

FERNANDO CÂNDIDO DA SILVA

CONFLITOS PROFÉTICOS

**A POSIÇÃO DA PROFECIA NO CAMPO RELIGIOSO
JUDAÍTA DO SÉCULO VIII a.C.**

ASSIS

2006

FERNANDO CÂNDIDO DA SILVA

CONFLITOS PROFÉTICOS

**A POSIÇÃO DA PROFECIA NO CAMPO RELIGIOSO
JUDAÍTA DO SÉCULO VIII a.C.**

Dissertação apresentada à Faculdade de
Ciências e Letras de Assis – UNESP
para a obtenção do título de Mestre em
História (Área de História e Sociedade).

Orientador: Dr. Ivan Esperança Rocha.

ASSIS

2006

Banca Examinadora

Dr. Ivan Esperança Rocha
Orientador - UNESP

Dr. Milton Schwantes
UMESP

Dra. Andréa Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi
UNESP

*“Vocês que fazem parte dessa massa,
que passa nos projetos do futuro.
É duro tanto ter que caminhar
e dar muito mais do que receber.
E ter que demonstrar sua coragem,
a margem do que possa parecer.
E ver que toda essa engrenagem,
já sente a ferrugem lhe comer...
Vida de gado, povo marcado, povo feliz!”*

(Zé Ramalho)

*Para meus pais, Adilson Cândido da
Silva e Silvana Regina Macanhan da
Silva, pelo carinho e apoio.*

SILVA, Fernando Cândido da. *Conflitos Proféticos*. A posição da profecia no campo religioso judaíta do século VIII a.C. 2006. 142p. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006.

Resumo

Esta dissertação objetiva estudar os conflitos proféticos no Antigo Testamento, especialmente os caracterizados em Mq 2,6-11; 3,5-8 e Is 28,7-13. Ao fundamentar-se teoricamente nas noções de campo e *habitus* de Pierre Bourdieu, a análise coloca o problema de forma distinta da historiografia bíblica. Ao invés de tratar do “falso profetismo” e suas implicações teológicas, a pesquisa opta por buscar as bases sociais da polêmica profética: Isaías e Miquéias produzem seus discursos de um lugar específico no campo religioso na Judá do século VIII a.C. e é este ponto de vista diferente – entre profetas canônicos e *nebî’îm* – que produz a disputa pela palavra profética. Diferentemente da História Deuteronomista (Js-Re) e de Jeremias, nos textos proféticos do século VIII o *leitmotiv* dos conflitos não é a mentira (*sheqer*), mas a crítica às autoridades que exercem a liderança de forma irresponsável no nível sócio-político. Para Miquéias e Isaías, os *nebî’îm* estão sob a influência de bebida alcoólica e só pensam no seu próprio bem-estar. O lugar de descanso para os pobres (*hamm^enûhah*) não é a prioridade dos *nebî’îm*, afinal estes falam em favor dos poderosos de Judá. Eis a base da polêmica em Miquéias e Isaías: o *habitus* que origina suas visões de mundo é diverso daquele que sustenta as pregações dos *nebî’îm*. Isso resulta em grupos de suporte diferentes e, por fim, em projetos sociais divergentes.

PALAVRAS-CHAVE: Antigo Testamento; Profetas; Conflito; Miquéias; Isaías; História.

SILVA, Fernando Cândido da. *Conflitos Proféticos*. A posição da profecia no campo religioso judaíta do século VIII a.C. 2006. 142p. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006.

Abstract

This dissertation aims to study the prophetic conflicts in the Old Testament, especially as they are characterized in Mic 2,6-11; 3,5-8 and Isa 28,7-13. Theoretically, we are basing in Pierre Bourdieu notions of field and *habitus*, therefore, the analyses puts the problem in a distinct way of the biblical historiography. Instead of treating of the false prophetism and its theological implication, the research opts to look for the social bases of the prophetic controversy: Isaiah and Micah produce their speeches from a specific place in the religious field in Judah of the VIII century and it is this different point of view – between canonical prophets and *nebí'ím* – that produce the dispute for the prophetic word. Differently of Deuteronomistic History (Joshua-Kings) and Jeremiah, in the VIII century prophetic texts, the *leitmotiv* of the conflicts is not the lie (*sheqer*), but the critic of the authorities that exercise the leadership in an irresponsible way in the socio-political level. For Micah and Isaiah, the *nebí'ím* are under the influence of alcoholic drink and only think about their own well-being. The rest place for the poor (*hamm^enûhah*) is not the priority of the *nebí'ím*, after all, they speak in favor of powerful people of Judah. Here is the base of the controversy in Micah and Isaiah: the *habitus* that originates their world visions is quite different of that sustaining the *nebí'ím* preaching. This results in different support groups and, finally, in rival social projects.

KEYWORDS: Old Testament; Prophets; Conflict; Micah; Isaiah; History.

Agradecimentos

Esta dissertação é, na verdade, fruto de um trabalho que se iniciou na graduação em 2001. Desde então, muitas pessoas trouxeram contribuições em diferentes níveis e direções. Quanta alegria em caminhar esses anos com tantos amigos! É difícil lembrar de todos, mas farei o possível:

* Meus pais, que sempre me incentivaram – moral e economicamente – a prosseguir nos estudos. Sem dúvida, esse trabalho não seria possível sem eles;

* Ivan Esperança Rocha, meu orientador. Mais do que orientador, Ivan foi verdadeiro mestre. Espero ter seguido o conselho de Pr 13,1: “*O filho sábio escuta a disciplina do pai...*”. Agradeço-o por ter investido num jovem rapaz de 18 anos que em algum dia do ano 2000 procurou-o ansiando por conhecimento... Que essa dissertação coroe nossa longa caminhada;

* Milton Schwantes, professor da Universidade Metodista de São Bernardo do Campo. Por ocasião da qualificação, Milton trouxe contribuições inigualáveis, de forma simples e respeitosa. Sem sua leitura crítica, essa dissertação seria bem menos cuidadosa. A aproximação ao hebraico, a leitura de perícopes, ao invés de parcelas de textos e, sobretudo, a análise dos profetas como críticos são aspectos que devo a esse professor exemplar;

* Andréa Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi, professora e amiga da Universidade Estadual Paulista. Não só durante a qualificação, Andréa sempre apontou para a importante questão do uso de documentos literários pelo historiador. O leitor da dissertação poderá perceber meu interesse pelo assunto, certamente instigado por Andréa;

* Ir. Florinda Dias Nunes, da Faculdade João Paulo II (Marília/SP) e Vitório Maximino Cipriani, professor na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção em São Paulo. Florinda iniciou-me na língua hebraica e, mais recentemente, Vitório

trouxe um maior aprofundamento do idioma. Sem esses dois professores, a análise dos textos miqueanos e isaianos seria muito mais superficial, uma vez que é no hebraico que podemos perceber detalhes cruciais para o entendimento das perícopes;

* Júlio Paulo Tavares Zabatiero, professor da Escola Superior de Teologia de São Leopoldo/RS e Márcio Loureiro Redondo, professor da Faculdade Teológica Sul Americana de Londrina/PR. Ambos forneceram contribuições valiosas no que tange à exegética e à hermenêutica. Júlio, sempre provocador em seu olhar para a História de Israel e Márcio, exímio pesquisador em História Antiga Oriental, trouxeram-me equilíbrio e maturidade para o tratamento da documentação;

* Luis Alexandre Solano Rossi, professor do Centro Universitário de Maringá/PR, foi o primeiro a ler o projeto de mestrado, por ocasião de uma disciplina da pós-graduação. Ele poderá notar algumas melhorias feitas desde então. Sua leitura foi importante para alguns recortes no projeto. Também devo agradecer a Ruy de Oliveira Andrade Filho, professor de História Medieval e amigo da Universidade Estadual Paulista. Suas aulas da pós-graduação tornaram-me mais historiador;

* Tatiana Kiyomi Moriya, Vanderlan da Silva Soares e Bruno José Pollon são três figuras que devo citar à parte. Todos que me conhecem sabem da importância deles em minha vida. Amigos, companheiros dedicados, sempre me provocaram a melhorar minha persuasão. Sem o apoio de Tati e Vander a caminhada teria sido bem menos prazerosa. Bruno, além de oferecer-me estada assisense, contribuiu mais seriamente com o diálogo entre história e literatura, bem como na tradução de obras alemãs;

* Raquel de Fátima Parmegiani, Claudia Neves, Josiane Eugênio, Poliane Vasconi, Silvia Márcia Siqueira, Renata Chicarelli, Isabel Brito, Luis Ernesto Barnabé, Vanessa Fantacussi, Luciano de Souza, Geraldo Luiz de Carvalho Neto, Marcela Hebler, Luis Fernando da Silva (*in memoriam*), Ronaldo Amaral, Elói Gomes, Marcelo Barreto, Gustavo

Natividade, Marcos Gomes. Todos amigos que sempre me incentivaram – cada a um a sua maneira – a prosseguir. Obrigado pela amizade!

* O presente trabalho foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – Brasil.

Sumário

Abreviaturas	12
Introdução	14
1. A Palestina no século VIII a.C.: Política, sociedade e cultura	20
1.1. A política internacional	21
1.2. ... Enquanto isso, uma crise social	26
1.3. Representações do rei e o campo religioso	33
Retrospectiva	42
2. A literatura profética: Miquéias 2,6-11; 3,5-8; Isaías 28,7-13	43
2.1. A estrutura dos livros proféticos (<i>nebí'îm 'aharonîm</i>)	44
2.2. História e Literatura – Possibilidades metodológicas	49
2.3. Tradução da documentação textual	53
2.3.1. Miquéias 2,6-11	55
2.3.2. Miquéias 3,5-8	64
2.3.3. Isaías 8,7-13	70
Retrospectiva	79
3. Conflitos proféticos: Miquéias e Isaías no campo religioso judaíta	80
3.1. Miquéias	81
3.1.1. Composição do livro e 2,6-11/3,5-8 em seu conjunto	81
3.1.2. O <i>habitus</i> de Miquéias	86
3.1.3. O conflito profético em 2,6-11 e 3,5-8	96
3.2. Isaías	110
3.2.1 Composição do livro e 28,7-13 em seu conjunto	110
3.2.2. O <i>habitus</i> de Isaías	115
3.2.3. O conflito profético em 28,7-13	124
Retrospectiva	131
Considerações finais	132
Referências bibliográficas	135

Abreviaturas

1. Periódicos, séries, coletâneas e dicionários:

AÉM	Archives épistolaires de Mari, Paris.
AnBi	Analecta Biblica, Roma.
ANET	PRITCHARD, J. B. (Org.). <i>Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament</i> . 3 ^a ed. Princeton: Princeton University Press, 1969.
BCB	Biblioteca de Ciências Bíblicas, São Paulo.
BHS	ELLIGER, K. & W. RUDOLPH (Eds.) <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> . 5 ^a .ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
Bib	<i>Biblica</i> , Roma.
BJ	<i>A Bíblia de Jerusalém</i> . 10 ^a impressão revista. São Paulo: Paulus, 2001.
BL	Bíblica Loyola, São Paulo.
BS	Bíblia e Sociologia, São Paulo.
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Louvain.
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Berlim.
Did	<i>Didaskalia</i> , Lisboa.
DTMAT	JENNI, E. & C. WESTERMANN (Eds.) <i>Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento</i> . Madri: Cristiandad, 1978/1985, 2v.
EB	<i>Estudos Bíblicos</i> , Petrópolis.
EBT	Estudos Bíblico-Teológicos: Antigo Testamento, São Leopoldo.
ER	<i>Estudos de Religião</i> , São Bernardo do Campo.
FC	<i>Fragmentos de Cultura</i> , Goiânia.
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature, Grand Rapids.
GCB	BROWN, R.E.(Org.) <i>Grande Commentario Biblico</i> . Brescia: Quiriniana, 1974.
GLNT	KITTEL, G. & G. FRIEDRICH (Eds.) <i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i> . Brescia: Paideia, 1965..., 13v.
IDBS	CRIM, K. (Ed.) <i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i> . Nashville: Abingdon, 1976. Supplementary Volume.
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i> , Chicago.
JSOT	<i>Journal for the study of the Old Testament</i> , Sheffield.
JSOTS	Journal for the study of the Old Testament (Supplement Series), Sheffield.
MAI	CLEMENTS, R.E. (Org.) <i>O mundo do Antigo Israel</i> . São Paulo: Paulus, 1995.
PIOL	Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, Louvain.
PV	Palavra na Vida, Belo Horizonte.
RB	<i>Revue Biblique</i> , Paris.
REB	<i>Revista Eclesiástica Brasileira</i> , Petrópolis.
RÉJ	<i>Revue des Études Juives</i> , Paris.
REO	<i>Revista de Estudos Orientais</i> , São Paulo.
RevBib	<i>Revista Bíblica</i> , Buenos Aires.
RCT	<i>Revista de Cultura Teológica</i> , São Paulo.

RIBLA	<i>Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana</i> , Petrópolis.
SBLDS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series, Atlanta.
SPIB	Scripta Pontificii Instituti Biblici, Roma.
VT	<i>Vetus Testamentum</i> , Leiden.

2. Livros Bíblicos:

Am	Amós
Dt	Deuteronômio
Eclo	Eclesiástico
Ex	Exôdo
Ez	Ezequiel
Gn	Gênesis
Is	Isaías
Jr	Jeremias
Js	Josué
Lv	Levítico
Mq	Miquéias
Mt	Mateus
Nm	Números
Os	Oséias
Pr	Provérbios
Re	Reis
Sl	Salmos
Sm	Samuel
Zc	Zacarias

3. Outras:

AT	Antigo Testamento
AD	Análise do Discurso
HD	História Deuteronomista
LXX	Septuaginta

Introdução

Atualmente, a pesquisa historiográfica se caracteriza por ser uma *história-problema*. Seguindo esse pressuposto, é necessário expor o problema que a presente dissertação procura estudar e, ao mesmo tempo, de que forma pretende resolvê-lo, em outros termos, é também preciso desenvolver a hipótese que irá “unir os pedaços de evidência para formar um padrão coerente de significado”¹. Quanto a primeira questão – o problema – poder-se-ia resumi-la, num primeiro momento, em uma noção bastante conhecida entre os estudiosos bíblicos, a saber, a *falsa profecia*. Esta é uma temática trabalhada incessantemente que parece possuir, no entanto, alguns axiomas.

Em primeiro lugar, fala-se de “falsos profetas” de maneira indiscriminada por todo o Antigo Testamento (AT).² Seria necessário demonstrar que a idéia de falsidade e verdade da profecia – especialmente com o uso do vocábulo hebraico *sheqer*, “mentira” – é uma construção da historiografia bíblica que não reflete necessariamente o *Sitz im Leben* da literatura profética. Além do mais, o termo não provém do texto hebraico. É na LXX que os adversários dos profetas clássicos, sobretudo em Jeremias, recebem o nome de *pseudoprophètes*.

Com isso, a criteriologia do “verdadeiro” profetismo³ parece refletir, na verdade, a concepção deuteronomista do papel dos profetas. As pesquisas bíblicas hodiernas tomaram

¹ EDELMAN, D.V. Doing History in Biblical Studies. In: *The Fabric of History*. Sheffield: JSOT Press, 1991, p.15 (JSOTS,127).

² É claro que reconheço a deficiência do termo que faz pensar o material hebraico subordinado aos textos e a fé cristã. Nesse sentido, ele é anacrônico: “Antigo Testamento” não corresponde nem à autocompreensão do *corpus* documental nem à compreensão judaica desses escritos. Todavia, como outras propostas terminológicas para se referir ao *corpus* também parecem ser problemáticas, continuar-se-á empregando Antigo Testamento fazendo referência à *Bíblia Hebraica*. Uma boa discussão sobre o assunto em ALTER, R. Introdução ao Antigo Testamento. In: *Guia Literário da Bíblia*. São Paulo: Ed. Unesp, 1997, p.23-48. Para uma função corretiva do termo por “Primeiro Testamento” cf. ZENGER, E. A Sagrada Escritura de judeus e cristãos. In: *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003, p.19-21 (BL,36).

³ E. Zenger sintetiza, a partir de textos de diferentes períodos, cinco critérios do verdadeiro profetismo. Cf. “Características e importância do profetismo em Israel”. In: *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo:

essa representação deuteronomista como realidade histórica, desenvolvendo inúmeras tentativas de diferenciação entre o verdadeiro e o falso profeta. Mesmo uma pesquisa como a de James Crenshaw que reconhece a impossibilidade de generalizações, ainda insiste na questão dos “motivos” da falsa profecia, como o desejo de êxito, o rei, a teologia popular, o poder da tradição e o aparecimento do individualismo.⁴

Esse é um primeiro axioma de natureza *conceitual*. A abordagem do tema do conflito entre profetas no AT se desenvolveu nas pesquisas bíblicas como um problema de “falsa profecia”. Mas essa noção parece válida somente em alguns casos:

(I) As leis do Deuteronômio foram formuladas com esse problema em mente: o verdadeiro profeta é o profeta como Moisés. Além do mais, como fica evidente em Dt 18,9-22 e em todo o livro de 1-2 Reis, os deuteronomistas é que teceram a tese dos “servos de Iahweh”⁵ – Deus falará ao povo somente por meio de seus profetas (2Re 17,13; 21,10; 24,2) – e que aclararam sobre o critério deuteronômico para a distinção da verdadeira e falsa profecia: é a realização dos acontecimentos anunciados que garantirá ao profeta a verdadeira palavra (cf. 1Sm 9,15-17+1Sm 10,1; 1Re 13,3.5; 2Re 2,21-22 e especialmente 1Re 22.).

(II) Em Jeremias possui-se linguagem bastante semelhante, fato que aclara sobre a composição e editoração da obra com forte componente ideológico deuteronomista⁶. Como demonstra Joseph Blenkinsopp, Jeremias reflete a doutrina deuteronômica sobre a profecia e segue as diretrizes para testá-la⁷. Apenas um exemplo evidente: a falsa profecia é rebelião (Jr

Loyola, 2003, p.376-7 (BL,36). Essa leitura parece válida somente numa aproximação canônica ou sincrônica do problema.

⁴ CRENSHAW, J. *Los Falsos Profetas*. Conflicto en la religión de Israel. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1986, p.95-110. O mesmo autor oferece rápida descrição do problema em “Prophecy, False”. *IDBS*, p.701-702.

⁵ O uso da expressão “*vadayv hann’vî’im* (seus servos, os profetas) deseja demonstrar que Iahweh suscitou uma série ininterrupta de profetas para que exortassem ao povo a conversão, a penitência e a fidelidade à lei. Ao não reagir positivamente às palavras de Deus, Israel deveria aceitar o castigo imposto (Exílio). Cf. JEREMIAS, J. nabî’. *DTMAT*, 1985, v.2, col.43-44.

⁶ “O livro (de Jeremias) é marcado pelo vocabulário e pela fraseologia do Deuteronômio e da literatura que ele inspirou, a tal ponto que não se pode deixar de pensar numa nova edição do livro durante o exílio. Os contatos estão presentes em toda a parte” (AUNEAU, J. Jeremias. In: *Os profetas e os livros proféticos*. São Paulo: Paulinas, 1992, p.211-212).

⁷ BLENKINSOPP, J. *A History of prophecy in Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, p.135-137.

28,16; 29,32; Dt 13,5) e, portanto, deve ser punida com morte (Jr 28,16-17; Dt 18,20). Também a tese dos “servos de Iahweh” é compartilhada por Jeremias, como demonstra Jr 25,4; 26,5-6; 29,18-19.

Com essas reflexões, nota-se que nas narrativas da História Deuteronomista (HD), bem como em Jeremias, a abordagem do problema, com o referencial conceitual da “falsa profecia”, é coerente e pode surtir em resultados positivos. Não é por acaso que a maioria dos estudos concentram-se na obra jeremiana⁸. Nestes textos, os profetas aparecem, de fato, a serviço do deuteronomismo⁹.

Está claro, desta maneira, que o movimento deuteronomista é uma importante chave para a compreensão de como se desenvolveu em Israel a concepção de verdadeira profecia contrastada com as atividades de seus rivais “falsos”¹⁰. Mas terá essa noção a mesma importância em textos anteriores ao movimento deuteronomista, mesmo que editados posteriormente pelos mesmos? Os conflitos proféticos em Miquéias e Isaías do século VIII a.C. deveriam ser lidos como um problema de “falsa profecia”, tese desenvolvida mais coerentemente somente a partir do VI século a.C.¹¹? Acredito que essas indagações exigem respostas negativas: é preciso um outro referencial conceitual para a leitura das perícopes dessas obras que apresentam a polêmica profética.

⁸ Em CRENSHAW, *op.cit.*, pode-se observar essa inclinação à Jeremias. Cf. ainda: MEYER, I. *Jeremia und die falschen Propheten*. Freiburg: Universitätsverlag, 1977; Id. O livro de Jeremias. In: ZENGER, E. (Ed.) *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003, p.407-10 (BL,36); WILSON, R.R. Interpreting Israel's Religion: An Anthropological perspective in the problem of false prophecy. In: *Sociological approaches to the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1984, p.67-80; TORRES, O.J. “Verdadeira” e “falsa” profecias: uma nova leitura da controvérsia entre Jeremias e os profetas da paz - Jeremias 23,9-14. 1999. 188 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1999.

⁹ Artigo importante a ser consultado é o de GONÇALVES, F. Concepção deuteronomista dos profetas e sua posteridade. *Did*, v.33, n.1-2, 2003, p.73-96. Numa perspectiva mais abrangente, para a criação dos “profetas” pela tradição, verifique AULD, A.G. Prophets through the Looking Glass: Between Writings and Moses. *JSOT*, n.27, 1983, p.03-23.

¹⁰ Cf. CLEMENTS, R.E. *Prophecy and Tradition*. Atlanta: John Knox Press, 1978, p.52-55. Sobre o movimento deuteronomista, consultar brevemente BRAULIK, G. As teorias sobre a Obra Historiográfica Deuteronomista (“DtrG”). In: ZENGER, E. (Ed.) *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003, p.169 (BL,36).

¹¹ É debatida a datação da HD. A hipótese original de M. Noth postulava sua escrita por volta de 560 a.C. em Judá. Hoje se admite duas ou mais edições da obra, feitas por pessoas com orientações diversas. Cf. além de BRAULIK, *op.cit.*, RÖMER, T. & A. de PURY. L'historiographie deutéronomiste (HD). Histoire de la recherche et enjeux du débat. In: *Israël construit son histoire*. Genebra: Labor et Fides, 1996, p.09-130.

Portanto, um segundo axioma surge, vinculado ao primeiro. Ao utilizar o tema da “falsa profecia” e aceitar as representações deuteronomistas, as pesquisas bíblicas se concentraram no campo teológico¹². Isso está explícito, por exemplo, na clássica obra de Gottfried Quell: “O problema central da profecia é compreendido não só pela sua vasta história ramificada, mas também pela sua autoridade atual, quando se pergunta: o que é um verdadeiro e um falso profeta?”¹³

Do ponto de vista da história social o próprio problema muda de eixo, ao passar da falsa profecia para o *conflito entre profetas*. Sendo assim, a pesquisa não se centrará no quadro canônico pintado pela Bíblia e nos critérios de distinção entre profecias falsas e verdadeiras (sincronia); a análise terá como foco os aspectos sociais do conflito (diacronia). Eis que surge a hipótese alternativa à falsa profecia, a saber, o *campo religioso judaíta*.

Para o estudo do material isaiano e miqueano do século VIII, no que tange à disputa entre profetas, parece interessante utilizar a proposta teórica do sociólogo francês Pierre Bourdieu. Ao invés de repassar toda a literatura antropológica para trazer um estímulo a imaginação histórica¹⁴, é preferível fazer uma opção teórica e embasá-la historicamente. Mais do que uma simples “aplicação” da teoria ao material documental, propõe-se que a noção de campo oriente todas as opções práticas da pesquisa, a começar pela mais importante: pensar o mundo relacionalmente. Agora, será exposta algumas linhas gerais da proposta teórica voltada para o problema profético. Todavia, quando da particularização do momento histórico vivenciado por Isaías e Miquéias será preciso especificar melhor a dinâmica do campo religioso em Judá no século VIII, enfatizando a figura crucial para o funcionamento deste – o rei (cf. item 1.3).

¹² LONG, B.O. Social dimensions of prophetic conflict. *Semeia*, n.21, 1981, p.31-33.

¹³ “Das Kernproblem der Prophetie, nicht allein ihrer weit verzweigten Geschichte, sondern ihrer aktuellen Autorität ist erfasst, wenn die Frage gestellt wird: Was ist ein wahrer, was ist ein falscher Prophet?” (QUELL, G. *Wahre und falsche Propheten*. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1952, p.09).

¹⁴ Assim fazem LONG, *op.cit.*; WILSON, *op.cit.*

Com a noção de campo religioso¹⁵ é possível compreender as disputas ideológicas entre especialistas religiosos tendo como pano de fundo a posse do poder simbólico. No caso dos profetas do século VIII (tanto Isaías e Miquéias quanto seus oponentes¹⁶), o que se busca é a posse da palavra de Iahweh. Todos disputam “o poder de construir um dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo”¹⁷. Com isso, note-se que a oposição entre esses profetas não é apenas de idéias, mas de *materialidades*. São visões de mundos diversas que culminam em projetos opostos e muitas vezes socialmente incompatíveis entre si. A academia bíblica latino-americana também traz uma grande contribuição nesse sentido, uma vez que propõe ler os profetas numa ótica política¹⁸.

Vinculado à noção de campo, o *habitus* é essencial na sociologia bourdiana¹⁹. Sendo assim, será também um outro princípio norteador da pesquisa. Os profetas estão inseridos no campo religioso de seu tempo e falam de um lugar específico dentro dele. Essa é justamente a base da polêmica: as categorias de percepção do mundo social são o produto da incorporação das estruturas objetivas do espaço em que vivem. Como Miquéias, Isaías e seus adversários pronunciam seus oráculos de lugares sociais diversos, suas preocupações serão outras.

Com uma aproximação aos textos isaiano e miqueano a partir da sociologia bourdiana é possível uma abordagem mais neutra e objetiva – não existem profetas falsos ou errados e outros enviados por Deus. O que temos, pelo menos nestes casos que não parecem seguir o modelo deuteronômico/deuteronomista, são especialistas disputando o direito de pensar sua

¹⁵ BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso/Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974, p.27-97.

