (Org.). *Dicionário Popular Brasileiro*. 19. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955. 581 p.

MAGALHÃES, Alvaro (org.). *Dicionário Enciclopédico Brasileiro Ilustrado*. 7. ed. Rio de Janeiro; Porto Alegre; São Paulo: Editôra Globo, 1960. v. 1. xxxii, 1178 p.

MCCARTER, JR., P. Kyle. *II Samuel*. Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1984. xvii, 553 p. (The Anchor Bible, 9).

\_\_\_\_\_. The sarcophagus inscription of Tabnit, king of Sidon (2.56). In: HALLO, William W.; YOUNGER, JR., K. Lawson (Eds.). *The Context of Scripture: Monumental Inscriptions from the Biblical World*. Leiden; Boston: Brill, 2003. v. 2. p. 181s.

MICHAELIS – Dicionário de Português Online. Barueri: Melhoramentos, 2009. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/ingles/index.php?lingua=portugues-ingles&palavra=assombra%E7%E3o>>. Acesso em: 21 jan. 2015.

MONLOUBOU, L. et al. *Os Salmos e os outros escritos*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1996. 522 p. (Biblioteca de ciências bíblicas).

MUNIZ, Elisabete Lins; CASTRO, Hermínia Maria Totti de (Coord.). *Dicionário Barsa da Língua Portuguesa*. São Paulo: Barsa Planeta, 2003. v. 1. p. 1-526.

MURACHCO, Henrique. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. São Paulo: Discurso Editorial; Petrópolis: Vozes, 2001. v. 2. 675 p.

NASCENTES, Antenor. *Dicionário Ilustrado da Língua Portuguesa da Academia Brasileira de Letras*. Rio de Janeiro: Bloch Editores, 1976. v. 1. p. 1-296.

NELSON, Richard D. *Joshua: a commentary*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997. xviii, 310 p.

NORONHA, Maria do Carmo. *Os Salmos*. São Leopoldo: CEBI, 2007. 271 p.

OCHS, Juliana. *Security and suspicion: an ethnography of everyday life in Israel*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2011. 216 p.

O'CONNELL, Robert H. Isaiah XIV 4B-23: Ironic Reversal Through Concentric Structure and Mythic Allusion. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 38, n. 4, p. 407-418, 1988.

OLIVEIRA, Cândido de. *Dicionário Mor da Língua Portuguesa*. São Paulo: Livro'Mor Editôra, Editora Pedagógica Brasileira, 1967. v. 1. p. 1-589.

PEDERSEN, Johannes. *Israel: its life and culture*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1991. v. 2. 788 p. (University of South Florida Studies in the History of Judaism, 29).

PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da Lingua Brasileira*. Ouro Preto: na Typographia de Silva, 1832. [s. p.]. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/02254100#page/1/mode/1up>>. Acesso em 24 mar. 2015.

POPE, Marvin H. *Job*. Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc., 1965. lxxxii, 293 p. (The Anchor Bible, 15).

RAGUER, Hilari. *Para compreender os Salmos*. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1998. 179 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.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *A Cosmogonia de Inauguração do Templo de Jerusalém – o Sitz im Leben de Gn 1,1-3 como prólogo de Gn 1,1-2,4a*. 2008. 346 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp081444.pdf>>. Acesso em: 10 fev. 2016.

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

RÖMER, Thomas. Josué. In: \_\_\_\_\_; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. Tradução de Gilmar Saint Clair Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2010. p. 306-321.

ROQUETE, José Ignacio. *Diccionario da Lingua Portugueza de José da Fonseca*. Feito inteiramente de novo e consideravelmente augmentado por J.-I. Roquete. Paris; Lisboa: Aillaud & Cia., 1848. v. 1. xxxv, 971 p. Disponível em: <<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433084114788;view=1up;seq=9>>. Acesso em: 26 mar. 2015.

ROSS, Allen P. Proverbs. In: LONGMAN III, Tremper; GARLAND, David E. (Eds.). *The Expositor's Bible Commentary: Proverbs – Isaiah*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2008. v. 6. p. 21-252.

ROUILLARD-BONRAISIN, Hedwige. Rephaim רפאים. 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; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. p. 692-700.

ROWLEY, Harold Henry. *The Book of Job*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company; London: Marshall, Morgan & Scott Publications Ltd., 1980. xix, 281 p. (New Century Bible commentaries).

RÜTERSWORDEN, Udo. רָהַב *rāhab*. In: 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, 2004. v. 13. p. 351-357.

SACCONI, Luiz Antonio. *Grande Dicionário Sacconi da Língua Portuguesa: comentado, crítico e enciclopédico*. São Paulo: Nova Geração, 2010. 2087 p.