¹⁶ No decorrer da dissertação reservo o termo *nebi'im*, “profetas”, para designar os adversários de Isaías e Miquéias.

¹⁷ BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989, p.14.

¹⁸ A exposição desta perspectiva está bem fundamentada em SCHWANTES, M. A profecia durante a monarquia. In: *Profeta: Saudade e esperança*. Belo Horizonte: Cebi, 1989, p.6-7 (PV,17-18).

¹⁹ BOURDIEU, P. O conhecimento pelo corpo. In: *Meditações Pascalinas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p.157-198.

realidade histórica a partir de um ponto do campo religioso. O que a presente análise histórica procura desvendar é a base social dos conflitos proféticos do século VIII a.C. na antiga Judá.

1. A Palestina no século VIII a.C.: Política, sociedade e cultura

“Palavra de Iahweh que foi dirigida a Miquéias de Morasti, nos dias de Joatão, Acaz e Ezequias, reis de Judá...”

(Mq 1,1)

Este primeiro capítulo deseja tornar familiar ao(a) leitor(a), a cultura e os eventos pelos quais passaram o povo bíblico do século VIII a.C. Deve-se *particularizar* a situação vivenciada por Isaías e Miquéias, caracterizando este trabalho como *historiográfico*.

Primeiramente, pode-se encontrar um esboço da política internacional do período – a expansão assíria em todo o Oriente Próximo. Este item que, num primeiro momento pode parecer desvinculado do problema da dissertação, é bastante importante, uma vez que o debate profético em torno da palavra de Iahweh reflete as condições históricas do século VIII. Sendo assim, não só a política nos interessa. O aspecto social também deve ser apresentado.

A sociedade, talvez melhor, a crise sócio-econômica pela qual passam Israel e Judá é o pano de fundo desta polêmica profética que está muito longe de ser apenas teológica. Profetas canônicos e os *nebî'im*, ao disputar o poder simbólico do campo religioso em que se encontram, disputam também pelo próprio povo. Aqui, a própria literatura profética será a documentação utilizada para se conhecer os conflitos sociais do período.

O último item desse capítulo propõe uma história cultural do social que identifica a maneira como a realidade é construída por um determinado grupo social²⁰. O tratamento das *representações* da realeza servirá para se compreender a hipótese do campo religioso que explica a polêmica instaurada em Mq 2,6-11; 3,5-8 e Is 28,7-13. Quando da realização desta investigação, será preciso conceber as tradições que os israelitas respiravam e, nesse sentido, a monarquia é definidora do espaço das possibilidades nas visões de mundo da Judá do século VIII.

²⁰ Cf. CHARTIER, R. Le monde comme représentation. *Annales E.S.C.*, n.6, 1989, p. 1511-1513.

1.1. A política internacional

É bem verdade que há algum tempo modificações substanciais se realizam na compreensão da História de Israel e é muito debatida a questão de como utilizar as narrativas do AT para escrevê-la. Philip Davies²¹, por exemplo, afirma que há três tipos de "Israéis" com que a pesquisa histórica tem que lidar: (i) o Israel "bíblico", aquele que é construído no AT; (ii) o Israel histórico, os habitantes da região montanhosa da Palestina do norte durante parte da Idade do Ferro e que deve ser reconstruído pela pesquisa historiográfica; e (iii) o "antigo Israel", que é um amálgama dos dois primeiros, efetuado pela pesquisa histórico-crítica que aceitou a visão histórica do Israel bíblico refazendo-a com critérios da historiografia rankeana.

Mesmo com essas anotações, não se deseja renovar os estudos de História de Israel, até porque este não é o objeto direto de nossa pesquisa. Ademais, no que tange ao século VIII, as fontes extrabíblicas confirmam, no geral, as narrativas bíblicas. O que se objetiva aqui é uma simples exposição do que usualmente se entende por século VIII a.C. na Palestina em seus aspectos políticos. Para o leitor mais seriamente interessado em explorar a questão, pode-se consultar os trabalhos de (a) Cazelles, Pixley e Tadmor²² para uma visão mais panorâmica do período e (b) Tavares, Goldberg e Gonçalves²³ para estudos temáticos relacionados essencialmente a guerra siro-efraimita e a campanha de Senaquerib em 701. Nossa apresentação segue de perto a obra de Herbert Donner²⁴. Opta-se pelo estudo do historiador alemão (ao invés de outros bastante difundidos no Brasil, como o de John Bright²⁵) por ser

²¹ *In search of 'Ancient Israel'*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

²² CAZELLES, H. *História política de Israel*. São Paulo: Paulus, 1986, p.171-81 (BCB,04); PIXLEY, J. *A história de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 2001, p.54-72; TADMOR, H. Época del Primer Templo, el Cautiverio Babilónico y la Restauración. In: BEN-SASSON, H.H. (Dir.) *Historia del pueblo judío*. Madri: Alianza, 1991, v.1, p.171-9.

²³ TAVARES, A.A. Os hebreus perante a ofensiva assíria desde 746 a 722 a.C. (Queda de Samaria). *Did*, v.12, n.1, 1982, p.85-107; GOLDBERG, J. Two Assyrian campaigns against Hezekiah and later eighth century biblical chronology. *Bib*, v.80, n.3, 1999, p.360-90; GONÇALVES, F.J. Senaquerib na Palestina e a tradição bíblica. *Did*, v.20, n.01, 1990, p.05-32.

²⁴ *História de Israel e dos povos vizinhos*. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, v.2. (EBT,09).

²⁵ *História de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1978.

mais crítico em suas opções. Uma leitura das páginas 331-376 de sua obra é também recomendada.

Para se compreender as mensagens dos profetas “clássicos” é preciso entender seu período histórico. É preciso ter em mente as pessoas com quem dialogam. A palavra profética responde a circunstâncias particulares, supõe um contexto delimitado, tanto nos planos político e cultural, como nos planos geográfico, econômico e social. Assim, os profetas estão inseridos na história de seu século. Sem esta localização temporal perde-se de vista acontecimentos específicos aos quais se faz alusão. Daí a frase de um conhecido exegeta latino-americano: “Profetas tem hora e local. Sua atuação é concreta. Está relacionada a certo momento, a certas pessoas, a certas estruturas”²⁶.

Tem-se no período da pregação de Miquéias e Isaías a expansão da Assíria em todo o Oriente Próximo. É impossível tratar da história de Israel deste período sem pensar na dominação assíria, muito forte na Palestina. Basta lembrar da destruição do reino do Norte de Israel em 721 a.C. e a redução do reino do Sul a um estado “vassalo”. Desta forma, é de fundamental importância compreender este processo de expansão e dominação da Assíria, uma vez que o Israel deste momento histórico está intrinsecamente ligado a estes acontecimentos.

Para Donner²⁷, as conquistas assírias ocorrem em três estágios. O *primeiro* baseia-se apenas num relacionamento de vassalagem, no qual os “vassalos” possuem a obrigação de pagar tributos regulares; o *segundo* estágio se dá quando existem suspeitas de conspiração antiassíria. Com isso, o rei intervém militarmente, eliminando o vassalo infiel, ao instalar um outro, a favor de seus interesses. Neste estágio de dominação, os Estados vassalos perdem territórios. O *terceiro* e último estágio também está vinculado a práticas revolucionárias. Entretanto, neste, os soberanos assírios ocupam definitivamente o território e acabam com a

²⁶ SCHWANTES, M. A profecia durante a monarquia. In: *Curso de Verão – Ano II*. São Paulo: Paulinas, 1988, p.15.

²⁷ *Op.cit.*, p.342-3.

autonomia política, ao instalar uma província assíria. Não raro, tem-se neste estágio a prática de deportações, que visa à facilitação do exercício de dominação.

Historicamente, pode-se dizer que a história dessas duas civilizações, Israel e Assíria, começam a se cruzar com Teglat-Falassar III (745-723), soberano assírio que inicia as conquistas no Oriente Próximo, sendo seguido por Salmanasar V (727-722), Sargão II (722-705) e Senaquerib (705-681). Os monarcas assírios se interessam pela Palestina devido a fronteira com o Egito e, além disso, possuem razões econômicas, tais como o comércio de cobre. Lembre-se que no período trabalhado, Israel já havia se dividido em Reino do Norte de Israel e Reino do Sul de Judá. Dentro desse contexto, Israel torna-se presa fácil, já que no período vive uma enorme anarquia política, com constantes usurpações ao trono.

Todavia, pelo que parece, o que realmente propiciou a dominação completa da região pela Assíria foi a guerra siro-efraimita. Facéia (735-732), rei de Israel, une-se ao rei Razon de Damasco, provavelmente no ano 734, visando criar uma resistência à Assíria. Para tanto, tentam envolver o rei Acaz nesta coalizão, que se nega a participar. É a partir daí que a guerra siro-efraimita se inicia: Facéia e Razon tentam destronar Acaz e colocar outro rei em seu lugar que concordasse com os seus objetivos, um tal Ben Tab'el de que não se sabe muita coisa. Acaz, temendo perder o trono, pede auxílio a Teglat-Falassar, colocando-se voluntariamente no primeiro estágio de dominação. Este registro pode ser observado num excerto que os deuteronomistas extraíram dos anais dos reis de Israel e Judá:

“Então Acaz enviou mensageiros a Teglat-Falassar, rei da Assíria, para dizer-lhe: ‘Sou teu servo e teu filho. Vem libertar-me das mãos do rei de Aram e do rei de Israel, que insurgiram contra mim’. Acaz tomou a prata e o ouro que havia no Templo de Iahweh e nos tesouros do palácio real e os enviou como presente ao rei da Assíria. O rei da Assíria atendeu seu pedido, subiu contra Damasco e apoderou-se dela; deportou seus habitantes para Quir e mandou matar Razon”. (2Re 16,7-9).

Nota-se que Teglat-Falassar aproveita a chance para ter em suas mãos mais um vassalo e, ainda, acabar com a conspiração realizada por Razon e Facéia. O soberano assírio coloca Damasco diretamente no terceiro estágio de vassalagem, transformando-a em uma província

assíria; já com Israel adota uma política diferente, ao colocá-lo no segundo estágio, que restringe seus territórios, deporta a elite para “Assur” e confirma uma nova liderança política que age em seu favor, Oséias, filho de Ela. Este último dado é lembrado numa inscrição do próprio monarca assírio: “...eles destronaram seu rei Pekah (Facéia) e eu nomeei Oséias como seu rei”²⁸.

Em 724, esse mesmo Oséias, o rei que anteriormente Teglath-Falassar apoiara, tenta romper com a Assíria numa aliança com o Egito e suspende os tributos a Salmanasar V, o soberano naquela ocasião. Oséias pode ter tentado essa rebelião justamente devido ao vácuo temporário no trono assírio. Entretanto, Salmanasar subjuga completamente a região de Israel, colocando-a agora no terceiro estágio de vassalagem. É nesse momento que ocorre a queda de Samaria. Este é o fim definitivo do reino de Israel. Daqui a diante, apenas a história de Judá subsiste.

Ao longo deste período, Acáz ainda reinava como vassalo da Assíria. 2Re 16,10-18 revela essa posição do monarca judaíta e ainda demonstra que política e religião não devem ser tratadas separadamente. Como diz Nancy Cardoso Pereira, “cerimônias oficiais e rituais eram performatizados para celebração das vitórias do rei e seu exército como discurso necessário para a fabricação do consenso de poder interno e externo”²⁹. Portanto, num primeiro momento entende-se a atitude de Teglath-Falassar de exigir adoração ao seu deus como uma espécie de propaganda ideológica de sua dominação. Entretanto, Donner adverte:

“Sobretudo, porém, não fica claro se o altar de Acáz tem qualquer coisa a ver com isso. Embora o texto o sugira – Acáz encontra-se com o soberano assírio em Damasco – chama atenção o fato de que o novo altar parece ser usado no culto regular a Javé: o altar de bronze mais antigo de 1Re 8,64 é colocado de lado por causa dele e reservado para uma utilização não detalhada (v. 15)... uma vez que, de fato, ignoramos tudo isso e que as outras fontes a serem levantadas em consideração silenciam sobre o assunto, em todo caso não deveríamos superestimar as medidas político-culturais de Acáz. Quaisquer que tenham sido, elas provavelmente eram de importância secundária”³⁰.

²⁸ ANET, p.284.

²⁹ Propaganda ou história? – Questões metodológicas sobre anais e inscrições militares, profecias e resistência. RIBLA, n.48, 2004, p.62.

³⁰ Op.cit., p.379.

De qualquer forma, o período de Acaz foi completamente submisso à Assíria, diversamente do período posterior, do rei Ezequias. Diz-se que este modificou a política de seu pai Acaz em todos os pontos, introduzindo uma espécie de reforma religiosa e luta pela independência³¹. Entretanto, é preciso ter cautela com este tipo de posição. Estaria 2Re 18,4 realmente demonstrando um processo de “purificação” realizado por Ezequias? Ou teria o revisionismo deuteronomista medido Ezequias por Josias e o transformado numa espécie de pré-reformador? Para Donner, o texto atesta o trabalho de Ezequias, entretanto, certamente este foi muito mais modesto do que está descrito. Não se deve entender nessas medidas de Ezequias uma “reforma do culto” e nem reconhecer tendências antiassírias em suas ações.

Quanto à luta pela independência, está inserida no período de mudança no trono assírio: em 705, Sargão morre e seu filho Senaquerib sobe ao poder. Ezequias, até então sempre arredio às revoltas, tenta criar uma aliança antiassíria, aproveitando esse momento de mudança nas lideranças do império assírio. Depois de formada a aliança, todos os seus membros suspendem de uma só vez os tributos. Senaquerib, ocupado com as revoltas em outras regiões como Elã, Babilônia e com os povos montanheses do norte, só se dedica às revoltas da Palestina por volta de 701. Ao se aproximar da região, muitos desistem da revolta e retornam voluntariamente à vassalagem. Ezequias, pelo que aponta a documentação bíblica, resiste até o fim, entregando-se apenas quando Senaquerib e suas tropas estão próximas de Jerusalém. Como consequência desta campanha antiassíria, Ezequias perde o território de Judá, mas não é destronado. Seu reinado fica limitado à cidade de Jerusalém, encontrando-se agora no segundo estágio da vassalagem assíria. Só posteriormente o território é devolvido, já que os davididas, se mantiveram fiéis à Assíria, não havendo mais nenhuma rebelião até o final do império neo-assírio.

³¹ Esta posição é defendida, entre outros, por BRIGHT, *op.cit.*, p.373.

1.2. ... enquanto isso, uma crise social

Para aclarar os aspectos sociais do século VIII na Palestina, mais especificamente em Israel e Judá, os livros proféticos de Amós, Oséias, Isaías e Miquéias são de importância vital, afinal, o conceito ético nos profetas envolve, entre outras coisas, o respeito à ordem comunitária constituída (*mishpat*) e a prática da justiça (*ts^edaqah*)³². É a partir dessa documentação que se pode identificar os mecanismos sociais de opressão e exploração e, conseqüentemente, as vítimas desse sistema.

Todavia, verdade seja dita: muito antes dos profetas, a justiça social é tema comum em todo o Antigo Oriente Próximo. A documentação mostra uma busca da justiça, mais do que distributiva, uma *justitia adiutrix miseri*. A consideração pelos direitos de todos os homens, em especial pelos membros mais fracos da sociedade, é constante em diversos gêneros literários próximos-orientais, talvez, principalmente nos códigos legais e na literatura sapiencial³³. Para se ater somente nos casos mesopotâmicos, um exemplo é o célebre Código de Hammurabi que em seu prólogo diz:

“... naquele dia Anum e Enlil pronunciaram o meu nome, para a prosperidade do povo que me chama pelo nome de Hammurabi, o príncipe piedoso, temente a deus, para fazer surgir justiça na terra, para eliminar o mau e o perverso, para que o forte não oprima o fraco...”³⁴

E ainda o Conselho de Sabedoria, coleção de exortações dirigidas por personagem importante ao seu filho que terá de suceder-lhe como governador:

“... mostra-te amável com o fraco,
 não insultes o oprimido,
 não o desprezes com ar autoritário...
 Dá de comer pão, de beber cerveja,
 honra a quem te pede esmola, veste-o,
 seu deus se alegra com isso,
 isso agrada a Shamash, que recompensa com bens”³⁵

³² REIMER, H. Sobre a ética nos profetas bíblicos. *EB*, n.77, 2003, p.31.

³³ Para maiores informações consultar: FENSHAM, F. Widow, orphan and the poor in the Ancient Near Eastern legal and wisdom literature. *JNES*, n.21, 1962, p.129-39.

³⁴ DRIVER, G.R. & MILES, J.C. (Ed.) *The Babylonian Laws*. Transliterated text, translation and philological notes. Oxford: At the Clarendon Press, 1960, v.2, p.7.

³⁵ *ANET*, p.426-7.

Neste contexto mais amplo é que surgem as mensagens proféticas. Utilizando-se, sem dúvida, desta mentalidade bastante antiga, os profetas clássicos do século VIII orientam suas pregações para problemas concretos. Um deles é a crise política internacional exposta no item anterior. A invasão assíria causa sérios problemas para os reinos de Israel e Judá, em especial, para a população que paga as taxas impostas pelo dominador estrangeiro.

Articulada a essa confusão no exterior, Israel e Judá passam também por uma crise interna de caráter essencialmente econômico. O primórdio de Israel constitui-se numa federação tribal em aliança com Iahweh, sendo sua estrutura social unificada, ou seja, sem distinção entre grupos. Neste ínterim, a solidariedade é um laço importantíssimo que se manifesta, particularmente, no dever de proteger seus membros oprimidos³⁶. Todavia, com o início da monarquia e das atividades comerciais, emerge um grupo privilegiado que destrói esta tal solidariedade, ao promover o tributarismo. Além disso, a absorção dos canaanitas, que não estão integrados no esquema tribal, facilita todo este processo.

Desta maneira, no século VIII, pelo menos nas cidades, a prática dos costumes clânicos, já significava muito pouco. Israel e Judá perdem seu padrão ancestral. Fica claro, portanto, que a urbanização acelera a mutação econômica e social, como demonstra a arqueologia: as moradias, que no século X eram quase idênticas em planta e tamanho, passam a se diferenciar nos séculos seguintes³⁷.

Os profetas do período denunciam justamente esta crise, sobretudo suas conseqüências sociais. Pregam a *ts'daqah*, termo hebraico para justiça, que tem um horizonte mais vasto do que nossa atual concepção do vocábulo, estendendo-se não só às relações humanas, mas também à existência da humanidade e até à ordem do universo³⁸. Eles não se cansam de condenar o açambarcamento das terras, dos capitais, o consumo exagerado de bens, a injustiça, a especulação, a fraude, a corrupção, a impiedade dos ricos. E, com isso, os pobres, as viúvas e órfãos são as lamentáveis vítimas que a voz profética e a

³⁶ VAUX, R. de. *Le istituzioni dell'Antico Testamento*. Torino: Marietti, 1972, p.21. A principal instituição que cuida deste dever solidário é o *go'el*. Consultar a lei codificada em Lv 25,25 e, ainda, Jer 32,6ss.

³⁷ Cf. especialmente os dados sobre a escavação em Tera (Reino do Norte): MAZAR, A. *Arqueologia na terra da Bíblia 10.000-596 a.C.* São Paulo: Paulinas, 2003, p.397.

³⁸ AMSLER, S. et al. *Os profetas e os livros proféticos*. São Paulo: Paulinas, 1992, p.62. Mais detalhes em: EPSTEIN, L. *A justiça social no Antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 61-64.

legislação bíblica tentam defender, visando corrigir as desigualdades nascidas da sedentarização do povo³⁹.

Desta forma, nota-se que os profetas clássicos pregam exatamente neste momento de crise externa e interna – política e econômica – para apontar os problemas e o caminho do arrependimento. Numa relação de cumplicidade infraconsciente e infralingüística com seu mundo social, o profeta pensa e age na vida cotidiana das pessoas, funcionando principalmente como censor de seus dirigentes. Assim, exerce sua missão também no campo da política: a *ameaça* é o principal tema da profecia, em especial ao rei e a monarquia, os maiores responsáveis pela “máquina tributária” existente para pagar os invasores assírios e também a riqueza da capital cidadina⁴⁰. Quanto a essa ameaça à realeza existem textos bastante evidentes, tais como, Am 7,10; Os 1,4-5; Mq 3,12; Is 7,17. Vejamos mais de perto as pregações dos profetas do século VIII, em especial, no que se refere à justiça social⁴¹.

Amós prega em Israel do Norte na primeira metade do século VIII. O fato de ser da província, de Técuá, pode ter influenciado na maneira de se pregar. “A voz de Amós é a voz da indignação profética”⁴². Ele é o primeiro que realmente faz críticas à sociedade a favor dos oprimidos e identifica os opressores com os que detêm o poder econômico, político e judicial.⁴³ Assim, para Amós, os crimes cometidos por Israel são: o luxo dos grupos abastados, a injustiça dos ricos contra os pobres, o culto hipócrita a Iahweh, com sua falsa segurança religiosa. Vários textos demonstram a preocupação de Amós com a exploração. A primeira seção do livro (capítulos 1 e 2) se caracteriza por serem oráculos contra as nações. Estes oráculos dão base para as críticas posteriores à sociedade israelita. São preliminares das transgressões mais severas contra a justiça social penetrada em Israel.

³⁹ Ressalte-se que “pobre” não formava um estrato social ou economicamente homogêneo. Sobre isso, observações já em WEBER, M. *Ancient Judaism*. Nova York: Free Press, 1952, p.56-57. Verifique ainda MARTIN-ACHARD, R. ‘nh II. *DTMAT*, 1985, v.2, col.435-447, especialmente quanto aos vários vocábulos usados para expressar a condição de pobreza (*yatôm*, *’almanah*, *’anî*, *dal*, *’ebyôn* e até *tsaddîq*)

⁴⁰ Cf. ROSSI, L.A.S. A importância da cidade para a realeza. *EB*, n.36, 1992, p.9-15.

⁴¹ Os textos bíblicos citados a seguir são da BJ.

⁴² MARKS, H. Os doze profetas. IN: ALTER, R & F. KERMODE (Orgs.) *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Ed. UNESP, 1997, p. 238.

⁴³ Cf. SICRE, J. L. *A justiça social nos profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 200.

“Eles odeiam aquele que repreende à Porta
 e detestam aquele que fala com sinceridade.
 Por isso: porque oprimis o fraco
 e tomais dele um imposto de trigo,
 construístes casas de cantaria,
 mas não as habitareis;
 plantastes vinhas esplendidas,
 mas não bebereis o seu vinho.
 Pois eu conheço vossos inúmeros delitos
 e vossos enormes pecados!
 Eles hostilizam o justo, aceitam suborno,
 e repelem os indigentes à porta” (Am 5,10-12)

Todo o livro de Amós está baseado na mensagem de que Israel será destruído devido à ganância e à opressão do grupo social dominante. Um destaque na pregação de Amós, bem como Miquéias, é o protesto contra a venalidade da justiça:

“Assim falou Iahweh:
 Pelos três crimes de Israel,
 pelos quatro, não o revogarei!
 Porque vendem o justo por prata
 e o indigente por um par de sandálias” (Am 2, 6)

Na realidade, Amós é o primeiro profeta a realizar críticas à sociedade de seu tempo. Depois dele, Oséias, Isaías e Miquéias denunciam, cada um por sua vez, os abusos dos quais os detentores do poder político, judicial e religioso são culpados, com prejuízo dos membros mais fracos da população.

Oséias, também do Reino do Norte, cresce numa sociedade já abalada. Seu tema central é a “prostituição” de Israel com os deuses de outras nações, demonstrando que Iahweh, mesmo com esta traição, continua amando seu povo. Sua pregação, destacando a crise religiosa de Israel, dá uma idéia das conseqüências disso sobre a moralidade do povo. Além disso, Oséias também critica (i) os reis do Norte, particularmente Jeú, que se impôs de forma violenta contra os reis de Samaria, e (ii) os sacerdotes por terem faltado à sua missão de instruir o povo. Observe Os 5,1-3.

“Ouvi isto, sacerdotes,
 atende, casa de Israel,
 escuta, casa do rei,
 pois o direito é para todos vós.
 Fostes um laço para Masfa
 e uma rede estendida sobre o Tabor,

uma cova em Sitim, que eles cavaram.
 Mas sou eu quem castiga a todos.
 Eu conheço Efraim
 e Israel não pode ocultar-se de mim,
 porque tu, Efraim, te prostituíste,
 Israel está manchado”

Assim, o profeta Oséias, mesmo apresentando uma visão mais religiosa de sua sociedade, não deixa de apresentar a vida dos excluídos, uma vez que, como argumenta António Tavares, “a desintegração religiosa estava em boa medida na origem da própria crise política e social... Esquecidas e abandonadas as sanções que vinham da religião, não admira que Israel caísse nos maiores extremos”⁴⁴.

No reino do sul, em Judá, Isaías e Miquéias apresentam muitas semelhanças: suas intervenções colocam os ouvintes diante de um requisitório impiedoso, acompanhado sem apelo; ambos se concentram no terreno da justiça, comparando Judá com Israel do Norte. Entretanto, algo diferencia Miquéias de Isaías: o primeiro é de uma província de Judá, enquanto que o outro, cidadão, provavelmente faz parte da corte, justificando assim, a facilidade que tem de realizar intervenções sob o governo de Acáz e Ezequias. A mensagem de Isaías é de denúncia formal contra os poderosos e inescrupulosos nobres e juizes que privam os desamparados de seus direitos.

“Iahweh levantou-se para acusar,
 Está em pé para julgar os povos.
 Iahweh entra em julgamento
 com os anciãos e os príncipes do seu povo:
 ‘Foste vós que pusestes fogo à vinha;
 o despojo tirado ao pobre está nas vossas casas.
 Que direito tendes de esmagar o meu povo
 e moer a face dos pobres?’
 Oráculo do Senhor Iahweh dos Exércitos” (Is 3,13-15)

Um outro texto que aclara mais sobre o tema da justiça social em Isaías é Is 10,1-2.