SARCOPHAGE d'Eshmounazor II, roi de Sidon. *Louvre*. Disponível em: <<http://www.louvre.fr/oeuvre-notices/sarcophage-d-eshmounazor-ii-roi-de-sidon>>. Acesso em: 09 mar. 2016.

SCHMITZ, Philip C. The Grammar of Resurrection in Isaiah 26:19a-c. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 122, n. 1, p. 145-149, 2003.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. Tradução de Ivo Storniolo e José Bortolini. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2010. 798 p. (Coleção Dicionários).

\_\_\_\_\_; CARNITI, Cecília. *Salmos I (Salmos 1 – 72): tradução, introdução e comentário*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996. 915 p. (Grande comentário bíblico).

\_\_\_\_\_; LÍNDEZ, José Vílchez. *Sapienciales I: Proverbios*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984. 606 p. (Nueva Biblia Española).

SCHULTZ, Adilson. Estrutura Teológica do Imaginário Religioso Brasileiro. In: BOBSIN, Oneide et al. (Orgs.). *Uma Religião Chamada Brasil*. São Leopoldo: Faculdades EST; Oikos, 2008. p. 27-60.

SCOTT, R. B. Y. *Proverbs, Ecclesiastes*. Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc., 1965. liii, 256 p. (The Anchor Bible, 18).

SÉGUIER, Jayme de (Dir.). *Dicionário Prático Ilustrado: novo dicionário encyclopédico luso-brasileiro*. 2. ed. revista. Porto: Lello & Irmão Editores, 1928. 1780 p.

SELLIN, Ernst; FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de D. Mateus Rocha. São Paulo: Paulinas, 1977. v. 2. xv, 365-825.

SELMS, A. van. Valley of Rephaim. In: BROMILEY, Geoffrey W (Ed.). *The International Standard Bible Encyclopedia*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988. v. 4. p. 137s.

SILVA, Adalberto Prado e et al. *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa/Encyclopaedia Britannica do Brasil*. 14. ed. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1994. v. 1. p. 1-624.

SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da Lingua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva*. Lisboa: na officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. v. 1. xxii, 752 p. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/00299210#page/1/mode/1up>>. Acesso em: 9 mar. 2015.

\_\_\_\_\_. *Diccionario da Lingua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva*. Lisboa: na officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. v. 2. 541 p. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/00299220#page/1/mode/1up>>. Acesso em: 15 mar. 2015.

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*. 2012. 122 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2012.

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

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).

SOARES, Antônio Joaquim de Macedo Soares. *Diccionario Brasileiro da Lingua Portuguesa — Elucidario Etymologico-critico das palavras e phrases que, originarias do Brazil, ou aqui populares, se não encontrão nos dictionarios da Lingua Portuguesa, ou nelles vêm com forma ou significação diferente, 1875-1888*. In: GAMA, João de Saldanha da. *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Typ. G. Leuzinger & Filhos, 1888. v. xiii (1885 – 1886). 2ª parte. 147 p.

\_\_\_\_\_. *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguêsa: elucidário etimológico crítico das palavras e frases que, originárias do Brasil, ou aqui populares, se não encontram nos Dicionários da Língua Portuguêsa, ou neles vêm com forma ou significação diferente (1875-1888)*. Coligido, revisto e completado por seu filho Dr. Julião Rangel de Macedo Soares. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1954. v. 1. xxxi, 275 p.

SOGGIN, J. Alberto. *Joshua: a commentary*. Philadelphia, Pensylvania: The Westminster Press, 1972. xvii, 245 p. (The Old Testament Library).

SPIGNESI, Stephen J. *Os 100 Maiores Mistérios do Mundo: a mais completa lista sobre coisas estranhas e inexplicáveis*. Tradução de Bruna Hartstein. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009. 525 p.

STRAWN, Brent A. Ashteroth-Karnaim. In: FREEDMAN, David Noel (Ed.). *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000. p. 114.

SUICIDE Bombings: Tzrifin and Jerusalem – September 9, 2003. *Israel Ministry of Foreign Affairs*. Disponível em: <<http://mfa.gov.il/MFA/MFA-Archive/2003/Pages/Suicide%20Bombings-%20Tzrifin%20and%20Jerusalem%20-%20Septembe.aspx>>. Acesso em: 24 fev. 2016.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/ministro/verMinistro.asp?periodo=stf&id=154>>. Acesso em: 07 mar. 2015.

SWEENEY, Marvin A. *Isaiah 1-39: with an introduction to prophetic literature*. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996. xix, 547 p. (The forms of the Old Testament literature, 16).