Iniciado pelo clamor do lamento fúnebre “ai” (*hoy*), o profeta proclama:

“Ai dos que promulgam leis iníquas,
 os que elaboram rescritos de opressão
 para despossarem os fracos do seu direito

⁴⁴ *Op.cit.* (“Os hebreus perante...”), p.97-8.

e privar da sua justiça os pobres do meu povo,
para despojar as viúvas e saquear os órfãos.”

Percebe-se, assim, que mesmo tendo iniciado sua carreira profética na corte, Isaías afasta-se cada vez mais deste ambiente e passa a defender a causa dos pobres cidadãos. Sua vocação atesta isso: ele é chamado para ‘embotar o coração deste povo’ (Is 6,10). Vale a pena lembrar também que a pregação de Isaías fez escola e seu atual livro bíblico reflete uma orientação profética de inspiração isaiana. Disso talvez resulte a importância do pobre em toda a obra. Iniciado no século VIII com as pregações do profeta, a temática dos pobres é especialmente importante em todo o livro⁴⁵. Tanto é assim que numa interpretação belíssima, Milton Schwantes demonstra como as duas tradições sagradas de Jerusalém – a do Templo e a davídica – adquirem novos sentidos no livro: o Templo não é mais lugar de sacrifício, mas refúgio para os pobres e o verdadeiro Davi não é o que ocupa o trono, mas o que há de vir⁴⁶.

Friso apenas o primeiro texto do Templo como morada dos pobres:

“Que resposta se dará aos mensageiros desta nação?
Que Iahweh fundou Sião
e ali se refugiarão os pobres do seu povo” (Is 14,32)

Com esses breves apontamentos é possível dizer que a intervenção do profeta na vida pública, política e social faz parte de sua atividade. Isaías, bem como os outros profetas do período, assume um papel de sentinela, tendo como objetivo (re)lembrar o rei sobre a origem do poder que detêm, seus limites e as condições sob as quais deve ser exercido. Cabe assim a Isaías, não ditar regras, mas interrogar os fundamentos da política real – como a justiça social – e exortar a confiança em Iahweh. A lógica da pregação isaiana deve ser entendida, parafraseando o título da obra de José Severino Croatto⁴⁷, no eixo da justiça e da fidelidade.

⁴⁵ Cf. BERGES, U. Die Armen im Buch Jesaja. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des AT. *Bib*, v.80, n.2, 1999, p. 153-77.

⁴⁶ SCHWANTES, *op.cit.*, p.23.

⁴⁷ *Isaías 1-39*. O profeta da justiça e da fidelidade. Petrópolis/São Leopoldo/São Bernardo do Campo: Vozes/Sinodal/Methodista, 1989.

Miquéias, o último profeta do século VIII a.C., como já dito, é provavelmente um homem do campo, conforme a introdução de seu livro (“Palavra de Iahweh que foi dirigida a Miquéias de *Morasti...*”). Isso talvez explique porque considera Jerusalém o centro das iniquidades:

“Ouvi, pois, isto, chefes da casa de Jacó
e magistrados da casa de Israel,
vós que detestais o direito,
que torceis o que é reto,
vós que edificais Sião com sangue
e Jerusalém com injustiça!” (Mq 3,9-10)

Como procuramos evidenciar num outro lugar⁴⁸, estes versículos esclarecem a perspectiva de Miquéias que deve ter pensado no quanto custava em tributo e mão-de-obra o trabalho de “edificação” da capital para o povo da zona agrária, a Sefelá. O interessante é que Miquéias deixa claro quem são os responsáveis pela situação caótica em que o país se encontra e, com isso, julga as autoridades civis e religiosas de Jerusalém com lucidez e severidade. Mq 3,11 resume essas críticas:

“Seus chefes julgam por suborno,
seus sacerdotes ensinam por salário
e seus profetas vaticinam por dinheiro”

Desta forma, Miquéias apresenta a condenação do regime social suportado pelo povo, uma espécie de canibalismo, em que impera a lei do mais forte.

“Aqueles que comeram a carne de meu povo,
arrancaram-lhe a pele,
quebram-lhe os ossos,
cortaram-no como carne na panela
e como vianda dentro do caldeirão...” (Mq 3, 3).

A pregação de Miquéias, bem como a dos demais profetas do século VIII, apresenta, em tom de ameaça e de forma direta, a condenação do regime social tributário suportado pelo povo de Iahweh, possuindo um papel social: censurar os grupos dominantes que não atendem às tradições do povo israelita, particularmente no que se refere à justiça para com os necessitados. De fato, por serem tão críticos, os profetas deste período devem ter sofrido severas perseguições. Sobre tal tema, tradições bíblicas posteriores dizem que todos os profetas foram mártires.

⁴⁸ CANDIDO, F. As profecias de Miquéias e o poder religioso em Judá. In: ANDRADE FILHO, R. (Org.) *Relações de poder, educação e cultura na Antigüidade e Idade Média*. São Paulo: Solis, 2005, p.128.

Os profetas desse período possuem, assim, uma enorme significação histórica, já que em seu ministério referem-se incansavelmente à emergência nacional, contestando a cidade, suas estruturas sociais, seus deuses, suas crenças, suas ambições, seus luxos e injustiças. Não poupando reis, nem grandes, nem sacerdotes, os profetas se tornam fontes históricas importantes para se retratar e compreender os excluídos da sociedade israelita.

1.3. Representações do rei e o campo religioso

O estudo da figura do rei na Antiguidade Oriental Pré-Clássica possui no mínimo duas vertentes interpretativas opostas. A primeira está vinculada a Escola comparativista anglo-escandinava, com nomes como os de Hooke, Engnell e Widengren, enquanto que a segunda, não ligada exclusivamente por um princípio hermenêutico na análise dos materiais antigos, possui autores de peso como, Frankfort, Noth e de Fraine. Desde já, aponta-se a preferência pela última corrente⁴⁹.

O ponto nevrálgico da primeira tendência é a tese de que o rei é divino. Para tal análise, a Escola comparativista (Escola Inglesa do “Mito e Ritual” e a Escola de Uppsala) valoriza excessivamente a teoria e toma como padrão ritos e práticas culturais em todo o Próximo Oriente. J. de Fraine, numa excelente retrospectiva dos estudos sobre a realeza em Israel e na Mesopotâmia⁵⁰, não acredita ter neste tipo de trabalho uma aproximação da realidade histórica e adverte, sobretudo, no que se refere à natureza cultural do rei, que se trata de pura abstração em que uma massa de textos de diversos povos é tirada do contexto apenas para confirmar a hipótese de que o rei, em sua função cultural, iguala-se aos deuses.

⁴⁹ Cf. o artigo clássico de NOTH, M. Gott, König, Volk im Alten Testament: Eine methodologische Auseinandersetzung mit einer gegenwärtigen Forschungsrichtung. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Tübingen, n.47, 1950, p.157-191 (= “Dios, rey y pueblo en el Antiguo Testamento”. In: *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1985, p.159-195).

⁵⁰ *L’aspect religieux de la royauté israélite*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1954, p.09-54 (AnBi,03). Ainda que de modo superficial, o autor trabalha a mesma questão num material traduzido para o português em “A esperança messiânica”. In: RINALDI, J. (Dir.) *Introdução à leitura da Bíblia*. Porto: Tavares Martins, 1970, p. 269-74.

Esta crítica sintetiza bem a perspectiva do segundo grupo de que se falava: prioriza-se a documentação mais que a teoria. Empiricamente pode ser comprovada uma heterogeneidade quanto à realeza na Mesopotâmia, no Egito e em Israel e parece que Henri Frankfort, em 1948, com a publicação de seu *Kingship and Gods*, foi o que melhor apreendeu esta distinção: “O Antigo Oriente Próximo conheceu um terceiro tipo de rei. Além do faraó, um deus encarnado, e o servo eleito dos deuses que governava a Mesopotâmia, encontramos um líder hereditário cuja autoridade procedia de sua ascendência”⁵¹. A diferença entre os monarcas do Egito e da Mesopotâmia é clara, posto que na terra do Nilo, o faraó é um deus (aqui a teoria mítica-ritual parece funcionar), enquanto que entre os babilônios, assírios, independentemente da terminologia empregada para “rei”, o monarca é, em essência, um escolhido dos deuses. Jamais os deuses imortais são equiparados ao monarca!

É neste contexto que surge, já tardiamente, a monarquia em Israel. Por isso, é de se esperar que tenha traços destes modelos. Todavia, o modelo certamente não é o egípcio, porque a partir do AT, em nenhum momento, seja nos primórdios da monarquia, durante o reino dividido ou em Judá no século VIII, o rei não é Iahweh. O que se encontra, portanto, é uma certa influência da mentalidade mesopotâmica e, assim, em Israel o que predomina também é a idéia de uma eleição divina, aliás, já atestada na Palestina com a antiga civilização cananéia, conforme as lendas de Krt em Ugarit⁵².

Mesmo com essa influência, Frankfort insiste no contraste entre as regiões periféricas e centrais do Antigo Oriente. Os povos situados na Palestina, Síria, Anatólia e Pérsia trazem consigo instituições tribais hereditárias e isso certamente acarretará num outro tipo de monarquia – a “terceira via” que ele propõe. Para o referido historiador, é justamente o que ocorre em Israel: eles sabem que estão imitando o modelo de outros para resolver uma tensão

⁵¹ *Reyes y Dioses*. Madri: Alianza, 1993, p.353.

⁵² Cf. os documentos traduzidos em GORDON, C.H. *Ugaritic Literature*. Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1949, p.66-83 (SPIB,98).

emergencial⁵³. “*O povo, no entanto, recusou-se a atender a palavra de Samuel, e disse: ‘Não! Mas teremos um rei e seremos, nós também como as outras nações: o nosso rei nos julgará, irá à nossa frente e fará as nossas guerras’*” (1Sm 8,19-20).

Particularmente, questionaria a redação do texto que pode, perfeitamente, ser tardio. Contudo, Frankfort opta por aceitar a narrativa e garante aos israelitas uma certa consciência do empréstimo do modelo monárquico. Por essa razão, a monarquia em Israel será única. De qualquer maneira, a mentalidade do AT demonstra, de fato, que o mais importante é a eleição do povo em sua fase de formação no deserto com Moisés. Esta tradição se sobrepõe à da realza e essa contradição – a existência de duas alianças, com o rei (davídico) e com o povo – é que será o “nó” que faz surgir os conflitos entre os profetas canônicos e os *nebî’îm* no campo religioso do século VIII.

Afinal, o monarca do Antigo Israel é um especialista religioso? Para esta questão só pode haver uma resposta: não, se se pensar em especialista *strictu sensu*. Contrariamente às teses de gerações passadas, o rei israelita não é um funcionário do culto, um sacerdote. Esse talvez seja o grande erro da escola do “Mito e Ritual” que não percebe a singularidade de Israel. Na verdade, os que defendem essa posição não levam em consideração o texto do AT, só desejam entrever o monarca israelita participando do Festival do Ano Novo, como qualquer rei próximo-oriental.

É certo que o rei israelita aparece como cabeça do culto em alguns casos, como Davi por ocasião da construção do primeiro altar a Iahweh em Jerusalém (2Sm 24,25) e Salomão com sua construção do Templo (1Re 5-8). É certo também que mesmo o “grande-sacerdote” é contado como funcionário do rei (2Sm 8,17; 20,25; 1Re 3,26-27; 4,2). Todavia, destes textos não se pode tirar a conclusão de que o monarca é um sacerdote. Sua participação no culto só ocorre em ocasiões muito particulares e ter sacerdotes como seus funcionários indica, mais

⁵³ FRANKFORT, *op.cit.*, p.355.

uma vez, a especialização ocorrida em Israel após o surgimento da monarquia. Enfim, não é por este caminho que se comprova a presença do rei no campo religioso.

O monarca bíblico ocupa o Trono de Iahweh que é considerado o rei legítimo em Israel durante todo o período monárquico. Esse trono celeste é fixado pela justiça e pelo direito, “*Iahweh é rei!... Justiça e Direito sustentam seu trono*”, reza o Sl 97,1-2 (consultar também Sl 89,15); e também o trono do rei humano deve ter a justiça como base, como atesta alguns textos sapienciais (Pr 16,12; 25,5; 29,14). Isso caracteriza a atuação do rei no campo religioso – ele deve praticar a justiça. Como é bem evidenciado nos profetas, a justiça é fundamental na mentalidade do homem veterotestamentário e, neste contexto, o rei que ocupa o Trono de justiça de Iahweh também pode ser tomado, num sentido mais amplo, como um especialista religioso.

O monarca é ungido, representa Deus na terra e cumpre funções primordiais para a harmonia do cosmos. Como argumenta Keith Whitelam, “a sociedade não pode funcionar e sequer continuar existindo sem o governo do rei. Os papéis do rei... são os papéis fundamentais, abrangendo todos os aspectos do bem-estar da sociedade”⁵⁴. É dentro deste esquema que o monarca faz parte do campo religioso. Não como divino, mas como sagrado. A pessoa do rei é única e por isso é impossível falar num mundo relacional no AT sem contemplá-lo.

A terminologia mais comum empregada para o monarca bíblico é *melek* que, na verdade, é palavra comum a todas as línguas semíticas. O significado fundamental da raiz do vocábulo é duvidoso (proprietário ou árbitro). Ainda, *nagid* é um título alternativo que pode ter valor religioso e ser comparado com *nôqed*, “pastor”, dando a idéia de um escolhido dentro do rebanho⁵⁵. Quanto a *nasî*, talvez tenha sido terminologia corrente no período pré-monárquico para líder tribal e, com o surgimento da instituição monárquica, como propõe

⁵⁴ “Realeza israelita. A ideologia régia e seus opositores”. MAI, 1995, p.130. (BS,10).

⁵⁵ CAZELLES, *op.cit.*, p.127. (BCB,04).

Speiser, entra num estado de dormência⁵⁶, reaparecendo com Ezequiel numa distinção que reflete um período de aversão à monarquia, em que idéias messiânicas estão muito presentes.

Para além destas divergências terminológicas, o que realmente importa é a diferença marcante que aparece após a divisão do império. Duas linhas existem já antes deste fato: Saul é um líder carismático que conta com um reinado condicional; Davi e Salomão possuem a promessa de Deus para toda a dinastia e, com isso, o reino conta com uma aliança incondicional. Estas linhas serão seguidas após o cisma. Enquanto o reino judaíta prosseguiu com os davididas no poder durante quatro séculos, o reino separatista do Norte só raramente conheceu uma sucessão dinástica, restabelecendo as características da monarquia de Saul⁵⁷. Como o campo religioso que aqui se está construindo encontra-se em Judá, é sobre as particularidades deste reino que se deterá⁵⁸.

É evidente que não se nega as características propagandistas dos impérios, como bem demonstrou o professor português, António Augusto Tavares. O grupo mais forte impõe sua autoridade por símbolos de sua identidade, sendo os próprios deuses usados como força de intervenção política por meio de oráculos, sonhos e profecias⁵⁹. A especialização ocorrida depois de Davi sugere este aspecto da realidade: o Estado investe em especialistas que são responsáveis por propagar uma cosmovisão que enfatiza o papel central do rei na ordem cósmica.

No entanto, é importante perceber que esta relação (Estado-especialistas-propaganda) não deve ser vista apenas como uma manipulação política “maquiavélica”. Na Antiguidade, tudo caminha de mãos dadas, a religião e a política não estão dissociadas. Daí insistir que um campo religioso separado do campo político não existe em Israel. Aliás, questionar se existe

⁵⁶ “Background and function of the biblical *nasi*”. In: FINKELSTEIN, J.J. & M. GREENBERG (Eds.) *Oriental and Biblical studies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1967, p.113.

⁵⁷ RAD, G. von. Basileús: *melek* e *malkût* nell’ Antico Testamento. *GLNT*, 1966, v.II, col.138.

⁵⁸ Uma boa análise da monarquia no Reino do Norte pode ser consultada em CROSS, F.M. *Canaanite myth and Hebrew epic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973, p.219-29.

⁵⁹ TAVARES, A.A. *Impérios e propaganda na Antiguidade*. Lisboa: Presença, 1988, p.12-15.

ao menos um grau de autonomia entre eles seria ingenuidade por parte do pesquisador – não há delimitações tão marcantes como na contemporaneidade e, por isso, acredita-se que no AT, como em todo o Oriente Antigo, o campo político é o campo religioso.

No que se refere ao reino de Judá, a profecia de Natã é crucial não apenas enquanto propaganda, mas como crença de todo um grupo na escolha da dinastia davídica. É certo que boa parte do texto atual de 2Sm 7,1-17 está repleto de concepções deuteronomistas e que mesmo a inserção do oráculo em todo o contexto tem um propósito, a saber, explicar o fato histórico de Davi não ter construído o Templo. Todavia, mesmo que não seja possível datar precisamente a origem da eleição de Davi e de Sião é muito provável que tenha surgido já no período davídico-salomônico⁶⁰. Nesse sentido, é evidente que não se nega a existência de um reinado davidida, afinal a menção de uma “Casa de Davi” nas estelas reais moabita e aramaica do século IX confirma que, numa certa época, a realeza de Judá era conhecida internacionalmente sob o título de B(Y)TDWD⁶¹. Ou seja, havia uma crença geral de que Davi seria o fundador da dinastia reinante em Jerusalém.

Para a presente pesquisa, portanto, duas tradições de alianças no AT servem de base⁶²: a mosaica, em que todo o povo é escolhido por Deus e a davídica, que juntamente com a escolha de Sião, como aponta o SI 132⁶³, é a escolha de apenas um grupo. Frankfort admira-se dessa dissociação entre o povo e seu líder em relação ao divino, fato incomum em todo o Oriente. De qualquer modo, estas alianças se refletirão em duas posições básicas no campo religioso judaíta – uma ortodoxa que crê na inviolabilidade de Jerusalém e na preservação dos

⁶⁰ CLEMENTS, R. *God and Temple*. Oxford: Basil Blackwell, 1965, p.50. Para determinar as origens do conceito de realeza tal como está promulgada em 2Sm 7 seria importante verificar ainda o trabalho de MALAMAT, A. A Mari prophecy and Nathan's dynastic oracle. In: *Mari and the Bible*. Leiden: Brill, 1998, p.106-121.

⁶¹ LEMAIRE, A. Nouvelles données épigraphiques sur l'époque royale israélite. *REJ*, v.156, n.3-4, 1997, p.445-8.

⁶² Aponta-se, essencialmente, a tese de WEINFELD, M. Covenant, Davidic. *IDBS*, 1976, p.188-192, mesmo reconhecendo a pouca unanimidade sobre o assunto Cf. DAVIDSON, R. Ideologia da aliança no Israel Antigo. *MAI*, 1995, p.312-331. (BS,10).

⁶³ Entendo esse salmo como reflexo de uma ideologia real pré-deuteronomista. Cf. LAATO, A. *A Star is Rising*. Atlanta: Scholars Press, 1997, p.38.

davididas; a outra, heterodoxa que possui um ideal nômade, não com um desejo de retornar ao deserto, mas que implica uma vida de simples e humildes agricultores, uma vida de trabalho pacífico e de confiança em Deus. Os termos ortodoxia e heterodoxia estão, portanto, claramente relacionados à posição que ocupa o rei no campo e parecem refletir ‘a oposição entre a cidade e o campo, que marca uma ruptura fundamental na história da religião e, concomitantemente, traduz uma das divisões religiosas mais importantes em toda sociedade afetada por esse tipo de oposição morfológica’⁶⁴.

É preciso ainda especificar melhor a relação entre as tradições da escolha de Sião e de Davi e seus desdobramentos. Neste aspecto, é interessante a posição de R. de Vaux⁶⁵ ao sustentar que a glória de Jerusalém no AT está relacionada ao fato de esta ser a capital política da realeza davídica e a capital religiosa onde o povo adora seu Deus, habitante do templo. “Jerusalém é a cidade de Davi e de Iahweh”, e só pôde ser assim devido à operação de Davi de levar a arca – símbolo da presença divina – para sua nova cidade. Portanto, é inegável a relação das duas tradições.

Todavia, mesmo com a afirmação do salmo supracitado (132), pode-se ter uma outra perspectiva, qual seja, a de que uma tradição não depende da outra. Nas palavras de Schwantes, “via de regra, Sião e Davi estão correlacionados; mas também podem estar lado a lado”⁶⁶. Seguindo esse pensamento, verifica-se que Sião é uma tradição jerosolimitana, enquanto que o davidismo é belemita, uma tradição de toda Judá.

É bem verdade que essa distinção existe em alguns círculos, contudo, quando as tradições se encontram associadas, o “davidismo” não parece assim tão camponês. Antes, ele reflete a visão de mundo ortodoxa dos monarcas judaítas e de grupos relacionados.

⁶⁴ BOURDIEU, *op.cit.* (“A economia...”), 1974, p.34-5.

⁶⁵ “Jérusalem et les Prophètes”. *RB*, n.4, 1966, p.481.

⁶⁶ “Esperanças messiânicas e davídicas”. *EB*, n.23, 1989, p.23.

Resumindo: além da tradição sinaítica (mosaica)⁶⁷ é possível detectar mais três – Sião, davidismo jerosolimitano (citadino) e davidismo belemita (campo).

Portanto, as visões de mundo dos especialistas religiosos do campo, circulando em torno dessas representações de aliança com Iahweh, serão completamente diversas, uma vez que a aliança davídica-jerosolimitana representa uma promessa sem qualquer condição, como demonstra os termos utilizados “graça” e “favor”, “*pois disseste: o amor está edificado para sempre... fiz uma aliança com meu eleito, eu jurei ao meu servo Davi: estabeleci tua descendência para sempre, de geração em geração construo um trono para ti*” (Sl 89,3-5). Em contraste, a aliança do Sinai envolve obrigações do povo e é sempre definida por *berît* e nunca *hesed* (consultar Ex 19,3-24,14). O davidismo belemita parece ser um cruzamento dessas duas perspectivas.

Os sacerdotes por se situarem na capital, ao lado da realeza, terão um discurso mais impregnado da concepção régia judaíta. Aliás, quanto ao clero no Templo de Jerusalém vale a pena dizer que este conserva o *status quo* com práticas de uma ortodoxia. Fazendo parte do pólo dominante do campo, ao contar com sua figura central – o rei – os sacerdotes não estão inclinados a inovações. Tanto é que as reformas na capital de Judá sempre têm a iniciativa do monarca, como é o caso de 2Re 18,3-4 com Ezequias e 2Re 23 com Josias.

Quanto aos profetas, vale a pena analisar a posição em que estão inseridos para uma melhor apreensão da estrutura de seus discursos. Dentro do campo há dois tipos de profetas, os dependentes e os autônomos, talvez em outros termos, os citadinos e os campesinos. No caso dos profetas clássicos é preciso, por meio de seus oráculos, revelar seus *habitus*, a posição que se encontram dentro do campo. Com isso, foge-se da homogeneização das

⁶⁷ A datação do Código da Aliança não precisa ser necessariamente entendida, como em gerações passadas, como remontando à época pré-estatal. Enquanto *corpus* codificado de leis é um produto, muito provavelmente, da época do final do século VIII a.C. que reage à crítica profética deste período. Cf. REIMER, H. Leis de mercado e direito dos pobres na Bíblia Hebraica. *EB*, n.69, 2001, p.14. Portanto, a tradição da escolha do povo e não da realeza está em consonância com a pregação profética do século VIII e já devia ser respirada nestes tempos.

informações de todos os profetas canônicos serem cultuais/palacianos ou críticos independentes. É muito importante que se realize uma análise contextual e individualizada que leve em consideração todo esse substrato cultural do profeta⁶⁸. Só assim poder-se-á compreender a estrutura do discurso profético, como e contra quem ele se forma.

Em toda essa relação, o rei judaíta e sua ideologia da aliança davídica ocupam um ponto central. Mesmo que a figura do monarca não esteja explicitamente presente nos profetas, ele aparece por meio da ideologia que é combatida. A proposta é entender os reis do período, Acaz e Ezequias, como mais do que especialistas religiosos: ambos constituem um ponto no campo de que todas as visões de mundo convergem e/ou divergem. Desta forma, no século VIII a.C., o monarca não pronuncia oráculos e não exerce o culto ordinariamente. Todavia, ao mesmo tempo, por possuir o dever de praticar a justiça e ocupar o Trono de Iahweh, como um filho adotivo (na dinastia davídica, o rei não descende do céu, e sim de um homem mortal), está inserido no campo religioso de forma única e essencial:

PÓLO DOMINANTE (Ortodoxia)

**Profetas
dependentes**

**Sacerdotes de
Jerusalém**

(habitus davídico-jerosolimitano)

REI

Povo

PÓLO DOMINADO (Heterodoxia)

**Profetas
autônomos**

*(habitus mosaico⁶⁹/
davídico-belemita)*

⁶⁸ Para a importância da crítica das tradições veja SIMIAN-YOFRE, H. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000, p.104-107 (BL,28).

⁶⁹ Com esta terminologia (*habitus* mosaico) quer-se fazer referência à tradição da eleição do povo de Israel junto ao Sinai e não à visão deuteronomista do “Moisés arquétipo” dos profetas, sendo a profecia submissa à lei.

O diagrama acima procura estabelecer o campo religioso em Judá. A partir dele passa a ser possível perceber o espaço das possibilidades nas visões de mundo do século VIII. A polêmica entre Isaías, Miquéias e os *nebî'im* nos textos de Is 28,7-13; Mq 2,6-11 e 3,5-8 deve ser situada neste contexto bastante específico, afinal, o próprio conteúdo da profecia o traz encarnado. Com essa leitura busca-se a emergência social das palavras proféticas.

*****Retrospectiva*****

Este capítulo delineou a “hora” de Isaías e Miquéias. Este trabalho parece imprescindível, posto que os próprios livros bíblicos exigem uma abordagem contextual. Is 1,1 e Mq 1,1 referem-se a visões e palavras *nos dias* de alguns reis de Judá. Desta forma, é preciso compreender o contexto em que se originaram essas pregações proféticas.

Ambos os profetas situam-se no século VIII a.C. no Reino do Sul de Judá. Parecem atuar mais incessantemente nos governos de Acaz e Ezequias. Este período conta com a Assíria no cenário internacional. É neste momento que a capital de Israel, Samaria, é destruída e Judá passa a ser “estado-vassalo” dos assírios. Isso é significativo em termos políticos, mas, sobretudo, em seus aspectos sociais: quem paga as taxas do dominador é o povo.

Juntamente com esse problema político-internacional, Judá vive uma crise interna muito grave. Seus padrões ancestrais de solidariedade são substituídos pela estrutura monárquica: para a manutenção da realeza e sua cidade, o povo – especialmente a grande maioria que vive no campo – deve pagar impostos. Velho problema de quem produz na roça e de quem se alimenta na cidade sem produzir.

Associado ao caráter econômico, mesmo a cultura do período é impregnada pela “ideologia” da realeza. Tanto é assim que o rei é a figura central do campo religioso, definidor dos espaços das visões de mundo do século VIII a.C. É a partir dele ou contra ele que os profetas orientam seus oráculos.

2. A literatura profética: Miquéias 2,6-11; 3,5-8; Isaías 28,7-13

“Vai agora e escreve-o sobre uma prancheta, grava-o em um livro que se conserve para dias futuros, para todo o sempre...”

(Is 30,8)

Se o primeiro capítulo da dissertação tratou do contexto sócio-político e cultural do século VIII, a seção atual deve apresentar as potencialidades do material documental profético. Este é o segundo passo de qualquer estudo historiográfico.

Primeiramente, apresenta-se um quadro mais amplo sobre as características da literatura profética. É bem verdade que o cânon judaico traz na parte dos *nebí'im* tanto os livros de Josué-Reis (*nebí'im richonim*) quanto os livros que levam nome de profetas (*nebí'im 'aharonim*). Não analisaremos o primeiro conjunto de textos, uma vez que as perícopes que serão estudadas (de Miquéias e Isaías) encontram-se nos *nebí'im 'aharonim*.

Posterior a definição da natureza da documentação, deve-se propor um método de leitura desses textos. Como historiadores podem usar materiais literários para suas reconstruções? A Análise do Discurso parece ser uma proposta interessante para esse trabalho, uma vez que prioriza as condições de produção do texto. O estudo da *langue* deve ser complementado com o da *parole*, ou seja, tanto o conjunto de estruturas sintáticas e semânticas quanto sua concretização na linguagem são importantes para a análise histórica.

Enfim, como nossas fontes serão mais especificamente as perícopes de Mq 2,6-11; 3,5-8 e Is 28,7-13, apresentar-se-á a tradução desses textos, juntamente com a análise sintática de cada termo das perícopes. Acredito que esse exercício seja importante para uma aproximação mais literal da *Biblia Hebraica* e sua realidade histórica.

2.1. A estrutura dos livros proféticos (*nebi'im 'aharonim*)

O que hoje se chama de livro de Amós, Oséias, Isaías, e assim por diante, não pode ser atribuído a um autor exclusivo, individual. Gerações passadas acreditavam ter nestes profetas grandes figuras isoladas que escreveram seus próprios livros. Contudo, não é isso que atualmente mostra as críticas textual e literária. Acredita-se, a partir destas análises, que os livros proféticos são o produto de um processo hermenêutico de duas fases: uma de releitura e a outra de atualização⁷⁰. A fase de atualização supõe uma continuidade entre a palavra originária e a redacional, enquanto que a releitura indica uma ação mais profunda sobre a mensagem de origem.

Todo esse processo parece indicar que o complexo trabalho de edição da pregação oral dos profetas tenha se dado durante e após suas vidas em círculos de discípulos. Com esta perspectiva em mente, pode-se dizer que o profeta não escreve seu oráculo. Ele fala. Como argumenta Trebolle Barrera⁷¹, a publicação de um texto na Antiguidade não consiste em editá-lo num volume, mas recitá-lo publicamente. Se bem que todo este processo de formação dos atuais livros proféticos não é tão simples como parece: o profeta não dita simplesmente seu oráculo e o discípulo assenta por escrito, reinterpretando-o. Muita discussão se realiza em torno da questão.

Alguns admitem que o processo de transmissão literária no Oriente se realiza, sobretudo, por via oral. Nesta hipótese, mesmo depois da fixação por escrito, a tradição oral continua como a forma natural de perpetuação da obra. Já outros caminham para o lado oposto, ao estabelecer que o processo de fixação literária por escrito e transmissão de textos remonta à mais alta Antiguidade. Neste ínterim, a proposta de G. Fohrer e E. Sellin parece ser

⁷⁰ Cf. CROATTO, J. S. A estrutura dos livros proféticos. As releituras dentro do *corpus* profético. *RIBLA*, n.35/36, 2000, p.07-27.

⁷¹ *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1996, p.127.

a mais sensata⁷². Estes argumentam que, primeiramente, os oráculos proféticos são proferidos oralmente, mas que este aspecto da transmissão não exclui a escrita do texto. Ao cotejar os dados bíblicos com o que ocorre no Antigo Oriente, que possui textos escritos já em épocas remotas, os autores chegam à conclusão que a tradição oral e a escrita, dependendo dos gêneros literários, coexistem e se influenciam mutuamente: alguns gêneros podem prosperar mais na tradição oral, enquanto que outros são levados à fixação escrita. Como se percebe, a questão não é fechada, mas é imprescindível sua discussão para se compreender um pouco mais da natureza das fontes proféticas do AT. Aliás, não só delas, pois, de modo geral, todos os documentos da Antigüidade são permeados por esse conflito de tradições oral e escrita.

Os problemas descritos acima – oralidade e literariedade do documento e inserção de leituras posteriores – justificam o estudo da crítica textual e literária. Para o historiador bíblico, estas disciplinas são fundamentais, pois se sabe que o trabalho de pesquisa histórica começa com a definição e crítica dos documentos a serem analisados e, assim, quanto mais seguro for o texto de um documento melhor será o resultado da pesquisa⁷³. Não se pode, por exemplo, utilizar todo o livro de Isaías para compreender a atuação do profeta na Jerusalém do século VIII a.C. É por isso que o exercício da crítica é irrenunciável. Qualquer explicação científica do texto deve começar com o cuidado de determinar o texto original. E é a partir deste cuidado da crítica que o argentino José Severino Croatto⁷⁴ sintetiza em três etapas a produção dos livros do *corpus* profético: a própria atuação do profeta, a atualização hermenêutica de sua palavra e a redação do texto completo.

A primeira etapa pode ser identificada na maioria dos oráculos poéticos, marcados pelo ritmo e pelo paralelismo. Estes são, na melhor das hipóteses, uma transcrição da palavra original do profeta. Isso porque, além do fato de ser uma característica da mentalidade

⁷² Cf. FOHRER, G. & E. SELLIN. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1978, vol.01, p.23-30.

⁷³ Exemplificação disso em ROCHA, I.E. Reconstrução de um documento na historiografia judaica: o livro de Ben Sirac. In: *Fontes Históricas: Abordagens e Métodos*. Assis: Unesp, 1996, p.57-104.

⁷⁴ *Op.cit.*, p.09-10.

oriental, a utilização da poesia é um modo de facilitar o processo mnemônico e obter uma tradição mais precisa. Lembre-se ainda que, no caso, a poética não é apenas uma forma de arte. Ela é originariamente distintiva da inspiração, do trato com o mundo sobrenatural, conferindo à palavra falada do profeta uma autoridade. Esta informação se adequa perfeitamente à tese da proclamação oral da profecia. Ao ser recitado, o oráculo poderia se fixar mais facilmente na memória coletiva, ganhando força, caso se utilizassem ritmos poéticos.

Em relação às duas últimas etapas da formação dos livros proféticos, a saber, a atualização e a redação do texto realizada por discípulos, deve-se frisar que mais do que editores, esses discípulos são também autores dos atuais livros bíblicos. Sua contribuição perpassa a organização dos oráculos do mestre. Na Antigüidade não se fala de uma propriedade literária como hoje, por isso, não se trata de um problema, para os antigos, colocar sob o nome de uma personagem célebre textos escritos por outros. Além disso, não se deve entender este lento enriquecimento da tradição profética como uma lamentável alteração do original. Este processo é, na realidade, um sinal da vitalidade da palavra profética que deveria, assim, ser transmitida e adaptada a novas situações.

O historiador não deve ter dificuldades com esta natureza peculiar dos livros proféticos. Ele aprende com a crítica literária e textual e sabe que os discípulos do profeta é que provavelmente assentam o oráculo por escrito, cientes de seu valor e de sua pertinência como “algo distinto da teologia oficial, da ideologia e das opções sociais tanto dos dirigentes, políticos e religiosos, quanto do povo em sua maioria”⁷⁵. Ainda sabe que os profetas são alvos de releituras, adendos e acréscimos em outros momentos, como na época do Exílio quando se busca animar a comunidade com esperanças de retorno para Judá. Mesmo assim, o historiador não vê um grande problema nesta característica da documentação, afinal não busca o

⁷⁵ ASURMENDI, J.M. Da proclamação ao livro aberto. In: SICRE, J.L. (Org.) *Os Profetas*. São Paulo: Paulinas, 1998, p.11.

“original” imaculado: tem um ganho e não uma perda neste emaranhado textual. O pesquisador da História reconhece a particularidade do texto bíblico, ao selecionar os textos, num diálogo com o exegeta, que podem ser utilizados como documentação. Isso é fundamental para que não se faça uma análise histórica anacrônica, afinal, textos pré-exílicos, exílicos e pós-exílicos convivem um do lado ao outro na Bíblia Hebraica.

Pode ainda estar parecendo paradoxal afirmar que o historiador aprende com o crítico de textos, posto que este último visa, na medida do possível, à reconstituição do texto em seu estado mais primitivo. Pois bem, o que ocorre é que o objetivo do profissional da História é escrevê-la a partir de documentos do período que pretende estudar, independente do método de leitura que utiliza. Este princípio torna o documento bíblico muito interessante para o historiador: num mesmo capítulo de um livro profético, ele tem à mão documentos dos séculos VIII, VI e quem sabe, IV a.C. É claro que para isso, no entanto, ele precisa entender qual versículo pertence a qual século. É aqui que o exegeta contribui para a análise histórica. Mais do que o historiador, esse profissional está habituado com tal tarefa. Na realidade, ele possui as técnicas específicas deste campo de pesquisa. Por isso é possível estabelecer uma aproximação entre esses que parecem estar tão distantes um do outro.

Todavia, é curioso notar que se o exegeta estabelece o “texto original”, o historiador aborda também o “não-original”, isto é, as atualizações, as glosas, as lacunas, as variantes e por que não, os erros na cópia dos manuscritos ao longo dos séculos! Como se percebe, a disciplina histórica atual alarga a sua concepção de documento: os documentos são também monumentos. Apresenta-se agora uma massa de elementos que é preciso isolar, reagrupar, tornar pertinentes, colocar em relação, constituir em conjunto. Todo e qualquer traço humano é documento, não como qualquer coisa do passado, mas como um produto da sociedade que o fabrica segundo suas relações de força⁷⁶.

⁷⁶ Observe as admoestações do historiador francês LE GOFF, J. *História e Memória*. Campinas: Editora Unicamp, 1990, p.545-9.

Desta perspectiva, sim, *todo texto é original*. O acréscimo no texto bíblico é também um texto original, produzido num determinado período e por um certo grupo de pessoas que deixam seus esforços para impor ao futuro uma imagem de si. Daí, não ser preciso valorizar apenas a *ipsissima verba* dos profetas do AT: tal posição é derivada da historiografia romântica do século XIX que se tornou o paradigma dominante de análise⁷⁷. Em nossos dias, como bem lembra Rendtorff, “o estudo da Bíblia Hebraica evoluiu do ponto de vista hermenêutico e teológico, suscitando com isso novos questionamentos... Qual o verdadeiro objeto da exegese da Bíblia Hebraica?... é a história por trás do texto que tentamos investigar de forma tão acurada quanto possível ou são os próprios textos cujas declarações tentamos apreender e entender?”⁷⁸

Essa talvez seja a diferença entre a linguagem do exegeta e a do historiador (pelo menos quando tomamos a exegese clássica “histórico-crítica” como paradigma). Mas isso não causa, de maneira alguma, um diálogo de surdos: o historiador bíblico, como já explicitado, utiliza os estudos da exegese para definir qual texto pode ser utilizado para o período desejado, sem preconceitos com as informações. Pouco importa se a documentação é um acréscimo à palavra originária dos profetas do século VIII a.C., por exemplo, se o alvo das indagações é o Exílio ou o pós-exílio. Todavia, se se procura entender a atuação de um profeta no seio de sua sociedade, é extremamente importante verificar qual texto remonta ao oráculo mais original⁷⁹. De qualquer maneira, é imprescindível compreender quem detinha a produção (ou conservação) dos testemunhos que, voluntária ou involuntariamente, tornaram-se os documentos da história.

⁷⁷ Cf. DEIST, F.E. The Prophets: Are we heading for a paradigm switch? In: FRITZ, V.; K.-F. POHLMANN & H.-C. SCHMITT (Eds.) *Prophet und Prophetenbuch*. Berlin: de Gruyter, 1989, p.02-05. (BZAW,185).

⁷⁸ A “*Fórmula da Aliança*”. São Paulo: Loyola, 2004, p. 13. (BL,38)

⁷⁹ Aqui se apresenta uma perspectiva mais positiva do trabalho exegético. Todavia, se está consciente de que nem sempre é fácil identificar exatamente que frases, versículos ou textos proféticos pertencem à releitura exílica e pós-exílica. É preciso que se esteja ciente desta limitação.

Quanto a essa produção de testemunhos, talvez valha a pena refletir rapidamente sobre os livros proféticos enquanto *coleções de ditos*. O que possuímos hoje é, na verdade, o agrupamento de oráculos de períodos diversos. Assim, a leitura destes textos não pode fugir desta premissa metodológica: antes de ser livro, os ditos foram amarrados como panfletos políticos⁸⁰. Antes de ser escrita, a profecia foi memória e, antes de ser memória, foi fala⁸¹. As coletâneas não só representam a fala profética. Incorporam o testemunho dos ouvintes, que atesta veracidade à palavra profética. Memoriais e panfletos são a fala profética e seu eco... Mais do que experiências individuais, os atuais ditos proféticos nascem de um trabalho coletivo.

2.2. História e literatura – possibilidades metodológicas

Associada aos problemas da natureza da documentação e da relação do historiador com o AT surge ainda a questão do método de leitura destes textos. Como se observa até aqui, o único acesso à profecia israelita é a literatura do AT. Portanto, qualquer que seja o tipo de leitura que se faça, a primeira dificuldade que se tem é a aproximação ao texto.

Atualmente, muitos criticam a posição de se utilizar documentação literária para se fazer sociologia histórica, ao insistir que este tipo de fonte não é uma fotografia da realidade social, mas criações imaginativas de seu autor. Além desta crítica, existe o problema já mencionado das revisões posteriores e da transformação do oráculo profético oral para o documento escrito. E como se isto não bastasse, intelectuais pós-modernos condenam agora a própria idéia de “autor”: os textos bíblicos passam a ser uma simples imagem no espelho de seus leitores⁸².

⁸⁰ WEBER, *op.cit.*, p.272.

⁸¹ Quem insiste nesta postura metodológica é SCHWANTES, M. *Amós: Meditações e estudos*. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1987, p.83-87.

⁸² Para esta posição: CARROLL, R. Poststructuralist approaches: New Historicism and Postmodernism. In: BARTON, J. (Ed.) *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: CUP, 1999, p.50-66.

Tudo isso parece afastar as possibilidades de se chegar à sociedade israelita tal como ela é ou, pelo menos, como é mais aceitável na historiografia contemporânea, tal como alguns gostariam que fosse. Parece, então, que o AT é uma falsificação histórica ou mera construção literária, pouco importando quem a produziu. Mais importante passam a ser os jogos internos de significantes do texto e não o que seu criador ou criadores quiseram colocar nele.

Uma alternativa para este impasse seria o uso da arqueologia que tem, atualmente, uma grande valia. Todavia, se comparada às regiões vizinhas, a arqueologia siro-palestinese dá uma impressão de extrema pobreza, pelo menos no que se refere a seus potenciais historiográficos⁸³. E assim, o AT continua sendo a grande fonte e, na maioria das vezes, a única, para desvendar-se certos aspectos da vida e da cultura dos antigos israelitas. Com isso, é imprescindível um aprimoramento das abordagens destes textos, fazendo-se necessária uma teoria a respeito de como a realidade social se “inscreve” em textos literários.

Acredito que a Análise do Discurso (AD), mais precisamente aquela de orientação francesa, possa ser um método de leitura de textos que auxilie uma interpretação histórico-sociológica do AT. Ao invés de se seguir a atual tendência de eliminar o autor e analisar o texto somente como texto, a AD mostra que os textos não são “fotografias da realidade social”. Eles são a realidade social. Esta mudança de perspectiva é fundamental para uma leitura social dos textos proféticos.

É claro que os textos bíblicos possuem problemas que nem mesmo os exegetas podem resolver. Por vezes, uma leitura teológica como a Deuteronomista está tão arraigada no texto que é difícil, senão impossível, diferenciar os contextos das adições posteriores das falas mais originais. Mas, se o AT é o único material disponível é preciso um esforço para se fazer o

⁸³ Cf. LIVERANI, M. Nuovi sviluppi nello studio della storia dell'Israele biblico. *Bib*, v.80, n.4, 1999, p.493. Liverani quer dizer que não é possível escrever uma história de Israel apenas com os dados extrabíblicos. Afinal, como argumenta, toda a epigrafia palestinese do primeiro milênio a.C. pode ser colocada comodamente num livro de dimensões modestas e, ainda, todas as referências a Israel nas fontes cuneiformes ou egípcias, utilizariam apenas algumas páginas. Certamente a arqueologia siro-palestinese é útil para aqueles que desejam se debruçar sobre a cultura material e, assim, realizar uma história que se preocupa com os aspectos cotidianos da vida.

melhor, se bem que, em determinados casos, o problema não é tão grave; por menos consenso que haja entre os exegetas, ainda pode-se falar de núcleos de pregação que remontam ao profeta original. Como lembra Thomas Overholt, alguns livros proféticos pertencem ao gênero de “antologia”, o que otimiza a situação do material editado⁸⁴. São nestes textos que a AD deve ser efetuada, caso seja este o objeto de interesse do historiador (como dissemos no item anterior hoje também se valoriza os chamados “acréscimos” aos textos proféticos e a AD pode ser utilizada neste *corpus* documental).

Com a perspectiva da ciência do discurso, os oráculos poéticos, prováveis pregações orais dos profetas hoje preservadas nos textos canônicos, seriam a materialização da formação ideológica, ou dito em outros termos, de suas representações. Essa concepção de discurso é interessante ao propor um exame da literatura profética, não somente sob seu aspecto lingüístico, mas como jogo estratégico de ação e de reação, de dominação e de esquiva, de luta. Talvez ainda mais: como lembra Foucault⁸⁵, o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou sistemas de dominação, mas aquilo pelo que se luta, o poder do qual se quer apoderar.

Como se vê, não se faz mais uma separação do interior e do exterior do documento, e é por isso que o método tradicional de leitura de textos já não se justifica. Não há mais a necessidade de se fazer, primeiramente, uma análise interna do documento para então conhecer o contexto da obra visando a sua análise externa. O texto não reflete, simplesmente, o contexto. O interno e o externo passam a ser mais do que um simples complemento um do outro, isso porque a linguagem, enquanto discurso materializado no texto, não é desvinculada de suas condições de produção. Muito pelo contrário, é essa condição de produção que caracteriza o discurso, o constitui.

⁸⁴ Cf. OVERHOLT, T. Prophecy in History: the social reality of intermediation. *JSOT*, n.48, 1990, p.23-25.

⁸⁵ *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996, p.10.

O percurso que o indivíduo faz da elaboração mental do conteúdo a ser expresso à sua objetivação propriamente dita, é orientada socialmente. A AD demonstra que, sendo o ser humano o produto de relações sociais, ele age, reage, pensa e fala, na maior parte das vezes, como os membros de seu grupo social e que também as idéias que tem à disposição para tematizar seu discurso são aquelas veiculadas na sociedade em que vive⁸⁶. Nos textos proféticos isto fica evidente: tem-se uma arena de luta de vozes, situadas em diferentes posições, querendo ser ouvidas por outras vozes. Cada profeta pronuncia seu oráculo tendo em mente a sua própria relação e posição no mundo e, desta maneira, os textos proféticos demonstram conflitos existentes na sua realidade social.

Por conseguinte, essa enunciação – as relações e os combates sociais que dão origem aos enunciados – deve ser reconstruída tanto a partir da análise interna das pistas espalhadas no texto, isto é, os vocábulos utilizados pelos profetas, bem como a partir das relações contextuais, na verdade, intertextuais, do texto em exame. No fundo, o grande problema a ser resolvido é o da (re)construção do universo social de relações objetivas em relação às quais o profeta tem de se definir para produzir seus oráculos. Nota-se que, deste modo, entende-se o profeta como um produtor que trabalha dentro de cenários específicos de ação prática; seus discursos são produzidos com o propósito de exprimir seus pensamentos e de agir sobre o mundo, procurando persuadir seus destinatários.

Dentro desta perspectiva, a AD revela ter um bom instrumental metodológico para a leitura dos textos literários proféticos, ao priorizar justamente a questão da condição de produção do texto e das representações inseridas nele, e assim, contribuir para recuperar a trama da sociedade e da história.

⁸⁶ Cf. FIORIN, J.L. *Linguagem e ideologia*. São Paulo: Ática, 2000, p.44.

2.3. Tradução da documentação textual ⁸⁷

Parece certo falar que as visões de mundo não existem desvinculadas da linguagem. Se realmente for assim, é preciso entender as categorias próprias ao universo da língua e do pensamento hebraico para então expor a maneira na qual os profetas conceberam as relações humanas e o mundo. Por isso o próximo exercício é tão importante. Ao analisar a sintaxe dos termos das perícopes e propor uma tradução dos textos, nos aproximamos dessa realidade bíblico-hebraica.

É preciso dizer também algo sobre a escolha das perícopes. Talvez ainda a opção pelos livros de Miquéias e Isaías. Tudo tem que ver com a escolha do problema: a polêmica profética. Depois de avaliar o contexto do século VIII e as potencialidades do material profético bíblico, observamos que a questão da “falsa profecia” é bastante candente: existem numerosos estudos⁸⁸, especialmente em Jeremias, posto que aqui o debate entre profetas parece estar em seu clímax. De fato, disputas proféticas ocupam um papel importante na obra e são objeto de textos narrativos (Jr 27-29) e de coleções de oráculos (Jr 5,12-13; 5,30-31; 6,13-14; 8,10-11; 14,13-16; 23,9-40).

Isso é intrigante historicamente falando: os profetas anteriores a Jeremias também disputaram a palavra de Iahweh com outros profetas, porém, essa temática só ganhará

⁸⁷ Ao longo desta seção evitamos notas excessivas. Todavia, além dos comentários aos livros de Isaías e Miquéias, algumas obras foram fundamentais para a realização desta proposta de tradução e análise sintática: ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 3^a.ed. São Paulo: Paulus, 2004; KELLEY, P.H. *Hebraico Bíblico*. Uma gramática introdutória. 3^a.ed. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2002; LAMBDIN, Th.O. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003; PINTO, C.O.C. *Fundamentos para exegese do Antigo Testamento: um manual de sintaxe*. São Paulo: Vida Nova, 1998. Mais especificamente para a segmentação dos textos: DIAS DA SILVA, C.M. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000, p.84-94. Para o uso das indicações fornecidas pela BHS: SCOTT, W.R. *A Simplified Guide to BHS*. Berkeley: Bibal Press, 1988.

⁸⁸ Para o problema e sua história Cf. CRENSHAW, J. *Los falsos profetas*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1986, p.21-42. Breves apontamentos em português em: ABREGO, J.M. Os falsos profetas. In: SICRE, J.L. (Org.) *Os Profetas*. São Paulo: Paulinas, 1998, p.83-94.

relevância, como apontado na introdução da dissertação, nos *nebí'im richonim* (Js-Re) e em Jeremias, posto que passaram pela interpretação teológica deuteronomista⁸⁹.

Nas obras de Isaías e Miquéias há alguns textos que demonstram um vívido conflito entre esses profetas canônicos e os *nebí'im* e que, diferentemente dos casos citados acima, não parecem refletir as teses deuteronomistas sobre a profecia. Desta maneira, talvez no material miqueano e isaiano possamos ensaiar uma outra interpretação que não seja a da “falsa profecia” e, ainda, chegar mais perto das origens desse problema.

Ao invés de tratar de parcelas de textos ou do livro todo desses profetas, é preferível ler perícopes em que o debate se apresenta. Isso porque, sendo a perícope o ‘componente elementar da Escritura, uma pequena unidade literária em si complexa e autônoma... provém dos pequenos organismos sociais... (da) memória popular’⁹⁰. No caso específico dos textos proféticos, a perícope é a fala do profeta. Sendo assim, é certo que nas perícopes possui-se documento mais completo para a análise. Diria mais: somente com essa unidade é que se pode falar de “texto” em sentido próprio⁹¹.

Mq 2,6-11; 3,5-8 e Is 28,7-13 são, definitivamente, as perícopes mais informativas no que tange a disputa de poder simbólico pelos profetas de Judá no século VIII a.C⁹².

⁸⁹ As propostas mais atuais tentam ler sincronicamente as narrativas proféticas dos *Nebí'im richonim*: priorizar a questão da concepção deuteronomista dos profetas – ao invés de tratar os textos como legítimas fontes históricas sobre profetismo do século IX a.C. – parece ser, hoje, uma tarefa mais coerente com o tipo de documentação bíblica disponível Cf. GONÇALVES, *op.cit.* (“Concepção deuteronomista...”), p.73-96.

⁹⁰ SCHWANTES, M. *A família de Sara e Abraão: Texto e contexto de Gênesis 12-25*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1986, p.16. Cf. para os livros proféticos SCHWANTES, *op.cit.* (“Amós”), p.87-91.

⁹¹ SIMIAN-YOFRE, *op.cit.* (“Diacronia...”), p.78-79.