TERRIEN, Samuel. *Jó*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1994. 306 p. (Grande Comentário Bíblico).

TERSARIOL, Alpheu. *Novíssimo Dicionário da Língua Portuguesa Ilustrado*. 3. ed. São Paulo: LI-BRA Empresa Editorial, 1971. v. 1. p. 1-352.

THE MAP of the world. *The British Museum*. Disponível em: <[http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details/collection\\_image\\_gallery.aspx?partid=1&assetid=404485001&objectid=362000](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=404485001&objectid=362000)>. Acesso em: 14 fev. 2016.

THOMAS, Clayton Lay (Coord.). *Dicionário Médico Enciclopédico Taber*. Tradução de Fernando Gomes do Nascimento. 17. ed. Barueri: Manole, c2000. xxxvi, 2279 p.

TIDWELL, N. L. The Philistine incursions into the Valley of Rephaim (2 Sam. v 17 ff.). In: EMERTON, J. A. *Studies in the Historical Books of the Old Testament*. Leiden: E. J. Brill, 1979. p. 190-212.

TOORN, Karel van der. God (I) אֱלֹהִים. In: \_\_\_\_\_; BECKING, Bob; HORST, Pieter W. van der. *Dictionary of deities and demons in the Bible*. 2nd extensively rev. ed. Leiden; Boston; Köln: Brill; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. p. 352-365.

URIBE, Verónica (Ed.). *Contos de assombração*. Co-edição Latino-americana. Tradução de Neide T. Maia Gonzalez. 4. ed. São Paulo: Ática, 1988. 89 p.

VANGEMEREN, Willem A. (Ed.). *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1997. v. 3. xlix, 1296 p.

VASCONCELLOS, Antonio de. *Obra do Anjo da Guarda*. Segunda Parte. Composta pelo Padre Antonio de Vasconcellos Theologo da Companhia de Iesu, natural de Lisboa. Ilustrada com muitos e graves discursos, pertencentes às virtudes, e

misterios principaes de nossa sancta Fé, e authorizada com muitos lugares da Sagrada Escritura, e sanctos Padres: muy proveitosa, especialmente aos Pregadores. Lisboa: por Pedro Crasbeeck Impressor del Rey, 1622. 1047 p.

VERMEYLEN, Jacques. Isaías. 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. 401-418.

VIROLLEAUD, Charles. Fragment nouveau du poème de Môt et Aleyn-Baal. *Syria*, Paris, v. 15, n. 3, p. 226-243, 1934. Disponível em: <[http://www.persee.fr/doc/syria\\_0039-7946\\_1934\\_num\\_15\\_3\\_3757?h=baal&h=aleyn&h=nouveau&h=mot&h=po%C3%A8me&h=fragment](http://www.persee.fr/doc/syria_0039-7946_1934_num_15_3_3757?h=baal&h=aleyn&h=nouveau&h=mot&h=po%C3%A8me&h=fragment)>. Acesso em: 12 mar. 2016.

VISCONDE DE BEAUREPAIRE-ROHAN. *Diccionario de Vocabulos Brasileiros*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1889. xvii, 147 p.

WATSON, Wilfred G.E. *Classical Hebrew poetry: a guide to its techniques*. Sheffield: JSOT Press, 1986. xviii, 460 p. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 26).

WATTS, John D.W. *Isaiah 1-33*. Waco: Word Books, 1985. 449 p. (Word Biblical Commentary, n. 24).

WEISER, Artur. *Os Salmos*. Tradução de Edwino A. Royer e João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994. 662 p. (Grande comentário bíblico).

WESTERMANN, Claus. *Genesis 12–36: a commentary*. Translated by John J. Scullion. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1985. 604 p.

\_\_\_\_\_. *O livro do Gênesis: um comentário exegetico-teológico*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2013. 407 p.

\_\_\_\_\_. *The Psalms: structure, content and message*. Translated by Ralph D. Gehrke. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1980. 127 p.

WHYBRAY, Roger Norman. *Proverbs*. London: Marshall Pickering; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994. 446 p. (New Century Bible commentaries).

WILDBERGER, Hans. *Isaiah 13–27*. Translated by Thomas H. Trapp. Minneapolis: Fortress Press, 1997. v. 2. x, 624 p. (Continental Commentaries).

WOUDSTRA, Marten H. *The Book of Joshua*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1981. 396 p. (The New International Commentary on the Old Testament).

YOUNKER, Randall W. Bashan. In: FREEDMAN, David Noel (Ed.). *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000. p. 154s.