⁹² Uma pequena nota quanto ao trabalho de transliteração. Faço uso deste sistema, ao invés de apresentar os textos nos caracteres hebraicos por três razões básicas, seguindo Thomas Lambdin: (i) para permitir que se perceba o hebraico como idioma e não como exercício de decifração; (ii) para remover o obstáculo inicial habitual da aprendizagem de inúmeros detalhes fonológicos e ortográficos e (iii) para facilitar a memorização dos paradigmas. Na maioria das vezes, também sigo o professor da Universidade de Harvard no que tange ao sistema de transliteração:

a=’; b=y; B=b; g/G=g; d/D=d; h=h; w=v; z=z; x=h; j=t; y=y; k=kh; K=k; l=l; m=m; n=n; S=s; [=’; p=ph; P=p; C=ts; q=q; r=r; V=sh; f=s; t/T=t. Compare com LAMBDIN, *op.cit.*, p.26-27.

2.3.1. Miquéias 2,6-11

A) Tradução interlinear

v.6

'al-tattiphû yattîphûn

não vaticineis vaticinam

lô'-yattiphû la' elleh

não vaticinem para estes

lô' yissag k^elimmôt

não retroceda humilhações

v.7

he'amûr bêt-ya^aqôv

que falou casa de Jacó?

haqatsar rûah_h YHVH

que minguou espírito de Iahweh

'im-'elleh ma'alalayv

se estas são obras dele?

h^alô' deyaray yeytîvû

acaso não palavras minhas favorável

'im hayyashar hôlekh

com o justo segue?

v.8

v^e'etmûl 'ammî

e ontem meu povo

l^e'ôyey_v y^eqômeh

para inimigo levantou-se

mimmûl salmah

diante da veste

'eder taphshitûn

preço despojais

me'ov^erîm betah

de caminham com confiança

shûvê milhamah

retornam da guerra

v.9

n^eshê 'ammî t^egar^eshûn

mulheres do meu povo expulsais

mibêt ta^anugeyha

da casa das delícias delas

me'al 'olaleyha tiqhû

de sobre crianças delas roubais

h^adarî l^e'ôlam

minha glória para sempre

v.10

qûmû ûl^ekhû

Levantem-se e andem!

kî lô'-zô't hamm^enûhah

por que não é este o lugar de descanso

ba^avûr tam^e'ah

por ocasião de tornar-se impuro

t^ehabel v^ehevel nimrats

hipoteca e destruição são penosos

v.11

lû- 'îsh hôlekh

Ah se um homem segue

rûah vasheqer kizzev

vento e mentira tapeou

'attiph l'kha

vaticino para ti

layyayin v'lashshekhar

sobre vinho e sobre licor

v'hayah mattîph ha'am hazzeh

tornar-se-á vaticínio este povo

B) Crítica textual

Diferentemente das outras perícopes a serem trabalhadas, Mq 2,6-11 trata-se de uma passagem bastante corrompida, como fica evidente na tradução literal acima. Todavia, parece que a estrutura do texto hebraico é clara: “há um dito profético dirigido para segundas pessoas no plural que se encontra nos v. 8-10. Este constitui o coração do dito”⁹³. Mesmo com esse aspecto definido, ainda é preciso verificar as várias *lectiones* variantes para esse texto, conforme as apresenta o aparato crítico da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS)⁹⁴:

v.6

a) ao invés de *la'ellesh* propõe-se *kha'lh*;

⁹³ PIXLEY, J. Miqueas 2,6-11. ¿Que quiso silenciar la casa de Jacob? Profecía e insurrección. *Rev Bíb*, n.51, 1989, p.152.

⁹⁴ A BHS é uma edição crítica da Bíblia Hebraica: traz a publicação do Texto Massorético – versão escrita do AT hebraico que se tornou padrão – e, em notas de rodapé, o elenco das principais leituras variantes e tipos textuais. O livro de Isaías foi preparado por D. Winton Thomas em 1968 e, o de Miquéias, juntamente com os dos Doze Profetas, por K. Elliger em 1970.

- b) *yissag* provavelmente deve-se ler *yassigenû*.

v.7

- a) ao invés de *he'amûr* ler *h'rûr*;
- b) *devaray yeytûû* provavelmente deve-se ler *dbrayv yytûb*, a comparar com a Septuaginta;
- c) *'im hayyashar hôlek* parece ser um texto corrompido na opinião do editor da BHS, que propõe em seu lugar a expressão *'im 'ammoh yisra'el*.

v.8

- a) ao invés de *v^e'etmûl 'ammî* propõe-se *v^e'athem l^e'mî* ou ainda *'al-'mî*;
- b) *y^eqôm* provavelmente deve-se ler *taqûmû*, sendo proposta a conjectura *qamûm*;
- c) *mimmûl salmah 'eder* parece ser corrompido na opinião do editor moderno. Talvez possa ser *me'al shol^emîm "a deret*. Outros ainda sugerem *tishshlû s'*;
- d) ao invés de *me'oy^erîm betah shûyê* propõe-se *ma^ayirîm l^{ev}oteah sheyer*;
- e) *shûyê* talvez seja *sh^eyî*. A palavra na Septuaginta é *suntrimmón*. Seria sua retroversão *sheyer*? Confira o item anterior.

v.9

- a) no lugar de *ta^anugeyha* propõe-se *t'ngêhen* ou talvez *t'ngam*;
- b) para *'olaleyha* é sugerido *'ol^elêhen* ou talvez *'llam*. Confira próximo item;
- c) para *h^adarî* talvez *hed^erô*.

v.10

- a) *tam^e'ah* provavelmente leia-se *m^e'ûmah*, sendo proposta a conjectura *m^e'at^e'ûmah*;
- b) para *t^ehabel v^eheyl* é proposto *h^avol tahb^elû*. Devido à métrica provavelmente deve-se ler somente *tahb^elû* (*hbl* trata-se de ditografia, erro de escriba que escreve duas vezes em vez de uma);
- c) para *t^ehabel* propõe-se *t^ehubal*.

v.11

- a) *hôlekh* deve-se ler *halakh*;
- b) para *l^okha* é sugerido *lakhen*;
- c) ao invés de *ha‘am* propõe-se *l‘m*.

C) Tradução

A tradução a seguir baseia-se essencialmente na tradição massorética do texto.

Todavia, quando necessário, utilizar-se-á as conjecturas propostas pela crítica textual:

v.6 a Não vaticineis – vaticinam –

b não vaticinem para estes.

c Não retroceda (à) humilhações!

v.7 a Foi amaldiçoada a casa de Jacó?

b Minguou o espírito de Iahweh,

c se estas são suas obras?

d ‘Acaso não são minhas palavras favoráveis

e com o justo que as segue?’

v.8 a Contra meu povo, como inimigo, levantou-se!

b Despojais a veste

c dos que caminham com confiança, retornando da guerra.

v.9 a Expulsais as mulheres de meu povo

b da casa de suas delícias;

c de suas crianças roubais

d minha glória para sempre

v.10 a ‘Levantem-se e andem

b por que este não é lugar de descanso!’

c Por ninharia fazem penhora,

d hipoteca de forma penosa.

v.11 a Se um homem segue o vento

b e tapeia a mentira (dizendo):

c ‘Vaticino para ti sobre vinho e licor’,

d tornar-se-á vaticinador para este povo.

D) Análise sintática dos termos da perícopa

v.6:

<i>Termo Original</i>	<i>Sintaxe</i>	<i>Tradução</i>	<i>Raiz</i>
'al-tattiphû	Expressa o negativo como um desejo + Hifil imperf. 2 pes. masc.pl.	Não + vaticinar	<i>'l + ntph</i>
yattiphûn	Hifil imperf. 3 pes.masc.pl.	vaticinar	<i>ntph</i>
lô'-yattiphû	Part.negativa + Hifil imperf. 3 pes.masc.pl.	Não + vaticinar	<i>l' + ntph</i>
la'elleh	Prep. + pron. dem.pl.	Para + estes (as)	<i>l + 'llh</i>
lô'	Part.negativa	Não	<i>l'</i>
yissag	Nifal imperf. 3 pes.masc.sing.	Retroceder, mudar, mover	<i>svg</i>
k^elimmôt	Subst.fem.pl.	Insultos, ultrajes, humilhações	<i>klm</i>

v.7:

he'amûr	Part.Interrogativa + Qal pass.part.	Dizer, falar	<i>h + 'mr</i>
bêt-ya^aqôv	Subst.masc.sing.constr. + nome próprio	Casa de + Jacó	<i>byt + y'qb</i>

h^aqatsar	Part.Interrogativa + Qal perf. 3pes.mas.sing.	Minguar, encolher- se, ser curto	<i>h + qtsr</i>
rûah	Subst. masc./fem. sing.	Vento, brisa, espírito	<i>rvh</i>
YHVH	Nome próprio	Iahweh	<i>YHVH</i>
'im-'elleh	Part.Prep.+pron.dem.pl.	Se + estes (as)	<i>'m + 'llh</i>
ma^alalayv	Subst. masc.pl. Sufixo: 3 pes.masc.sing.	Obras (dele)	<i>'ll</i>
halô'	Part. inter. + Part. neg.	Não	<i>h + l'</i>
d^evaray	Subst.masc.pl.constr. Sufixo: 1 pes.com.sing.	Palavras, assuntos (minha)	<i>dbr</i>
yeytîyû	Hifil imperf. 3 pes. masc.pl.	Ser bom, favorável	<i>y_tb</i>
'im	Prep.	Com, junto de	<i>'m</i>
hayyashar	Art. + adj. masc.sing.	o/a + justo, correto, certo	<i>yshr</i>
hôlekh	Qal part.masc.sing.	Ir, caminhar, seguir, aderir	<i>hlk</i>

v.8:

v^eetmûl	Conj. + adv.	E + ontem	<i>v + tml</i>
'ammî	Subst.masc.sing.constr. Sufixo: 1pes.masc.sing	Povo (meu)	<i>'m</i>
l^eôyey	Prep. + Qal part.masc.sing.	Para + inimigo	<i>l + 'yb</i>
y^eqômem	Piel imp. 3 pes. masc. sing.	Levantar-se, por de pé, esticar	<i>qvm</i>
mimmûl	Prep. + prep.	De + diante de	<i>mn + mvl</i>
salmah	Subst. fem. sing.	Capa, manto, veste	<i>slmh</i>
'eder	Subst. masc. sing.	Valor, preço	<i>'dr</i>
taphshîûn	Hifil imperf. 2 pes.masc.pl.	Tirar, despojar, desnudar	<i>psh_t</i>
me^eoy^erîm	Prep. + Qal part.	De + caminhar,	<i>mn + 'br</i>

	masc.pl.	percorrer	
betāh	Subst. masc. sing.	Confiança, segurança	<i>bth</i>
shûyê	Qal part. masc.pl.	Voltar, regressar, retornar	<i>shvb</i>
milhamah	Subst. fem. sing.	guerra	<i>lhm</i>

v.9:

n^eshê	Subst. fem.pl.contr.	Mulheres, esposas	<i>'shh</i>
'ammî	Subst.masc.sing.constr. Sufixo: 1pes.masc.sing	Povo (meu)	<i>'m</i>
t^egar^eshûn	Piel imperf. 2 pes.masc.pl.	Lançar for a, despedir, expulsar	<i>grsh</i>
mibêt	Prep. + subst. masc.sing.constr.	Da + casa	<i>mn + byt</i>
ta^anugeyha	Subst. masc.pl. Sufixo: 3 pes.fem.sing.	Deleite, delícia, luxo (dela)	<i>t'nv</i>
me'al	Prep. + prep.	De + sobre (de cima, além de)	<i>mn + 'l</i>
'olaleyha	Subst. masc.pl. Sufixo: 3 pes.fem.sing.	Criança, menino (dela)	<i>'vll</i>
tiqhû	Qal imperf. 2 pes.masc.pl.	Apoderar-se, roubar, raptar	<i>lqh</i>
h^adarî	Subst. masc.sing.constr. Sufixo: 1 pes.com.sing	Ornamento, glória (meu; minha)	<i>hdr</i>
l^eôlam	Prep.+subst.masc.sing.	Para + permanentemente, para sempre	<i>l + 'vlm</i>

v.10:

qûmû	Qal imp. masc.pl.	Levantar-se, ficar em pé	<i>qvm</i>
-------------	-------------------	-----------------------------	------------

ûl^ekhû	Conj. + Qal imp. masc.pl.	E + ir, andar	<i>v + hlk</i>
kî	Prep.	Porque, pois	<i>kî</i>
lô'-zô't	Part. Negativa + pron. dem.fem.sing	Não + esta	<i>l' + zh</i>
hamm^enûhah	Art.+subst.fem.sing.	Lugar de descanso	<i>nvĥ</i>
ba^ayûr	Prep. + prep.	Por causa de, por acasião de	<i>b + 'br</i>
tam^e'ah	Qal perf. 3 pes.fem.sing.	Tornar-se impuro	<i>tm'</i>
t^ehabel	Piel imperf. 3 pes.fem.sing.	hipotecar	<i>hbl</i>
v^ehevel	Conj.+ subst.masc.sing.	E + destruição, ruína	<i>hbl</i>
nimrats	Nifal part.masc.sing.	Ser penoso, ser doloroso	<i>mrts</i>

v.11:

lû-'îsh	Prep.+ subst.masc.sing.	Ah se, tomara + homem, marido	<i>lv + 'sh</i>
hôlekh	Qal part.masc.sing.	Ir, caminhar, aderir, seguir	<i>hlk</i>
rûah	Subst. masc./fem. sing.	Vento, brisa, espírito	<i>rvĥ</i>
vasheqer	Conj.+ subst.masc.sing.	E + mentira, falsidade, engano	<i>v + shqr</i>
kizzey	Piel perf. 3 pes.masc.sing.	Mentir, enganar, tapear	<i>kzb</i>
'attiph	Hifil imperf. 1 pes.com.sing.	vaticinar	<i>ntph</i>
l^ekha	Prep. Sufixo: 2 pes.masc.sing.	Para (ti)	<i>l</i>
layyayin	Prep.+	Para, por, sobre+	<i>l + yyn</i>

	subst.masc.sing.	vinho	
v^elashshekhar	Conj. + prep. + subst.masc.sing.	E + para, por, sobre + bebida (licor?)	<i>v + l + shkr</i>
v^ehayah	Conj. + Qal perf. 3 pes.masc.sing. ⁹⁵	Tornar-se-á, acontecerá	<i>v + hyh</i>
mat^tîph	Hifil part.masc.sing.	Vaticinar, escançar	<i>ntph</i>
ha'am	Art. + subst.masc.sing.	O + povo	<i>h + 'm</i>
hazzeh	Art. + pron. dem.	este	<i>h + zh</i>

2.3.2. Miquéias 3,5-8

A) Tradução interlinear

v.5

kôh 'amar YHVH 'al-hann^eyî'îm

Assim diz Iahweh sobre os profetas

hammat'îm 'et-'ammî

desorientam meu povo

hannôsh^ekhîm b^eshinnêhem

mordem com seus dentes

v^eqar^e'û shalôm

e anunciam paz

va^asher lô'-yitten 'al-pîhem

e quem não coloca na boca deles

v^eqidshû 'alayv milhamah

declaram sagrada sobre ele guerra

⁹⁵ Perfeito prefixado com vav deve ser traduzido por futuro.

v.6

lakhen laylah lakhem me_hazôn

desse modo noite para vós do que uma visão

v^eh_hash^ekhah lakhem miqq^esôm

e escuridão para vós do que adivinhação

û_ya'ah hashshemesh 'al-hann^eyî'îm

e por-se-á o sol sobre os profetas

veqadar ^alêhem hayyôm

obscurecer-se-á sobre eles o dia

v.7

û_yoshû ha_hozîm

envergonhar-se-ão os videntes

v^eh_haph^erû haqqô^emîm

ficarão derrotados os adivinhos

v^e'atû 'al-sapham kullam

cobrirão a barba todos

kî 'ên ma^aneh ^elôhîm

porque não há resposta de Deus

v.8

v^e'ûlam 'anôkhî male'tî

pelo contrário eu estou cheio

kôah 'et-rûah_h YHVH ûmishpat_h ûge_yûrah

força espírito de Iahweh de direito e de fortaleza

l^ehaggîd l^eya ^aqô_ypish'ô

para denunciar para Jacó seu crime

ûl^e yisra'el hatta'tô

e para Israel seu pecado

B) Tradução

v.5 a Assim diz Iahweh sobre os profetas

b que desorientam meu povo:

c quando mordem com seus dentes,

d anunciam a paz,

e mas para quem não coloca (nada) em sua boca,

f declaram sobre ele a guerra sagrada.

v.6 a Desse modo, terão noite do que visão

b e escuridão do que adivinhação;

c e pôr-se-á o sol sobre os profetas,

d obscurecer-se-á sobre eles o dia.

v.7 a Envergonhar-se-ão os videntes,

b ficarão derrotados os adivinhos.

c Todos cobrirão a barba

d porque não há resposta de Deus.

v.8 a Eu, pelo contrário, estou cheio de força,

b do espírito de Iahweh, de direito e de fortaleza

c para denunciar para Jacó seu crime

d e para Israel seu pecado.

C) Análise sintática dos termos da perícopo

v.5:

<i>Termo Original</i>	<i>Sintaxe</i>	<i>Tradução</i>	<i>Raiz</i>
kôh	Advérbio Modal	assim; deste modo; desta maneira.	<i>kh</i>
'amar	Qal perf. 3 pes. masc.sing.	dizer	<i>'mr</i>
YHVH	Nome próprio	Iahweh	YHVH
'al-hann^eû^him	Prep. + Art. + subst.masc. pl.	sobre + os + profetas	<i>'l + h + nb'</i>
hammat'âm	Art.+Hifil part.masc.pl.	Desorientar; extraviar; desgarrar; desencaminhar	<i>h + t'h</i>
'et-'ammî	Marcador de obj.dir. + subst.masc.sing.constr. sufixo: 1 pes.sing.	Povo (meu)	<i>'m</i>
hannôsh^ekhîm	Art.+Qal part.masc.pl.	Morder; picar	<i>h + nshk</i>
b^eshinnêhem	Prep.+subst.dual constr. Sufixo: 3 pes.masc.pl.	Com + dentes (deles)	<i>b + shn</i>
veqar^eû	Conj.+Qal perf. 3 pes.com.pl.	E + anunciar; proclamar; gritar	<i>v + qr'</i>
shalôm	Subst.masc.sing.	paz	<i>shlm</i>
v^a'asher	Conj. + part.relativa	E + que; quem	<i>v + 'shr</i>
lô'-yitten	Part.negativa + Qal imperf.3pes.masc.sing.	Não + colocar; dar	<i>l' + ntn</i>
'al-pîhem	Prep.+subst.masc.sing. constr. sufixo:3 pes.masc.pl.	Sobre + boca (deles)	<i>'l + ph</i>
v^eqidshû	Conj. + Piel perf. 3 pes.com.pl.	E+declarar sagrado; purificar; consagrar	<i>v + qdsh</i>
'alayv	Prep. Sufixo: 3 pes.masc.sing.	Sobre (ele)	<i>'l</i>

milḥamah	Subst. fem.sing.	Batalha; guerra	<i>lhm</i>
-----------------	------------------	-----------------	------------

v.6:

lakhen	Prep. + Adv.	Portanto; Deste modo	<i>l + kn</i>
laylah	Subst. masc.sing.	Noite	<i>lyl</i>
lakhem	Prep. + sufixo: 2 pes.masc.pl.	Para + vós	<i>l</i>
mehazôn	Prep. + subst. masc.sing.	De/do que + visão	<i>mn + hzn</i>
v^eḥash^ekhah	Conj. + Qal perf. 3 pes.fem.sing.	E + escurecer	<i>v + hshk</i>
lakhem	Prep. + sufixo: 2 pes.masc.pl.	Para + vós	<i>l</i>
miqq^eṣôm	Prep. + Qal inf. constr.	De/do que + adivinhar	<i>mn + qsm</i>
ûya'ah	Conj. + Qal perf. 3 pes.fem.sing.	E + entrar; ir	<i>v + bv'</i>
hashshemesh	Art. + subst. masc./fem.sing.	O + sol	<i>h + shmsh</i>
'al-hann^eyî'im	Prep. + Art. + Subst. masc.pl.	Sobre + os + profetas	<i>'l + h + nb'</i>
v^eqadar	Conj. + Qal perf. 3 pes.masc.sing.	Obscurecer-se-á	<i>v + qdr</i>
'alêhem	Prep. Sufixo: 3 pes.masc.pl.	Sobre (eles)	<i>'l</i>
hayyôm	Art. + subst. masc.sing.	O + dia	<i>h + yvm</i>

v.7:

ûyoshû	Conj. + Qal perf. 3 pes.com.pl.	Envergonhar-se-ão; ruborizar-se-ão; ficarão frustrados	<i>v + bvsh</i>
---------------	------------------------------------	--	-----------------

haḥozîm	Art. + subst. masc.pl	Os + videntes	<i>h + ḥzh</i>
v^ehaph^erû	Conj. + Qal perf. 3 pes.com.pl.	Envergonhar-se-ão; afoguesar-se-ão; ficarão derrotados	<i>v + hphr</i>
haqqôṣ^emîm	Art. + Qal part. masc.pl. ⁹⁶	Os + adivinhos	<i>h + qsm</i>
v^e'atû	Conj. + Qal perf. 3 pes.com.pl.	cobrirão	<i>v + 'th</i>
'al-sapham	Prep. + subst. masc.sing.	Sobre + barba	<i>'l + sphm</i>
kullam	Subst. masc.sing.constr.Sufixo: 3 pes.masc.pl.	todos	<i>kl</i>
kî	Prep.	Porque	<i>kî</i>
'ên	Adv.	Não há; sem; nada	<i>'ayin</i>
ma^a'neh	Subst. masc.sing.constr.	Resposta; réplica	<i>m'nh</i>
'elôhîm	Subst. masc.pl.	Deus	<i>'lhym</i>

v.8:

v^e'ûlam	Conj. + conj.	Ao invés; pelo contrário	<i>v + 'ûlm</i>
'anôkhî	1 pes.sing.	Eu	<i>'ny</i>
male'tî	Qal perf. 1 pes.com.sing.	Cheio; repleto; lotado (estou)	<i>ml'</i>
kôah	Subst. masc.sing	Força	<i>kh</i>
'et-rûah	Marcador de obj.dir. +subst.masc/fem.sing.	Espírito	<i>rvh</i>
YHVH	Nome próprio	Iahweh	YHVH
ûmishpat	Conj. + subst. masc.sing.	E + direito; justiça	<i>v + shpt</i>
ûgeyûrah	Conj. + subst. fem.sing.	E + força; fortaleza; autoridade; poder	<i>v + gbr</i>

⁹⁶ Neste caso, parece que o participio funciona como substantivo.

l'haggîd	Prep. + Hifil inf.constr.	Para + denunciar; delatar; acusar; anunciar	<i>l + ngd</i>
l'ya'qôy	Prep. + nome próprio	Para + Jacó	<i>l + y'qb</i>
pish'ô	Subst.masc.sing.sufixo: 3 pes.masc.sing.	Crime; transgressão (dele)	<i>psh'</i>
ûl'yisra'el	Conj. + prep. + nome próprio	E + para + Israel	<i>v + l + ysr'l</i>
hatta'tô	Subst. fem.sing.constr. Sufixo:3 pes.mas.sing.	Pecado; delito (dele)	<i>ht'</i>

2.3.3. Isaías 28,7-13

A) Tradução Interlinear

v.7

v'gam-'elleh bayyayin shagû

e também estes com vinho perderam o sentido

ûyashshekhar ta'û

e com licor desviaram-se

kôhen v'nayî' shagû yashshekhar

sacerdote e profeta cambalearam com licor

niyl'û min-hayyayin

foram devorados pelo vinho

ta'û min-hashshekhar

extraviaram-se pelo licor

shagû baro'eh

perderam a visão

paqû p'îliyyah

vacilaram na sentença

v.8

kî kol-shulhanôt mal'ê'û qî'

pois todas mesas estão cheias de vômito

tso'ah b'êlî maqôm

excremento não resta lugar

v.9

'et-mî yôreh de'ah

a quem instruirá o conhecimento?

v'et-mî yayîn sh'ê mû'ah

e a quem ensinará a lição?

g'ê mûlê mehalay

aos desmamados do leite

'attîqê mishshadayim

desmamados do peito

v.10⁹⁷

kî tsav latsav tsav latsav

que (dizem) tsav...

qav laqav qav laqav

z'êr sham

z'êr sham

v.11

kî b'la^a gê saphah

pois com balbuciante língua

ûv'ê lashôn 'aheret

⁹⁷ Neste versículo, segue-se a maioria dos tradutores e comentadores do texto: o importante não é a tradução literal dos termos (*tsav, qav, ze'êr, sham*), mas o efeito sonoro com as letras do alfabeto, como que numa linguagem estranha ou balbúcia de criança.

e com idioma estrangeiro

y^edaber 'el-ha'am hazzeh

ele falará para o povo este

v.12

'asher 'amar 'alêhem

que ele disse para eles

zô't hamm^enûhah

este é o descanso

hanîhû le'ayeph

dá repouso para o cansado

v^ezô't hammarge'ah

e este é o repouso

v^elô' 'ayû' sh^emôa'

mas não quiseram escutar

v.13

v^ehayah lahem d^eyar-YHVH

e será para eles a palavra de Iahweh

tsav latsav tsav latsav

qav laqav qav laqav

z^e'êr sham

z^e'êr sham

l^ema'an yel^ekhû v^ekhash^elû 'ahôr

para que caminhem e caiam de costas

v^enishbarû v^enôq^eshû v^enilkadû

e se destrocem e caiam na armadilha e acabem presos

B) Tradução

- v.7 a E também estes perderam o sentido com vinho
 b e desviaram-se com licor.
 c Sacerdote e profeta cambalearam com licor,
 d foram devorados pelo vinho,
 e extraviaram-se pelo licor;
 f perderam a visão,
 g vacilaram na sentença.
- v.8 a Pois todas (as suas) mesas estão cheias de vômito e excremento.
 b Não resta lugar (limpo)!
- v.9 a ‘A quem instruirá o conhecimento?
 b E a quem ensinará a lição?
 c Aos desmamados do leite,
 d aos desmamados do peito,
- v.10 a que (dizem): *tsav latsav tsav latsav*
 b *qav laqav qav laqav*
 c *ze‘er sham, ze‘er sham’*.
- v.11 a Pois, com língua balbuciante
 b e com idioma estrangeiro
 c ele falará para este povo.
- v.12 a Ele disse para eles:
 b “Este é o descanso –
 c dá repouso para o cansado
 d e este é o repouso!”
 e Mas não quiseram escutar.

v.13 a E (por isso) a palavra de Iahweh será para eles:

b *tsav latsav tsav latsav*

c *qav laqav qav laqav*

d *ze'êr sham, ze'êr sham,*

e para que caminhem e caiam de costas,

f e se destrocem, e caiam na armadilha, e acabem presos.

C) Análise sintática dos termos da perícopo

v.7:

<i>Termo Original</i>	<i>Sintaxe</i>	<i>Tradução</i>	<i>Raiz</i>
v^egam-'elleh	Conj. + conj. + pron.demons.pl	E + também, além disso + estes (as)	<i>v + gm</i>
bayyayin	Prep. (art.) + subst. masc.sing.	Com, por (o) + vinho	<i>b (h) + yyn</i>
shagû	Qal perf. 3 pes.pl.	Extraviar-se, perder- se	<i>shgh</i>
uyashshekhar	Conj. + prep. (art.) + subst. masc. sing.	E + com, por (a) + bebida alcoólica (licor?)	<i>v + b (h) + shkhr</i>
ta'û	Qal perf. 3 pes.pl.	Desviar-se, perder- se, errar	<i>t'h</i>
kôhen	Subst. masc.sing.	sacerdote	<i>khn</i>
v^enayî'	Conj. + subst. masc.sing.	E + profeta	<i>v + nb'</i>
shagû	Qal perf. 3 pes.pl.	Extraviar-se, perder- se	<i>shgh</i>
yashshekhar	Prep. (art.) + subst. masc.sing.	Com, por (a) + bebida alcoólica (licor?)	<i>b (h) + shkhr</i>
niyl^e'û	Nifal perf. 3 pes.pl.	Ser devorado, ser sorvido	<i>bl'</i>

min-hayyayin	Prep. + art. + subst. masc.sing.	A partir de, por + o + vinho	<i>mn + h + yyn</i>
ta'û	Qal perf. 3 pes.pl.	Desviar-se, perder-se, errar	<i>t'h</i>
min-hashshekhar	Prep. + art. + subst. masc.sing.	A partir de, por + a + bebida alcoólica (licor?)	<i>mn + h + shkhr</i>
shagû	Qal perf. 3 pes.pl.	Extraviar-se, perder-se	<i>shgh</i>
barô'eh	Prep. (art.) + subst. masc.sing.	Com, por (a) + vidente (visão)	<i>b + r'h</i>
paqû	Qal perf. 3 pes.pl.	Vacilar, titubear	<i>pvq</i>
p^elilyyah	Subst. fem.sing.	Sentença, decisão	<i>plylh</i>

v.8:

kî	Prep.	Porque, pois	<i>kî</i>
kol-shulhanôt	Subst.masc.sing.constr. + subst.masc.pl.	Todas + mesas	<i>kl + shlhn</i>
mal^e'û	Qal perf. 3 pes.pl.	Encher, abarrotar, saturar	<i>ml'</i>
qî'	Subst. masc.sing.	vômito	<i>qv'</i>
tsô'ah	Subst. fem.sing.	Excremento, lixo, sujeira	<i>ts'h</i>
b^elî	Adv.	Nada, sem (não resta)	<i>bly</i>
maqôm	Subst. masc.sing.	lugar	<i>mqvm</i>

v.9:

'et-mî	Marcador de obj.dir. + Part. Inter.	A quem?	<i>' t-mv</i>
yôreh	Hifil imperf. 3 pes.masc.sing.	Instruir, ensinar	<i>yrh</i>
de'ah	Subst. fem.sing.	conhecimento	<i>d'h</i>

v^e'et-mî	Conj. + Marcador de obj.dir. + Part. Inter.	E + a quem?	<i>v + 't-mv</i>
yayîn	Hifil imperf. 3 pes.masc.sing.	ensinar	<i>byn</i>
sh^emû'ah	Subst. fem.sing.	lição	<i>shmv'h</i>
g^emûlê	Qal pass.part.masc.pl.	Desmamar, madurar	<i>gml</i>
mehalay	Prep.+ subst.masc.sing.	De + leite	<i>m + hlb</i>
'attîqê	Adj. masc.pl.constr.	Antigo, remoto (no texto = desmamado)	<i>'tvq</i>
mishshadayim	Prep. + subst.masc.dual	De + peito	<i>m + shd</i>

v.10:

kî	Prep.	Porque, pois	<i>kî</i>
tsav	Subst. masc.sing.	Significado duvidoso: preceito?	<i>tsv</i>
latsav	Prep. (art.) + subst. masc.sing.	Para (o) + preceito?	<i>l (h) + tsv</i>
qav	Subst. masc.sing.	Linha, corda, fita métrica. Duvidoso: letra do alfabeto?	<i>qv</i>
laqav	Prep. (art.) + subst. masc.sing.	Para (o) + Linha, corda	<i>l (h) + qv</i>
z^e'êr	Subst. masc. sing.	Um pouco, um momento	<i>z'vr</i>
sham	Adv. de lugar	Aqui, lá, acolá	<i>shm</i>

v.11:

kî	Prep.	Porque, pois	<i>kî</i>
b^e'la^agê	Prep.+ adj.masc.pl.constr.	Com + balbuciante (duvidoso ?)	<i>b + l'g</i>

saphah	Subst. fem.sing.	Lingual, lábio, linguagem	<i>sphh</i>
ûyelashôn	Conj. + prep. + subst.masc./fem.sing.	E + com + idioma, língua, linguagem	<i>v + b + lshn</i>
'aheret	Adj. fem.sing.	Outro, alheio, estranho, estrangeiro	<i>'hr</i>
y^edaber	Piel imperf. 3 pes.masc.sing.	falar	<i>dbr</i>
'el-ha'am	Prep. + art. + subst.masc.sing.	Para + o + povo	<i>'l + h + 'm</i>
hazzeh	Art. + pron. dem. masc.sing.	O (a) + este	<i>h + zh</i>

v.12:

'asher	Part. relativa	Que	<i>'shr</i>
'amar	Qal perf. 3 pes.masc.sing.	dizer	<i>'mr</i>
'a^alêhem	Prep. Sufixo: 3 pes.masc.pl.	Para (eles)	<i>'l</i>
zô't	Pron. dem.fem.sing.	Esta	<i>z't</i>
hamm^enûhah	Art. + subst. fem.sing.	O + descanso	<i>h + nvh</i>
hanîhû	Hifil imperf.	Colocar, dar repouso, assentar, descanso	<i>nvh</i>
le'ayeph	Prep. (art.) + adj. masc.sing.	Para (o) + cansado, esgotado, exausto	<i>l + 'yph</i>
v^ezô't	Conj. + Pron. dem.fem.sing.	E + esta	<i>v + z't</i>
hammarge'ah	Art. + subst.fem.sing.	O + repouso	<i>h + mrg'h</i>
v^elô'	Conj. + part. neg.	E, mas + não	<i>v + l'</i>
'ayû'	Qal perf. 3 pes.pl.	querer	<i>'bh</i>

sh^emôa‘	Qal inf. constr.	Ouvir, escutar	<i>shm‘</i>
---------------------------	------------------	----------------	-------------

v.13:

v^ehayah	Conj. + Qal perf. 3 pes.masc.sing.	E + ser	<i>v + hyh</i>
lahem	Prep. Sufixo: 3 pes.masc.pl.	Para (eles)	<i>l</i>
d^eyar-YHVH	Subst. masc.sing.constr. + nome próprio	Palavra + Iahweh	<i>dbr + YHVH</i>
tsav	Subst. masc.sing.	Significado duvidoso: preceito?	<i>tsv</i>
latsav	Prep. (art.) + subst. masc.sing.	Para (o) + preceito?	<i>l (h) + tsv</i>
qav	Subst. masc.sing.	Linha, corda, fita métrica. Duvidoso: letra do alfabeto?	<i>qv</i>
laqav	Prep. (art.) + subst. masc.sing.	Para (o) + Linha, corda	<i>l (h) + qv</i>
z^e‘êr	Subst. masc. sing.	Um pouco, um momento	<i>z‘vr</i>
sham	Adv. de lugar	Aqui, lá, acolá	<i>shm</i>
l^ema‘an	Prep.	Por causa de, para que, em atenção a	<i>lm‘n</i>
yel^ekhû	Qal imperf. 3 pes.masc.pl	Caminhar, ir	<i>hlk</i>
v^ekhash^elû	Conj. + Qal perf. 3 pes.pl.	Escorregar, cair, tropeçar	<i>v + khshlv</i>
‘ahôr	Subst. masc.sing.	Costas, dorso, retaguarda	<i>‘hr</i>
v^enishbarû	Conj. + Nifal perf. 3 pes.pl.	E + Romper-se, destroçar-se, quebrar-se	<i>v + shbr</i>

v^enôq^eshû	Conj. + Nifal perf. 3 pes.pl.	E + cair na armadilha, na rede, ficar apanhado	v + <i>yqsh</i>
v^enilkadû	Conj. + Nifal perf. 3 pes.pl.	E + acabar preso, ser conquistado, cair prisioneiro	v + <i>lkhd</i>

Retrospectiva

O que podemos ressaltar deste capítulo, para um bom andamento da dissertação, é a aproximação aos profetas enquanto literatura. Mesmo que o problema da pesquisa seja histórico-social, a abordagem do *texto* é crucial, afinal, todas as indagações e respostas devem partir dele. Só temos acesso a profecia judaíta por meio de textos!

Os livros proféticos são fruto de uma longa história literária que se inicia com a pregação do profeta original e caminha com a leitura de discípulos. Entre as falas dos profetas e a composição do livro, temos ainda a criação de panfletos. Com isso, é importante frisar que os textos com os quais trabalhamos não são obras de um autor somente: ouve-se diversas vozes querendo falar de sofrimentos, dores e violências de uma coletividade.

Para o manejo desses textos, a AD é importante uma vez que atenta para a questão da “Bíblia como literatura”, não se esquecendo de que textos nascem de disputas, desejos e experiências coletivas. Por tanto, a análise sintática realizada nesse capítulo é importante porque propicia passos mais largos: das palavras nascem frases, destas nascem perícopes que, por sua vez, remontam aos conflitos sociais no século VIII a.C.

3. Conflitos proféticos: Miquéias e Isaías no campo religioso judaíta

“Assim diz Iahweh sobre os profetas que desorientam meu povo...”
(Mq 3,5)

Uma investigação histórica inicia-se quando o historiador escolhe um tópico para pesquisar. Então, depois de avaliar os documentos disponíveis, é que propõe uma construção interpretativa formal. O problema e as possibilidades oferecidas pelos documentos bíblicos foram devidamente tratados em capítulos anteriores.

Após estabelecer o tema, é imprescindível trabalhar a *hipótese* da dissertação: este estágio constitui, de certo modo, o principal da pesquisa, correspondendo a uma resposta (ou possibilidade de resposta) ao problema formulado, uma suposição ou solução provisória que se destina a ser verificada no processo da pesquisa (para ser confirmada ou rejeitada). Parece que a existência de um campo religioso na Judá do século VIII se configura numa hipótese alternativa à da falsa profecia, no que tange a resolução do conflito entre profetas.

Com isso, chegamos a última etapa: a *verificação* da hipótese em Mq 2,6-11; 3,5-8 e Is 28,7-13. Depois de já termos discutido, anteriormente, a respeito do recorte espaço-temporal, da natureza do material documental e sua tradução, poderemos enfim ‘dar sentido a alguma porção de eventos do passado, interconectando os restos deslocados desses eventos’⁹⁸. Os próximos itens serão dedicados à análise do material de Miquéias e Isaías. Todavia, antes de analisarmos as perícopes sob a ótica do campo religioso é preciso compreender, mesmo que brevemente, a composição de seus livros e o lugar dos textos no plano geral das obras, afinal, nossas fontes não estão isoladas; fazem parte de um conjunto maior. Além disso, para que as perícopes sejam lidas no eixo da pregação desses profetas, será necessária uma exposição sobre os principais aspectos de suas mensagens, ou seja, deveremos configurar o *habitus* desses profetas dentro do campo religioso para, então, compreender seus conflitos proféticos.

⁹⁸ EDELMAN, *op.cit.* (“Doing History...”), p.15 (JSOTS,127).

3.1. Miquéias

3.1.1. Composição do livro e 2,6-11/3,5-8 em seu conjunto

É certo que os sete capítulos que formam hoje o livro de Miquéias não podem pertencer ao profeta histórico. Diversidades conceituais e estilísticas, entre outras, demonstram isso claramente. Esta questão leva muitos à tentativa de levantar hipóteses sobre as camadas redacionais do livro e, conseqüentemente, sobre o que remonta, de fato, ao profeta do século VIII a.C. Parece que, a despeito das dificuldades de igualar todos os estudiosos no que se refere à atribuição dos versículos ao profeta, existem duas grandes tendências mais ou menos homogêneas⁹⁹.

A primeira delas, menos consensual, é aquela apresentada por Sicre e Alonso Schökel, retomando as propostas de A.S. van der Woude¹⁰⁰: o atual livro de Miquéias remonta a dois profetas do mesmo período, com o mesmo nome, só que atuando em regiões diferentes, um em Judá e o outro em Israel. De acordo com esta hipótese, os capítulos 1-3 e parte de 4-5 pertenceriam ao profeta judaíta, enquanto que 6-7 ao profeta do Norte. Eis alguns argumentos que confirmariam esta hipótese¹⁰¹:

- A) Enquanto os capítulos 1-5 manifestam forte relação com Isaías, os capítulos 6-7 a manifestam com Oséias;
- B) Nos capítulos 6-7 os dados geográficos e históricos correspondem ao norte; ao contrário, eles nunca falam de Judá, de Jerusalém e de Sião;
- C) Nos capítulos 6-7 assumem grande importância as tradições do êxodo e da conquista, típicas do norte, ao passo que, em 1-5, elas não aparecem; estes últimos capítulos são dominados pelo tema de Sião, típico do sul;
- D) Os capítulos 1-5 dirigem-se em geral às camadas principais da sociedade; 6-7, ao povo como uma totalidade ou a uma cidade, e quando eles mencionam os chefes utilizam terminologia distinta.

⁹⁹ O trabalho de Lorenzo Lago em atribuir a origem da obra miqueana não a um profeta judaíta, mas “a um panfleto de revolta da periferia de Judá contra a tentativa de centralização jerosolimitana dos que voltam do exílio com o apoio dos persas” (Miquéias e a reconquista de Jerusalém. *FC*, v.12, n.4, 2002, p. 628) não me parece muito satisfatório, afinal, não leva em conta o processo de transmissão dos oráculos proféticos. O atual texto miqueano é reflexo de oráculos originais, com atualizações e releituras que, muito provavelmente, são de círculos diversos. De qualquer maneira, é relativamente fácil atribuir a autores posteriores o que pode proceder do profeta original, como faz Lago ao atribuir as críticas de Miquéias a um grupo pós-exílico.

¹⁰⁰ “Micah in dispute with the Pseudo-Prophets”. *VT*, n.19, 1969, p.244-260.

¹⁰¹ ALONSO-SCHÖKEL, L. & J.L. SICRE. *Profetas II*. São Paulo: Paulinas, 1991, p.1063.

No que se refere ao profeta judaíta, esta vertente se recusa a acreditar ter em 4-5 palavras adicionais exílicas que abrandam as críticas miqueanas dos capítulos 1-3. Os capítulos 4-5, bem como 2,12-13, seriam palavras dos “falsos profetas” que interrompem o discurso de Miquéias. Este fato seria corroborado, primeiramente, por 2,6-7 que deixa explícito este debate. Além disso, o início de 3,1 – “e eu digo” (*va’omar*) – também demonstraria a polêmica, com a resposta de Miquéias a seus adversários.

Esta hipótese seria muito interessante para a presente pesquisa que visa justamente ao conflito entre profetas. Contudo, não parece tão consistente. A interpretação de 3,1, oferecida pelos autores espanhóis, é bastante improvável, uma vez que o texto de 3,1-4 não é endereçado aos profetas. Desta forma, dividir a obra entre dois profetas com o mesmo nome e ainda remontar textos como 2,12-13 à obra original, como querem Sicre e Schökel, parece ser menos provável do que a outra vertente exegética.

A segunda linha é mais comum e entende um duplo, quem sabe triplo, esquema redacional de julgamento-salvação no qual o editor final é responsável. Assim, releituras posteriores teriam sido somadas à coleção de oráculos autênticos, ao procurar “adocicar” a mensagem de desgraça. O Exílio já havia acontecido. Não é hora de ameaçar, mas de aconchegar todo o povo¹⁰². Nesta perspectiva, os capítulos 4-5, bem como 7,7-20, não podem ter saído da boca de Miquéias. Os capítulos 4-5 estão ligados a temas da literatura exílica e da restauração, sem falar da menção explícita a Babilônia em 4,10. Já 7,1-10, por exemplo, não parece ter sido redigido antes do período persa, estando ligado a práticas litúrgicas (compare-se com Sl 60; 108). Entre outros dados, é interessante perceber que a persistência de traços

¹⁰² J. de Fraine acredita ter já nos profetas “clássicos” a idéia de messianismo, daí pensar que “é inadmissível... recorrer à hipótese radical que considera qualquer profecia de salvação um acréscimo posterior aos textos proféticos. A própria ameaça do juízo deve ser concebida como uma graça, como a preparação duma reconciliação radical e definitiva” (*Op.cit.*, 1970, p.267). Não é esta a posição que tomamos no decorrer do estudo, uma vez que reconhecendo a pouca unanimidade quanto a este tipo de atribuição, teme-se realizar uma análise que não seria de todo acertada. É evidente que nem toda profecia de salvação precisa ser necessariamente exílica/pós-exílica. Contudo, para este trabalho é preferível que se analise a totalidade do material do profeta, para então verificar se uma mensagem salvífica é possível dentro de sua visão de mundo e do espaço de possibilidades que dispõe.

discordantes na obra, que resistem à assimilação, pode resultar em parte do *status* peculiar da literatura israelita como uma Escritura em evolução, um repositório de tradições coletivas¹⁰³.

A grande maioria, senão a totalidade dos estudiosos entende os capítulos 1-3 como sendo obra de Miquéias. É evidente que há uma clara distinção que permeia todos os livros proféticos, entre a atividade literária do próprio profeta e a autenticidade dos oráculos. Ou seja, muitos oráculos hoje preservados podem ser de Miquéias sem terem sido escrito por ele. Discípulos diretos, por meio da tradição oral, devem tê-los assentado por escrito. Independentemente de Miquéias ter redigido ou não 1-3, uma coisa é certa: esses oráculos lhe pertencem. Todavia, nesta vertente que lê as divergências das mensagens do livro como um esquema redacional, 2,12-13, também não pode pertencer a Miquéias¹⁰⁴. Daí, o modelo triplo de julgamento-salvação (1,2-2,11/2,12-13; 3/4-5; 6,1-7,7/7,8-20).

Quanto aos oráculos de 6,1-7,7, a interpretação se complica. Alguns acreditam que o texto destes oráculos pertence à obra de Miquéias; outros não. Uma posição mais coerente parece ser aquela de Milton Schwantes¹⁰⁵ que entende estes versículos como um acréscimo às palavras de Miquéias que, no entanto, continuam sua mensagem numa outra época. Aliás, vale ressaltar a interpretação original de Schwantes no que se refere aos outros capítulos que não são de Miquéias: 4-5 são consideradas releituras de palavras originais. Assim, 6,1-7,7 e 4-5 se constituem em dois conjuntos de acréscimos diferentes, a partir de dois círculos de intérpretes também diversos: 4-5, provêm de jerosolimitanos sobreviventes ao Exílio e 6,1-7,7, do “povo da terra” situado no campo.

Como se vê, parece importante, nesta direção, entender primeiramente o que não é de Miquéias: 2,12-13; 4-5; 7,8-20 estão fora do eixo da mensagem miqueana autêntica. Já 6,1-7,7 parece ser de outro período, mas em afinidade com os discursos de 1-3.

¹⁰³ Cf. MARKS, *op.cit.* (“Os Doze Profetas”), p.228.

¹⁰⁴ Para uma posição diferente cf. ZABATIERO, J.P.T. *Miquéias: Voz dos sem-terra*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1996, p.62-65.

¹⁰⁵ *Sofrimento e esperança no Exílio*. São Paulo/São Leopoldo: Paulinas/Sinodal, 1987, p.65-69.

Desta maneira, para se compreender a atuação de Miquéias junto ao campo religioso de seu tempo será preciso trabalhar, essencialmente, com os capítulos 1-3. As perícopes que revelam o confronto do profeta com os *nebi'im* (2,6-11; 3,5-8) estão exatamente dentro desse conjunto de textos. Contudo, vale ressaltar que em sua redação atual, essas passagens devem ser lidas no horizonte pós-exílico, anterior a época helenística, em que o Livro dos Doze já é atestado: “*Quanto aos doze profetas...*” (Eclo 49,10). Sendo assim, mesmo o texto de 1-3 deve possuir inserções posteriores, como as glosas explicativas de 1,13b e 3,8a.

* * *

Quanto aos textos que constituem nossa documentação é preciso esclarecer que, mesmo possuindo sua ênfase própria, têm uma linha de continuidade com outros versículos bíblicos. Os textos de 2,6-11 e 3,5-8 estão vinculados literária e tematicamente aos capítulos a que pertencem. Ambas as perícopes estão dentro da primeira seção de “anúncio de desgraça” da obra e, portanto, devem possuir certa coerência.

O capítulo 2 de Miquéias exibe três diferentes unidades: v.1-5; v.6-11 e v.12-13. Inicia-se com um anúncio de desgraça (com o uso de *hōy*, “ai”, próprio dos lamentos fúnebres) contra os economicamente poderosos. Os v.1-5 constituem-se, assim, no anúncio de acusação e castigo: os ricos que roubam o povo não participarão da divisão das terras “na assembléia de Iahweh” (v.5). Os próximos versículos possuem uma tonalidade própria e sua forma literária é de uma discussão sapiencial-profética¹⁰⁶. Sendo assim, a natureza da articulação entre os vv.1-5 e 6-11 não está imediatamente evidente. Mesmo assim, é possível relacioná-los de duas maneiras: (i) as duas perícopes tratam do desapropriação do povo (veja v. 2 e 9) e (ii) as palavras de julgamento nos v. 3-5 podem se referir ao *la'elleh* no v.6 e, deste modo, o oráculo em 2,1-5 é que ocasionaria a controvérsia dos próximos versículos¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Assim, ZABATIERO, J.P.T. *op.cit.*, p.59.

¹⁰⁷ Cf. HAGSTROM, D.G. *The coherence of the book of Micah*. Atlanta: Scholars Press, 1988, p.49-51 (SBLDS,89).

Já o restante do capítulo (v.12-13) traz maiores complicações devido a sua história de interpretação: como vimos acima, 2,12-13 não seriam palavras de Miquéias, mas promessas de reunião e retorno datadas do Exílio. Nessa linha de raciocínio, os versículos trazem um novo tema ao livro, não se conectando tematicamente ao restante do capítulo. Quanto a essa questão, é preciso dizer que não poderemos sair do nível das conjecturas: há quem diga que 2,12-13 tratar-se-ia de um oráculo de julgamento seguindo, assim, o esquema geral dos capítulos 1-3. Aqui, é preciso optar por qual proposta seguir – escolho a mais tradicional¹⁰⁸: os versículos seriam um acréscimo exílico/pós-exílico tentando compensar os terríveis anúncios de Miquéias.

Quanto ao capítulo 3 é possível dizer que está dividido em três unidades: v.1-4; v.5-8 e v.9-12. Estes versículos formam, em algum nível, uma unidade de composição: os três oráculos estão ligados tematicamente por suas acusações contra os líderes da sociedade, bem como, formalmente, como uso de jogos de palavras, assonâncias e ligações verbais¹⁰⁹. De forma mais contundente, David Hagstrom aponta outras coerências internas: (i) estruturas paralelas, (ii) continuidade de tema, a saber, a justiça, (iii) motivos comuns, como o uso indevido de ofícios, (iv) repetição de vocabulário e, por fim, (v) forma retórica – “o capítulo move-se para um clímax... a destruição de Jerusalém no v.12”¹¹⁰.

Para finalizar, cabe ainda mencionar a relação dos capítulos onde nossas perícopes estão situadas, ou seja, os cap.2 e 3. Para não se centrar na discussão do termo *va'omar* em 3,1 – essa parece mais uma vez uma questão de opção – é possível observar que nos dois capítulos, em todas as suas unidades (exceto 2,12-13), Miquéias defronta-se com líderes político-religiosos de seu tempo. Alonso Schökel e Sicre¹¹¹ pontuaram bem a questão da

¹⁰⁸ Consultar o clássico comentário de WOLFF, H.W. *Micah: A Commentary*. Minneapolis: Augsburg Press, 1990, p.76-7.

¹⁰⁹ Cf. HILLERS, D.R. *Micah. A commentary on the book of the prophet Micah*. Philadelphia: Fortress Press, 1984, p.42 (Hermeneia).

¹¹⁰ HAGSTROM, *op.cit.*, p.39-41.

¹¹¹ *Op.cit.*, p.1078.

sucessão das peças, polarizando as autoridades em torno de “poderosos” e “(falsos) profetas”: 2,1-5 contra os poderosos; 2,6-11 contra os profetas; 3,1-4 contra os poderosos; 3,5-8 contra os profetas e 3,9-12 contra os poderosos e profetas.

Assim sendo, as perícopes que tratam do conflito de Miquéias com os profetas de seu tempo estão situadas num conjunto maior de textos que possuem uma proximidade de conteúdo: a crítica de Miquéias às autoridades que distorcem a justiça em todos os seus níveis (social, político, religioso). Suas acusações, desde o cap.2, culminarão no julgamento do v.12 do cap.3: a completa destruição da cidade-sede desses poderes corruptos – Jerusalém.

3.1.2. O *habitus* de Miquéias¹¹²

Segundo a introdução de seu livro, Miquéias é proveniente de Morasti, região da Sefelá judaica. Pelo que parece, atua durante o reinado de Ezequias, muito provavelmente entre os anos de 725 a 701 a.C. Vive na área fértil do país¹¹³ e também a primeira a sofrer com a invasão dos assírios, em 701, após uma tentativa frustrada de rebelião por parte de Ezequias. Senaquerib, então rei da Assíria, conquista nesta campanha 46 cidades muradas e fortificadas, além de pequenas vilas da vizinhança, conforme indicado em seus anais¹¹⁴. Observa-se, em Mq 1,8-16, a lamentação que o profeta faz sobre cidades de sua região que possivelmente são conquistadas neste momento¹¹⁵. Interessante aqui, mesmo com as

¹¹² Algumas das conclusões desse item encontram-se publicadas na *Festschrift* ao Prof. Daniel Valle Ribeiro (UFMG): CANDIDO, *op.cit.* (“As profecias de Miquéias...”), p.127-133.

¹¹³ As plantas mais celebradas no texto bíblico, como a oliveira e a videira (1Re 4,25; Jz 9,8-13), crescem justamente na zona da Sefelá Cf. LEMAIRE, P.P. & P.D. BALDI. *Atlante Biblico*. Torino: Marietti, 1964, p.32.

¹¹⁴ ANET, p.288. Os anais de Senaquerib são importantes documentos para uma melhor compreensão política do período neo-assírio no Antigo Oriente, ao revelar, particularmente, campanhas militares deste rei por toda a região. Os anais se distinguem de acordo com a campanha (*girru*). Normalmente, cada campanha é introduzida pela frase *ina ‘n’ girriya*, “em minha ‘n’ campanha”. No documento mencionado, Senaquerib está em sua terceira campanha, e caso se considere os relevos do palácio de Nínive, hoje conservados no British Museum, notar-se-á que o peso do ataque recaiu, na verdade, sobre Laquis (Mq 1,13), a segunda cidade de Judá em importância. Cf. os dados das escavações na cidade em MAZAR, *op.cit.*, p.411-413, especialmente sobre a rampa de sítio construída pelas tropas assírias.

¹¹⁵ Nem todos concordam com essa hipótese. King, por exemplo, adverte que o texto pode fazer referência tanto a invasão de Senaquerib em 701 como a uma campanha anterior a esta. Tratar-se-ia da campanha de Sargão II entre os anos de 712/711 (KING, Ph. Michea. *GCB*, 1974, p.368). Sobre esse assunto seria importante avaliar o artigo de Goldberg que estabelece uma nova cronologia para o período de Ezequias. Os textos bíblicos refletem

dificuldades do texto, é a defesa de sua cidade, a única que possui algo de positivo em todo o conflito: “*por isso darás um dote a Morasti-Gat*” (v.14a).

A região do profeta sofre não só por ocasião desta invasão, mas também devido aos impostos que são cobrados pela corte e pelo açambarcamento das terras realizado pelos “latifundiários” visando sustentar a capital. No texto a seguir, tem-se a acusação direta de Miquéias aos chefes e governantes que de forma irresponsável mantêm Jerusalém. É provável que este oráculo, bem como os que se encontram em Mq 2,6-11 e 3,1-11, tenham sido pronunciados na própria capital:

“Ouvi, pois, isto, chefes da casa de Jacó
e magistrados da casa de Israel,
vós que detestais o direito,
que torceis o que é reto,
vós que edificais Sião com sangue
e Jerusalém com injustiça!” (Mq 3,9-10)

Ao se deparar com as construções de Jerusalém, quem sabe, durante as grandes festas anuais de peregrinação¹¹⁶, Miquéias deve ter pensado no quanto custavam para o povo da Sefelá, não apenas em tributo, mas em mão-de-obra (corvéia), todo aquele trabalho de “edificação”, uma vez que o texto utiliza literalmente, em qal, o verbo *banah*, “construir, edificar”. Com o auxílio da arqueologia¹¹⁷ sabe-se que no período ezequiano a cidade murada atingiu uma extensão surpreendente se comparada com os períodos de Davi e Salomão. Esse crescimento pode ser explicado pelo próprio aumento populacional derivado dos refugiados israelitas que tiveram sua capital Samaria destruída (721 a.C.) e pela migração da população

uma confusão entre as duas campanhas assírias contra Ezequias: uma invasão limitada pré-701 é atestada em 2Re 18,14-16 e outra, claramente identificada com a de Senaquerib, em 2Re 18,17-19,37 Cf. GOLDBERG, J. Two Assyrian campaigns against Hezekiah and later eighth century biblical chronology. *Bib*, v.80, n.3, 1999, p.387.

¹¹⁶ Eaton sugere que a análise dos pronunciamentos proféticos deve ter em mente os festivais de peregrinação (*hag*), particularmente a Festa das Tendias (*Sukkot*). “Os pronunciamentos de Deus para seu povo reunido, como encontramos freqüentemente nos profetas, tinham sua oportunidade aqui, quando se acreditava que o Senhor viesse para o meio da grande aglomeração de peregrinos” (*Misteriosos mensageiros*. São Paulo: Loyola, 2000, p.38). Ou será que Miquéias tinha contato com a capital devido ao seu ofício de ancião? Cf. WOLFF, *op.cit.*, p.5-8.

¹¹⁷ Sigo os apontamentos de BROSHI, M. La population de l’ancienne Jérusalem. *RB*, n.1, 1975, p.8-9.13. Vide também as relevantes indicações de MAZAR, *op.cit.*, p.399-405.

judaíta que abandonava as províncias do Oeste rendidas na campanha de Senaquerib (701 a.C.).

Ademais, uma outra grande obra foi realizada por Ezequias: um canal projetado para ter acesso à fonte de Gion, em que um túnel de 512m levava as águas da fonte para a piscina de Siloé. Essa construção parece ter sido bastante penosa para o povo trabalhador, afinal, como sugere Amihai Mazar “os quase 600 metros de comprimento do túnel de Ezequias foram escavados sem poços verticais, tornando o trabalho excepcionalmente difícil devido à insuficiência de ar e luz e à distância da saída pela qual as lascas de pedra cortada eram removidas”¹¹⁸.

Na concepção do profeta, portanto, todo esse crescimento de Jerusalém está baseado no sangue (*dam*; no texto: pl. *damîm*) do povo de sua região. Por sua relação com a vida, *dam* adquire sentido ético e jurídico podendo significar homicídio, assassinio e matança¹¹⁹. Os poderosos crescem às custas dos camponeses da Sefelá.

O profeta prossegue com sua pregação denunciando mais precisamente três elementos da sociedade em 3,11. Primeiramente, os chefes que oprimem o povo: “*Seus chefes julgam por suborno*”. Esses “chefes” (*ra’shîm*) que o profeta denuncia são na realidade juízes “que julgam por suborno”, colocando a justiça a serviço da corrupção dos grupos dominantes – por que não, dos próprios agentes religiosos jerosolimitanos.

Miquéias critica ainda os sacerdotes, tentando deslegitimá-los ao propor que só exercem o sacerdócio por dinheiro e status: “*seus sacerdotes ensinam por salário*”. Como será apontado mais adiante, Miquéias não cessa aí suas críticas aos sacerdotes, que para ele também estão corrompidos pelo dinheiro e pelo estilo de vida da capital. Por fim, prega contra outros profetas: “*e seus profetas vaticinam por dinheiro*”. Quanto a esse último conflito nos

¹¹⁸ *Op.cit.*, p.459. Veja a inscrição comemorativa da construção do túnel publicada em *ANET*, 321.

¹¹⁹ Consultar GERLEMAN, G. *dam*. *DTMAT*, 1978, v.1, col.635-6.

dedicaremos integralmente no próximo item deste capítulo da dissertação, ao analisar especificamente as perícopes de Mq 2,6-11 e 3,5-8.

Miquéias vai ainda mais longe. Além de críticas diretas aos poderosos de seu tempo, especialmente aos sacerdotes de Jerusalém e seus profetas, profetiza a destruição da capital e de seu Templo. Na verdade, esse julgamento é o desfecho das acusações do profeta:

“Por isso, por culpa vossa,
Sião será arada como campo,
Jerusalém se tornará um lugar de ruínas
a montanha do Templo, um cerro de brenhas.” (Mq 3,12)

Nota-se, assim, o quanto o profeta repudia Jerusalém, ao considerá-la o centro das iniquidades. Utilizando Samaria como recurso retórico para ressaltar a situação jerosolimitana, diz: “Qual é o crime de Jacó? Não é Samaria? Qual é o *pecado* da casa de Judá? Não é Jerusalém?” (Mq 1,5).

É interessante verificar que, neste caso, a tradução da Bíblia de Jerusalém está baseada na versão grega da LXX¹²⁰. O texto hebraico fala não em “pecado” (grego: *hé hamartía*), mas em “lugares altos”, *bamôt*¹²¹. Esse é um caso típico das divergências de sentido encontradas na comparação entre as traduções da Septuaginta e da Bíblia Hebraica para o português. Isso ocorre, muito provavelmente, porque os judeus que criaram a versão grega trabalharam com manuscritos hebraicos que diferem em alguns pontos dos que chegaram até nós e, por vezes produziram, em vez de traduções, paráfrases interpretativas.

Em Mq 1,5, o vocábulo *bamôt* acrescenta mais cor à crítica de Miquéias que, por fim, não está apenas censurando Judá. A crítica do profeta é mais específica. Ele aponta qual é o *pecado*: Jerusalém não é mais um lugar consagrado por Deus. Antes, é um espaço escolhido por homens – um altar profano de adoração! Observe que a situação é invertida: se antes Jerusalém era o centro de adoração israelita, agora não passa de um santuário ilegítimo. Logo,

¹²⁰ “*tís hé asébeia tou Iakôb; ou Samáreia; kai tís hé hamartía oíkou Iouda; oukhì Ierousalem;*” (segundo a edição de Rahlfs).

¹²¹ *bamôt* faz referência no AT, especificamente, aos santuários locais cananeus.

a verdadeira identidade do povo de Iahweh, na concepção de Miquéias, encontra-se fora de Jerusalém e, conseqüentemente, muito longe da visão de mundo difundida por lá.

Nesse sentido, admira a preocupação de Pixley – justamente ele que é favor da leitura de Miquéias como um revolucionário – em ler o texto com a LXX, ao advogar que “centros de cultos ilícitos em Jerusalém, era condenável, mas que Jerusalém mesma fosse o pecado de Judá era uma sentença que o editor não podia permitir que se preservasse em um texto profético autorizado”¹²². Ou seja, em sua opinião, a expressão do texto hebraico (*bamôt*) serviria para camuflar uma crítica muito mais dura aos jerosolimitanos (*hatta’ah=hamartía*). Não partilho desta perspectiva, pois o vocábulo hebraico encontra-se em total afinidade com a “teologia” de Miquéias: o Templo poderia ser destruído, uma vez que Iahweh não residia nele.

O lugar que ocupa no espaço social pode explicar as atitudes de Miquéias para com a elite da capital e também sua posição no campo religioso. Como homem da província, o profeta associa à capital os desmandos dos poderosos, incluindo aí, os abusos dos chefes religiosos. Daí, a necessidade de se enfatizar a destruição do Templo. Nesse sentido, é importante se ater às expressões utilizadas pelo profeta. No texto de Mq 3,12, supracitado, utiliza-se, no nifal, o verbo *harash*, “arar”, que remete à função do agricultor. Isso parece aclarar sua posição social e, conseqüentemente, sua visão de mundo. Para Miquéias, mesmo que em sentido figurado, o povo de sua região será responsável pelo fim de Jerusalém, afinal, “arar” tem o agricultor como sujeito.

Desta forma, percebe-se o quanto o discurso de Miquéias possibilita conhecê-lo melhor e ao mesmo tempo a sociedade em que vive, afinal, ela está “encarnada” em suas representações. A partir do momento em que ele exterioriza seu interior, em seus discursos, mostrando suas convicções e aspirações, deixa transparecer também seu exterior, ou seja,

¹²² PIXLEY, *op.cit.*, 1989, p.144.

podemos conhecer, além das idéias do profeta, a sociedade conturbada que o envolvia. A fala profética é um produto grupal!

Ainda nessa relação profeta/público, Bourdieu argumenta que a fala e a pessoa do profeta simbolizam as representações coletivas porque contribuem para constituí-las¹²³. A mão é dupla: o profeta é produto da estrutura, todavia, ao mesmo tempo, a constrói. Pode-se tomar como exemplo o texto abaixo:

“Se cobiçam campos os roubam,
se casas, eles as tomam;
eles oprimem o varão e sua casa,
o homem e sua herança.” (Mq 2,2)

Quando Miquéias denuncia a injustiça e a cobiça dos ricos, além de demonstrar os interesses de sua comunidade, reforça um sentimento de aversão para com a elite jerosolimitana, principalmente em seus ouvintes – os receptores de sua pregação. Um dado fundamental é que Miquéias traz ao nível do discurso “representações, sentimentos e aspirações que já existem antes dele embora de modo implícito, semiconsciente ou inconsciente”¹²⁴. É por isso que o profeta pode captar as aflições de seu tempo, o desespero de pequenos agricultores, e chamá-los de meu povo (*'ammî*):

“Aqueles que comeram a carne de *meu povo*,
arrancaram-lhe a pele,
quebraram-lhe os ossos,
cortaram-no como carne na panela
e como vianda dentro do caldeirão.” (Mq 3,3)

O vocabulário sacrificial aqui utilizado (Lv 7; 1Sm 2,14; Zc 14,21; Ex 12,46; Nm 9,12) é um ataque explícito aos sacerdotes. Ao entender que “meu povo” é vítima para os sacrifícios dos *kohanîm* de Jerusalém, o profeta ataca o ofício de seus concorrentes. Para Miquéias, a capital judaíta é transformada numa grande panela em que a população é preparada como carne sacrificial. Ademais, neste oráculo defende mais uma vez os valores

¹²³ BOURDIEU, *op.cit.*, 1974, p.90.

¹²⁴ Id.Ibid., p.92.

tradicionais de sua região: como lembra Speiser¹²⁵, o termo ‘*am*, “povo”, indica um repúdio às práticas da cidade, uma vez que pressupõe um contexto não-urbano em que a vida nômade é recordada e tomada como ideal.

Todavia, esse texto pode esclarecer ainda uma outra questão. Talvez se possa dizer que este grupo chamado de “meu povo” seja mais especificamente os discípulos que o profeta consegue mobilizar. Nesse sentido, Noli Hahn¹²⁶ percebeu muito bem a questão ao tratar “meu povo” como pessoas próximas de Miquéias que participaram do surgimento de sua palavra profética. Com efeito, é muito provável que Miquéias tenha tido discípulos. Só o fato de sua pregação ser preservada já atesta isso: discípulos que tiram o discurso da oralidade e o transformam em um texto literário, muitas vezes reinterpretando-o conforme a necessidade de seu momento histórico.

Sem mencionar o texto de Jr 26,17-19 que também aponta para essa questão: as palavras de Miquéias são lembradas no processo de Jeremias pelos anciãos da terra¹²⁷. Com isso, alguns sugerem que estes anciãos (*zēqenîm*) são os guardiões e transmissores de suas palavras – por que não, seus discípulos, sendo o próprio Miquéias um *zaqen*¹²⁸. Se assim for, seria preciso rever em que sentido Miquéias pode ser chamado de “profeta”. Talvez, como ocorria na antiga cidade de Mari, Miquéias tenha sido “chamado” para esse ofício não antes de possuir uma vida regular¹²⁹. Além desses dados, vale ressaltar que a mensagem de

¹²⁵ “People” and “Nation” of Israel. In: FINKELSTEIN, J.J. & M. GREENBERG (Eds.) *Oriental and Biblical studies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1967, p.167-8.

¹²⁶ “A profecia de Miquéias e meu povo: memórias, vozes e experiências”. *EB*, n.73, 2002, p.92-4.

¹²⁷ Pixley aborda com razão a questão e demonstra que o incidente de Jr 26 vê como resultado da profecia de Miquéias a conversão de Ezequias (*op.cit.*, 1989, p.147-8). Portanto, mesmo que os “anciãos” tenham sido os guardiões das palavras de Miquéias, a releeram dentro do movimento deuteronomista: Miquéias não parece ter pregado o arrependimento.

¹²⁸ A tese parece ter se originado de WOLFF, *op.cit.*, p.5-8. No Brasil, alguns a defendem: SCHWANTES, M. “Meu povo” em Miquéias. Belo Horizonte: CEBI, 1989, p.6-8 (PV,15); REIMER, H. Ruína e reorganização. O conflito campo-cidade em Miquéias. *RIBLA*, n.26, 1997, p.101. Para as funções do “ancião” no Antigo Israel, consultar MATTHEWS, V.H. & BENJAMIN, D.C. *Social World of Ancient Israel, 1250-587 BCE*. Peabody: Hendrickson, 1993, p.121-131.

¹²⁹ “Os textos de Mari apresentam diversas mensagens divinas transmitidas ao rei por pessoas que não pertenciam ao colegiado religioso que eram, pois, como chamamos hoje, leigos” (BOUZON, E. O uso do transe extático no processo da adivinhação babilônica. *Clássica*, v.4, n.4. 1991, p.38). Consulte alguns desses textos mesopotâmicos em *AÉM* I/1: 207, 210, 217, 229, 230, 235.

Miquéias tem uma grande chance de ser ouvida, ao satisfazer a demanda religiosa de um grupo e fornecer um sistema de justificativas de existir enquanto ocupante de uma posição social determinada.

Desta forma, fica difícil de imaginar que Miquéias não consiga exercer sua ação simbólica de mobilização. Até porque um profeta tem que ser aceito por sua sociedade ou por um segmento dela; profetas (ou qualquer outro intermediário) não funcionam sem um suporte, sem um grupo de apoio, sem aprovação social. Lembre-se ainda da importância desses seguidores, posto que o resultado da luta entre sacerdotes e profetas concorrentes depende não só da força simbólica, mas também da força dos grupos mobilizados pelas duas instâncias concorrentes nas relações de força extra-religiosas. São esses discípulos que dão credibilidade às profecias, sobretudo, heterodoxas, que não contam com o apoio do culto oficial.

Como se vê, ao se ter em mente a noção de *habitus* de Pierre Bourdieu, apresenta-se um profeta que, como um agente religioso que se encontra à margem de sua sociedade, ou talvez, melhor dizendo, ocupa uma posição dominada no campo religioso de seu tempo, se preocupa em legitimar suas profecias – seus discursos – e assim, ganhar espaço frente ao culto oficial de Jerusalém dentro deste campo.

Para tanto, tem que recorrer às pessoas que moram em sua região, discípulos em potencial e grandes aliados nesta disputa pelo poder religioso. Ciente dos problemas que ocorrem nesta região, até porque também os sente na pele, Miquéias denuncia veementemente a corrupção que circula entre os governantes da capital e anuncia sua destruição, atendendo, assim, as necessidades de seu grupo de apoio. Ou seja, a busca de discípulos que o auxiliem no conflito por poder religioso faz com que Miquéias também critique agentes que *a priori* parecem não fazer parte do campo religioso, como juízes e “magistrados da casa de Israel” (Mq 3,9). Além disso, faz com que o elemento cultural tradicional tão próprio do *habitus*

mosaico, a saber, o ideal nômade da solidariedade e da divisão da terra¹³⁰, seja ativado profeticamente para fazer frente aos novos desafios e conflitos:

“Naquele dia, entoarão sobre vós uma sátira,
cantarão uma lamentação e dirão:
‘Fomos completamente devastados,
uma parte de meu povo será alienada,
ninguém lha devolve;
aos que nos pilha, são distribuídos nosso campos.’
Por isso não tereis
quem meça uma parte
na assembléia de Iahweh.” (Mq 2,4-5)

Neste horizonte de disputa pelo monopólio do poder religioso, a voz profética de defesa dos oprimidos não é gratuita, afinal, os discursos precisam, mais do que ser compreendidos, ser reconhecidos e por essa razão são proferidos numa situação legítima, perante receptores legítimos, no caso, ao buscar o que há de mais comum em toda a tradição israelita e próximo-oriental: a justiça social. Nesse sentido, Fensham¹³¹ afirma que a proteção da viúva, do órfão e do pobre era uma política comum do Antigo Oriente Próximo e não foi iniciado pelo espírito do profetismo israelita.

É curioso notar ainda que em nenhum momento Miquéias se refere ao rei. Milton Schwantes, ao aceitar o texto de Mq 5,1 como autêntico pode declarar: “ele é pró-davídico, se bem que claramente anti-Sião... o davidismo será reformulado, re-feito a partir da origem de Belém”¹³². No entanto, em princípio, colocamos o texto citado entre as releituras das palavras originais do profeta e por isso não serei tão categórico quanto o exegeta luterano. Mesmo assim, o silêncio de Miquéias pode dizer algo a respeito, uma vez que “não há linguagem inocente ou neutra: que tudo fala, que tudo é significativo, o pleno como o vazio e, sobretudo o silêncio inconsciente ou voluntário”¹³³.

¹³⁰ Depois da ocupação de Canaã, a terra foi dividida por sorteio “diante do Senhor” (Jz 18,10), o que implica que todos os bens são concedidos por Deus. Com isso, o ideal alimentado no AT é de uma estrutura de parentesco baseada num grande número de famílias proprietárias de terra Cf. DAVIES, E.W. Terra: seus direitos e privilégios. *MAI*, 1995, p.344.

¹³¹ *Op.cit.* (Widow, orphan and the poor...”), p.129.

¹³² *Op.cit.* (“Esperanças...”), 1989, p.25.

¹³³ ROBIN, R. *História e Lingüística*. São Paulo: Cultrix, 1977, p.82.

Ao deixar de lado o rei em suas críticas, poder-se-ia concluir que Miquéias é favorável ao monarca, apresentando um *habitus* davídico próprio do pólo que domina o campo religioso de seu tempo (cf. o diagrama proposto no item 1.3). Mas se somado a todas as indicações estudadas até o momento, esse indício revela mesmo a crença numa monarquia reformulada. Como judaíta, Miquéias não poderia profetizar o fim da instituição: a monarquia é, de fato, consagrada por Iahweh. Apenas se deturpou em Jerusalém, daí esta ser destruída¹³⁴.

Deste modo, nos ditos e não-ditos, se tem a oportunidade de entender as pregações, os discursos de Miquéias, de forma mais concreta, ligando-as à sua realidade social e simbólica. Disputar a palavra de Iahweh dentro do campo religioso com sacerdotes (e profetas) de Jerusalém talvez fosse primordial para um profeta que defendesse valores rurais tradicionais – o aqui chamado, *habitus* mosaico. Como se vê, as idéias difundidas por Miquéias diferem muito da prática sacerdotal, mais preocupada com o culto em si do que com as necessidades do povo da região rural. Aliás, é muito provável que este seja o seu maior ponto de indignação: os sacerdotes, guardiões da lei, a sujeitam aos interesses dos grupos dominantes, ao invés de defender os oprimidos com os quais convive no palco social de Morasti. Ademais, é possível verificar uma forma de pensamento derivada de um *habitus* davídico-belemita, próprio dos meios rurais judaítas que crê na importância da realeza desde que revista em suas bases.

Com tudo isso, fica evidente as homologias estruturais entre a posição na sociedade e no campo religioso em que o profeta está inserido. O campo de produção simbólica analisado aqui é, de fato, um microcosmo da luta dos grupos sociais judaítas no século VIII a.C. e Miquéias está situado no pólo heterodoxo que tem como base um *habitus* que não incorpora as tradições jerosolimitanas.

¹³⁴ Cf. LAATO, *op.cit.*, p.130.

3.1.3. O conflito profético em 2,6-11 e 3,5-8

É a partir da proposta do campo religioso que se interpretará a polêmica de Miquéias com os *nebî'im* de seu tempo. O profeta canônico possui aquilo que chamamos de *habitus* mosaico deste campo, ou seja, pensa sua realidade histórica de um ponto de vista anticidadino e a favor da solidariedade familiar – sua luta é pelo igualitarismo entre as famílias camponesas, especialmente no que se refere à questão da posse da terra¹³⁵.

Assim sendo, os conflitos proféticos de Miquéias devem se basear por esta estrutura objetiva: Miquéias profetiza de um lugar no campo e os *nebî'im* de outro; Miquéias possui um grupo de apoio diferente dos *nebî'im*. Esta leitura ficará mais evidente na análise dos textos de Mq 2,6-11 e 3,5-8. Começo pelo primeiro bloco.

O texto de 2,6-11 é bastante disputado, não tanto quanto à autenticidade, posto que parece refletir uma polêmica no século VIII a.C. O que se pergunta é sobre os atores deste conflito. Quem deseja silenciar Miquéias no v.6? A resposta a esta pergunta é a chave para a interpretação da perícopé.

Hillers recusa a tese de que são os “falsos profetas” (*sic*) os opositores de Miquéias: “o contexto parece deixar claro que são os ricos que estão contestando as palavras de Miquéias”¹³⁶. Também Wolff caminha nessa direção: “os oponentes de Miquéias no discurso de disputa nos v.6-11 não estão entre os círculos de falsos profetas, mas dentro dos graus de oficiais militares e civis”¹³⁷. Acredito que existem outras possibilidades de entendimento do texto à luz da tese do campo religioso judaíta.

Em primeiro lugar, há que se reconhecer o uso do verbo *ntph* em três momentos do v.6: todos eles em hifil, modificando-se apenas as pessoas [2 pes. (*tattiphû*) / 3 pes. (*yattîphûn*) / 3 pes. (*yattiphû*)]. Nestes casos, o verbo é usado no sentido figurado para se referir ao discurso

¹³⁵ Cf. KESSLER, R. Miquéias e a questão da terra no Antigo Israel. *FC*, v.11, n.5, 2001, p.793-4.

¹³⁶ *Op.cit.*, p.36.

¹³⁷ *Op.cit.*, p.75.

profético, como em Am 7,16 e Ez 21,2.7, em que *ntph* aparece relacionado a *nb'*, “profetizar”. Portanto, os agentes discursivos no v.6 são pessoas que “vaticinam”, isto é, profetas. Não é preciso aceitar a postura de Wolff que acredita que *ntph* no hifil pode referir-se simplesmente a um discurso apaixonado e zeloso¹³⁸. Os oponentes de Miquéias são, de fato, um grupo de *nebí'îm* como demonstra o uso da 3ª. pessoa do plural, *yattîphûn*.

O primeiro verso da perícopie trata-se, então, de uma repreensão às profecias de Miquéias. Conhecemos este rechaço por meio do próprio Miquéias que cita as palavras de seus adversários – esta seria a explicação para a variação das vozes do texto. Além do mais, é evidente que se trata de uma forte crítica dos *nebí'îm* a Miquéias: o uso das partículas negativas ‘*al* e ‘*lô*’ (2 vezes) comprovam que os *nebí'îm* querem silenciar o profeta camponês. Iniciam suas investidas diretamente, ao dizerem “não vaticineis” e “não vaticinem”.

Para quem são as duras palavras dos *nebí'îm*? O plural das vozes parece indicar que Miquéias não age sozinho, antes está situado num movimento camponês de resistência¹³⁹. Com ele, um grupo profetiza contra as estruturas de poder judaítas. Daí os profetas atacam ferozmente Miquéias: suas profecias parecem ter ganhado espaço junto ao povo, o que provoca um *Redeverbot* diretamente contra ele¹⁴⁰. Miquéias é explicitamente censurado.

Os *nebí'îm* prosseguem seu discurso: “não profetizem *para estes (la'elleh)*”. Muito provavelmente ‘*elleh*, “estes”, são as pessoas que dão suporte aos *nebí'îm*, afinal seu *Redeverbot* visa protegê-los. Miquéias não deve profetizar para ‘*elleh*. Talvez ainda mais: não deve profetizar *sobre* ‘*elleh*, uma vez que a preposição *la* pode também funcionar como modalidade (acerca de, em relação a)¹⁴¹. No v.6 de nossa perícopie, os adversários de Miquéias são profetas que querem defender alguém de suas profecias. Miquéias não deve vaticinar sobre estas pessoas, pois se assim o fizer estará num terreno perigoso – o da humilhação. Ao

¹³⁸ Id., p.81.

¹³⁹ Assim pensa ZABATIERO, *op.cit.*, p.60.

¹⁴⁰ Proposta de STANSELL, G. *Micah and Isaiah: a form and tradition historical comparison*. Atlanta: Scholars Press, 1988, p.94 (SBLDS,85).

¹⁴¹ Cf. ALONSO-SCHÖKEL, *op.cit.* (“Dicionário...”), p.329.

utilizarem o vocábulo *k'limmôt*, sugerem que as profecias de Miquéias serão derrotadas no conflito. O profeta ficará humilhado e desonrado se prosseguir com suas acusações a *'elleh*.

O v.7 prossegue com as falas dos *nebi'im* para Miquéias. Por ora, nosso profeta silencia-se e escuta a acusação de seus adversários. Se no v.6 os profetas fazem uma exigência direta a respeito do fim das pregações de Miquéias, no v.7 trabalham de forma diferente, fazendo uso de interrogações. Sobre esse tipo de dito profético Hans W. Wolff comenta: “a forma interrogativa da fundamentação se dirige, e nisto ela se distingue da forma normal, com uma seriedade maior ao endereçado, ela se aproxima mais dele na medida em que espera algo dele”¹⁴². Como se vê, os *nebi'im* desejam silenciar Miquéias, fazendo-o raciocinar. Não querem amordaçá-lo a força! Fundamentam sua perspectiva (“não vaticineis”) fazendo três perguntas que Miquéias haveria de responder negativamente¹⁴³:

(a) “*Foi amaldiçoada a casa de Jacó?*”. Segundo Gn 28,13; 32,30; 34,11 Jacó recebeu de Deus as promessas e as bênçãos que ele re-transmitiu aos seus descendentes. Não há maldição para a casa de Jacó.

(b) “*Minguou o espírito de Iahweh, se estas são suas obras?*”. *qatsar rûah* refere-se à paciência de Deus ter-se esgotado. Segundo a liturgia judaica (Ex 34,6; Sl 103,8) a paciência de Iahweh não acabou.

(c) “*Acaso não são minhas palavras favoráveis com o justo que as segue?*”. O possessivo (minhas palavras) parece referir-se ao próprio Iahweh. Se assim for, para os *nebi'im* Deus atua como descreve Sl 77,12; 78,7.

Nesta fundamentação, os *nebi'im* esclarecem mais um aspecto de seu grupo de apoio: *'elleh* são justos. As palavras de Iahweh são favoráveis a “estes”, diferentemente do que diz Miquéias, por que fazem o que é direito. Curiosamente, *yashar*, “justo”, deve ser considerado,

¹⁴² “As fundamentações dos ditos proféticos de salvação e de desgraça”. In: *Profetismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1985, p.22 (EBT,04).

¹⁴³ Para estas reflexões utilizo ALONSO-SCHÖKEL & SICRE, *op.cit.*, p.1080-1.

juntamente com *tsaddîq* e *tam*, como um conceito que designa um comportamento comunitário¹⁴⁴. Esse é exatamente o ponto que Miquéias passa a atacar nos v.8-9.

Até o momento Miquéias apenas ouviu a acusação dos *nebî'îm* em favor de *'elleh*. Mas agora é momento dele falar em nome de seu grupo de apoio campesino. Está claro que Miquéias possuía um suporte, afinal, “o profeta é sempre um intermediário; ele representa os interesses e lutas de um grupo social”¹⁴⁵. Alguns grupos são lembrados nos v.8-9: *'ammî*, “meu povo”; *n^eshê 'ammî*, “mulheres de meu povo” e *'olaleyha*, “crianças delas”. São estes que dão suporte à pregação de Miquéias. Talvez tenham sido também o alvo, juntamente com o profeta, de “não vaticinem” no v.6.

Como se percebe, o grupo de apoio de Miquéias é formado por pessoas que também possuem o *habitus* mosaico. Por isso eles se entendem: a profecia tem como princípio gerador um *habitus* coincidente com seus destinatários. *'am* é um vocábulo que concretamente denomina “parentesco” e que faz pensar na relação de proteção e segurança do sistema igualitário campesino¹⁴⁶. Miquéias toma partido explícito desse grupo uma vez que *'am* leva o sufixo “meu”. Já os outros termos (*n^eshê 'ammî* e *'olaleyha*) parecem ser o elo mais fraco desta rede comunitária. Miquéias, ao ter como grupo de apoio *'ammî*, *n^eshê 'ammî* e *'olaleyha*, aparece como um profeta que age em favor do sistema “um homem, uma roça, uma casa”¹⁴⁷. Em seu discurso, procura rebater as acusações dos *nebî'îm* e demonstrar o quão importante são suas profecias para a existência da ordem comunitária em Judá. Além disso, deseja expor as práticas de *'elleh* que estão na contramão de seus projetos sociais.

Diferentemente do que havia dito os *nebî'îm* no v.7e, “estes” não são corretos, especialmente com a ordem comunitária. Mesmo tratando-se de um texto corrompido, é

¹⁴⁴ Cf. LIEDKE, G. yshr. *DTMAT*, 1978, v.1, col.1088.

¹⁴⁵ GORGULHO, G. & A.F. ANDERSON. *Os profetas e a luta do povo*. São Paulo: CEPE, 1991, p.19. Veja também o artigo programático de SCHWANTES, M. Profecia e organização. Anotações à luz de um texto (Am 2,6-16). *EB*, n.05, 1986, p.26-39.

¹⁴⁶ Cf. HULST, A.R. *'am/goy*. *DTMAT*, 1985, v.2, col.374.382.

¹⁴⁷ ALT, A. Miquéias 2,1-5: a redistribuição da terra em Judá. In: *Terra prometida: ensaios sobre a história do povo de Israel*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p.09-18.

possível observar que alguns dos verbos usados nos v.8-9 (*psht*, *grsh*, *lqh*) são de natureza predatória, por assim dizer. “Estes” despojam, expulsam e roubam o campesinato judaíta. Mais especificamente das mulheres e seus filhos, o grupo de suporte dos *nebî’îm*, roubam o que é mais precioso, a saber, a glória de Iahweh.

Quando o texto diz “*n^eshê ‘ammî t^egar^eshûn mibêt ta^anugeyah*” (“expulsais as mulheres de meu povo da casa de suas delícias”) pode-se entrever a ruína do sistema igualitário. No século VIII a.C., as mulheres estão perdendo sua proteção – o clã (*bayit*, “casa” pode também significar “família/clã”). Interessante é que aqui não se trata de mulheres em situação-limite¹⁴⁸ (latim: *limen*). O vocábulo utilizado – *’ishshah* – designa “esposa, mulher com marido”¹⁴⁹. O que se verifica, portanto, é que mesmo mulheres teoricamente protegidas estão sofrendo (estariam seus esposos na guerra? cf. v.8c.).

Até mesmo das crianças é roubada “a glória de Deus para sempre” (entendo o possessivo referindo-se ao próprio Iahweh). O termo *hadar* demonstra a dignidade de Deus. Para Miquéias os dias em que vive são mesmo desesperadores, uma vez que utiliza a expressão *l’ôlam* que designa uma situação permanente e tem o significado da durabilidade e imutabilidade. Por tempos ainda as crianças não participarão da dignidade de Deus, talvez em outros termos, não possuirão a proteção do sistema igualitário que começa a desmoronar.

No v.10 o profeta camponês continua a crítica a *’elleh* que contribuem para o desaparecimento do *habitus* mosaico. “*Levantem-se e andem!*” (v.10a) é a ordem do grupo de apoio dos *nebî’îm*. “Meu povo” com suas mulheres e crianças devem deixar seus lares, suas terras porque “*lô’-zô’t hamm^enûhah*”. Aqui, a acusação de Miquéias explicita a nova ordem estabelecida por *’elleh*: se “a posse da terra está incluída no conceito de *m^enûhah*”¹⁵⁰, ao ‘levantarem-se e andarem do seu lugar de descanso’, Miquéias denuncia a prática do

¹⁴⁸ Estas mulheres não possuem status social, político ou econômico. São elas: a órfã (*yatôm*), a prostituta (*zonah*) e a viúva sem filhos (*’almanah*).

¹⁴⁹ MATTHEWS & BENJAMIN, *op.cit.*, p.132-134.

¹⁵⁰ STOLZ, F. *nûah*. *DTMAT*, 1985, v.2, col.70.

tributarismo e suas conseqüências sociais, ou seja, o fim da rede comunitária campensina. As terras já não são mais de “meu povo”.

Até o momento não conhecemos nomeadamente o grupo de *'elleh*. Vê-se que são pessoas poderosas que no século VIII a.C. estão despojando o povo judaíta, como já indicamos no item 1.2. São pessoas tão influentes que possuem seus próprios profetas para defendê-los e chamá-los de “justos” (v.7e). Quem seriam? Uma resposta apenas parece correta: o grupo já identificado por Miquéias em 2,1-5. É logo após suas acusações contra “os que cobiçam campos e os roubam” (2,2) que os *nebî'im* tomam partido.

Com isso, parece que os dois blocos do capítulo 2 fazem parte da mesma cena. (i) Miquéias anuncia a desgraça para os poderosos em 2,1-5, (ii) os *nebî'im* os defendem em 2,6-7, dizendo que são justos e que Miquéias não deveria “vaticinar assim” e novamente (iii) Miquéias rebate as críticas de seus adversários profetas, demonstrando que os que são lembrados em suas profecias são exatamente os que despojam o grupo de apoio do profeta campesino (2,8-10).

É, por fim, no v.11 que Miquéias volta-se ao grupo que tentou silenciá-lo nos v.6-7. Agora, com uma outra expressão no fim do versículo, mas ainda bastante semelhante a *'elleh*, Miquéias acredita que *ha'am hazzeh*, “este povo”, isto é, os ladrões denunciados nos v.8-10, merecem mesmo os *nebî'im* como vaticinadores. De uma certa forma, é como se dissesse: “Ambos se merecem. Ladrões e bêbados formam uma bela dupla!”. Bêbados, pois, Miquéias diz que o objeto de preocupação dos *nebî'im* são *yayin* e *shekhar* (vinho e licor). Eis a forma que Miquéias encontra para desacreditar seus acusadores. Além de defenderem pessoas inescrupulosas, são ainda vaticinadores de vinho e licor, o que acarreta no fato de suas mensagens serem mentirosas.

É preciso aqui uma nota sobre o uso de *sheqer* neste texto. O termo parece possuir mais uma importância poética do que propriamente de conteúdo¹⁵¹: *sheqer* e *shekhar* são palavras muito próximas em termos de som; não parece que *sheqer* seja utilizado em 2,11 com algum propósito a mais. Com isso, pode-se dizer que em nossa perícope, “mentira” não é o *leitmotiv* como em Jeremias e no movimento deuteronomista. Basta verificar o número de vezes que o termo é usado nos livros: em Jr aparece 37 vezes, enquanto que em Mq apenas em 2 momentos. Jeremias é quem deu independência ao tema do “falso profetismo” e aqui *sheqer* ganha uma relevância teológica especial (cf. Jr 5,31; 6,13; 14,14; 27,10.16; 28,15; para a HD: 1Re 22,13-26). Contudo em Mq 2,11, os vocábulos *shqr* e *kzb* – como reflexo da bebida e utilizados paralelamente – podem querer indicar apenas que os *nebi’im* faltam com a verdade e são desleais com as tradições do povo de Iahweh, ao encobrir as faltas dos poderosos. Assim, *kzb* designa a discrepância entre o afirmado e a realidade e *shqr* caracteriza a mentira como traição agressiva que quer produzir um prejuízo ao próximo¹⁵².

Com esses apontamentos é possível verificar a seguinte estrutura na perícope:

Discurso dos *nebi’im* (v.6-7)

v.6 = acusação contra Miquéias

v.7 = fundamentação da acusação em forma de interrogações

Discurso de Miquéias (v.8-11)

v.8-10 = acusação contra o grupo defendido pelos *nebi’im*

v.11 = acusação contra os *nebi’im*

A estrutura da perícope é mesmo a de uma polêmica profética: um grupo fala, depois o outro e ambos defendem seus pontos de vista. Essa é também a estrutura do campo religioso judaíta em que Miquéias está inserido. Ao que tudo indica, o que diferencia Miquéias dos

¹⁵¹ Sobre a poesia nos profetas: “... their authors can be literary artists, perhaps even poets. They are using language the way poets do, manipulating its potentialities, consciously or unconsciously, to produce rich in meaning and forceful in emotion” (GELLER, S.A. Were the prophets poets? *Prooftexts*, n.03, 1983, p.219).

¹⁵² KLOPFENSTEIN, M.A. *kzb*. *DTMAT*, 1978, v.1, col.1122.

nebí'im são seus grupos de apoio: os *nebí'im* pregam em favor de um grupo poderoso social e economicamente falando que no texto são identificados como *'elleh* e *ha'am hazzeh*; Miquéias, pelo contrário, atua junto aos pobres oprimidos pelo tributarismo, chamados no texto de *'ammî*, *n^eshê 'ammî* e *'olaleyha*. Desta forma, o conflito entre Miquéias e os *nebí'im* ultrapassa o campo teológico. Os que são defendidos pelos *nebí'im* são os mesmos que roubam o grupo de Miquéias – o conflito é social.

Se Miquéias já pode ser identificado como um profeta “heterodoxo” dentro do campo religioso de seu tempo, que critica as estruturas de poder e os abusos dos poderosos, o texto estudado ainda não oferece a possibilidade de identificar qual o *habitus* norteador da pregação dos *nebí'im*, apesar de sugerir algumas pistas. De onde seriam os grupos opressores? Do campo ou da cidade? A referência à paciência de Iahweh remontaria a alguma tradição jerosolimitana? Parece mesmo que os grupos lembrados pelos *nebí'im* e, eles próprios, são de Jerusalém e defendem as tradições e princípios que por lá circulam. Por qual outro motivo tentariam silenciar o camponês Miquéias? Todavia, estas questões podem ser melhor esclarecidas com a outra perícopes proposta para nosso exame, apropriadamente classificada por Quell de *Kampfdokument*¹⁵³. Passemos a ela.

3,5-8 trata-se definitivamente de um texto bem mais simples, textual e literariamente falando, do que 2,6-11. Nesta nova cena, Miquéias não deixa os *nebí'im* se pronunciarem. É um oráculo de juízo em que o camponês ameaça seus rivais de profissão. A estrutura da perícopes é bastante clara, como propõe Júlio Zabatiero¹⁵⁴:

v.5a = Introdução

v.5b-e = Denúncia

v.6-7 = Ameaça

v.8 = Auto-apresentação

¹⁵³ *Op.cit.* (“Wahre und...”), p.116.

¹⁵⁴ *Op.cit.*, p.70.

No v.5a, Miquéias apresenta-se como legítimo mensageiro de Iahweh e, para tanto, utiliza a “fórmula do mensageiro” (*kôh ’amar YHVH*) tão comum na literatura profética bíblica. Essa introdução é uma espécie de “assinatura” de Deus que legitima o oráculo. Já aqui, portanto, Miquéias garante para si a credibilidade para ameaçar seus oponentes. Como já era de se esperar – é a temática de nossa dissertação – o oráculo é destinado aos *nebî’îm*. Na tradução proposta entende-se ‘*al* em seu primeiro nível de significado, “sobre”. Iahweh, por meio de Miquéias, diz algo *sobre* os profetas. Mas há também outra possibilidade: Iahweh diz algo *contra* os profetas. Essa opção é também interessante, pois revelaria a perspectiva negativa de Miquéias desde a introdução do oráculo.

Para o profeta, Deus fala sobre (ou contra) uma espécie específica de *nebî’îm*: “*hann^e yî’îm hammat’îm ’et-’ammî*” (“os profetas que desorientam meu povo”). Desta forma, os profetas acusados são caracterizados por extraviar “meu povo”. Curiosa é essa descrição. Miquéias parece pensar em “meu povo” como ovelhas que são “desgarradas” (cf. Mt 9,36); a raiz *t’h* permite esta tradução. E quem são os responsáveis? A liderança religiosa de Judá. “Meu povo” é também neste texto, como em 2,6-11, o grupo de apoio de Miquéias. Os “humildes e humilhados, os explorados e espoliados”¹⁵⁵ não podem contar com uma boa liderança. Porquê? O profeta camponês explica no v.5c-e.

“*Quando mordem com seus dentes, anunciam a paz*”, é assim que Miquéias inicia sua explicação da denúncia. Gary Stansell acredita que se tenha aqui uma “forte polêmica não somente contra a falsa segurança promovida pela proclamação do shalom, mas também contra as tradições que estão por trás desta pregação”¹⁵⁶. Estas tradições seriam exatamente aquelas do pólo ortodoxo do campo religioso judaíta, ou seja, os *nebî’îm*, ao anunciarem o *shalôm*, “paz”, estariam sendo impulsionados pelo *habitus* davidíco-jerosolimitano.

¹⁵⁵ Assim, SCHWANTES, *op.cit.* (“Meu povo...”), p.16.

¹⁵⁶ *Op.cit.*, p.78.

Todavia, não parece viável parar por aqui a interpretação da perícopa. Os próximos seguimentos do v.5 são cruciais para compreender os motivos da péssima liderança dos *nebî'im*. “*va^asher lô'-yitten 'al-pîhem v^eqdishû 'alayv milhamah*” demonstra que os profetas denunciados não são meros “profetas do shalom”. É bem verdade que pregam a paz, mas podem anunciar também a guerra (*milhamah*)¹⁵⁷. O que deveria ser enfatizado, desta maneira, não é a questão do shalom – como ocorreu com a exegese do texto – mas os dentes e a boca dos profetas! Boca está em paralelo com *shen*, “dentes”, o que faz pensar no ato de comer. Mas “boca” é também o órgão humano da linguagem. Sobre esse acerto de Miquéias, Alonso-Schökel e Sicre comentam:

“... é um dos melhores acertos de Miquéias: esses dentes e essa boca – órgão profético – que reagem somente à comida que recebem, a plasticidade dos dentes mordendo, a aliteração *nshkym/shnyhm/shlwm* e, sobretudo, a declaração de ‘guerra santa’, isto é, invocando o mais sagrado para fulminar quem não contribui para a sua gulodice”¹⁵⁸.

Assim sendo, Miquéias ataca profetas que se baseiam no *habitus* davídico-jerosolimitano e que, por isso, acabam defendendo grupos articulados à esse *habitus*. Quem dá de comer aos *nebî'im* – os poderosos – recebe bênçãos, enquanto quem não pode fazê-lo recebe mensagens ruins. Vale ressaltar, nesse sentido, que *shalôm* não precisa necessariamente estar vinculado a um conceito fundamental do mundo ideológico e da vida espiritual de Israel. Em 3,5, quem ‘coloca algo na boca dos profetas’ recebe mensagens de *shalôm* porque o substantivo hebraico está relacionado com a idéia básica de pagar e recompensar¹⁵⁹. Esse é o motivo da desorientação de “meu povo” (e não a mentira e o engano dos *nebî'im*, como em Jr 23,32). Os camponeses não podem pagar e por isso não são

¹⁵⁷ Não me parece necessário enfatizar o verbo *qdsh* piel 3 pes.com.pl. do versículo. Sendo assim, discordo de SHAW, Ch.S. *The speeches of Micah*. Sheffield: JSOT Press, 1993, p.113 (JSOTS,145) que acredita ter em “declarar a guerra sagrada” indícios de que os *nebî'im* estavam envolvidos na condução da guerra. O autor prefere esta opção àquela que entende os oráculos de *milhamah* como simples oráculos desfavoráveis. Além disso, Shaw declara: “nothing in the chapter indicates that the victims of the violent acts of the rulers and heads are the poor or the helpless” (p.114). Ora, quais outras pessoas não poderiam pagar pelos oráculos?

¹⁵⁸ *Op.cit.*, p.1083-4.

¹⁵⁹ Cf. GELERMAN, G. shlm. *DTMAT*, 1985, v.2, col.1164.

recompensados profeticamente. Como se vê, “a origem da denúncia está no movimento social”¹⁶⁰.

Um pequeno adendo quanto à pregação de *shalôm* e *milhamah*: é comum a tese que divide os profetas de Israel entre profetas do templo/da corte e profetas de oposição. Aqui, os primeiros devem assegurar o bem-estar e afastar a desgraça, enquanto que os últimos são lutadores oposicionistas isolados. Mais uma vez, as pesquisas bíblicas tomaram as narrativas deuteronomistas (especialmente 1Re 22) como reflexo da realidade histórica e não como representações dessa realidade e assim, desenvolveram as tipologias apresentadas, aplicando-as em todo o fenômeno do profetismo em Israel¹⁶¹.

Não parece que o caso de Mq 3,5-8 – entendido à luz do campo religioso – confirme essa impressão: é preciso atentar à *audiência* dos profetas em questão. Os *nebí'im* profetizam tanto palavras de salvação (*shalôm*) quanto de desgraça (*milhamah*). Miquéias faz o mesmo. Suas palavras são de desgraça para os *nebí'im* e seu grupo de apoio e não para ‘*ammî*. Como lembra Noli Hahn (cf. Mq 2,5), “a palavra profética nasce do âmbito de organização e traz esperanças. Esperança de um futuro retorno dos camponeses às terras que lhes foram cobiçadas pelo grupo de poder. Este retorno será proporcionado através de uma redistribuição das terras com base na tradição tribal”¹⁶².

Com isso, a crítica de Miquéias aos *nebí'im* está muito longe do *leitmotiv* do “falso profetismo”. A questão não é a inspiração de seus oponentes, mas sua corrupção. O substantivo “mentira” (*sheqer*) nem aparece no texto, revelando que não se trata de um problema teológico. Mais uma vez o conflito é social: grupos que pagam estão em paz,

¹⁶⁰ SCHWANTES, *op.cit.* (“Profecia e organização...”), p.38.

¹⁶¹ Veja esse tipo de trabalho, p.ex., em ZENGER, *op.cit.* (“Características e importância do profetismo...”), p.370-2. Advertências quanto a isso já em WOLFF, H.W. Principais problemas da profecia veterotestamentária. In: *Profetismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1985, p.173 (EBT,04): “... não é mais viável reduzir o contraste entre profetas autênticos e falsos a um contraste entre profecias de oposição e de culto”.

¹⁶² “Redistribuição de terra: uma utopia do VIII século a.C.” *EB*, n.49, 1996, p.14.

enquanto os camponeses caminham desorientados. Mas não por muito tempo. Depois da denúncia, o v.6 traz a ameaça de Miquéias para esses profetas mercenários.

O v.6a é iniciado pela expressão *lakhen*, uma das formas mais simples de se introduzir a ameaça. “Trata-se de uma forma discursiva totalmente objetiva, atrás da qual, contudo, já pode tornar-se palpável uma sinistra rudeza que, exatamente, em sua sobriedade, transforma-se facilmente em amargura”¹⁶³. E que amargura para os *nebí’im*. É por extraviarem ‘*ammî* e serem mercenários que perderão a visão. No restante do versículo, Miquéias trabalha com o campo semântico de trevas e luz (*lyl/hshk* e *shmsh/yvm*) para demonstrar que os *nebí’im* não poderão profetizar nem *shalôm*, nem *milhamah*. Interessante é especialmente a expressão “*ûya’ah hashshemesh ‘al-hannê yî’im*”: o desaparecimento do sol é considerado no AT, usualmente, como um mal presságio, especialmente na apocalíptica (cf. Jl 2,10; 3,4; 4,15; Is 13,10). Nestes casos, o desaparecer do sol está vinculado ao Dia de Iahweh, já em Mq 3,6 este fato significa apenas que os profetas não poderão mais profetizar.

Também aqui é possível perceber a diferença de conteúdo entre Miquéias e as percepções do problema da polêmica profética no movimento deuteronomista e em Jeremias. Nestes últimos, os profetas adversários são condenados à morte (Jr 6,15; 8,12; 14,15; 23,15.40; 28,15-17; Dt 13,6; 18,20) e não apenas perdem suas funções. Diferentemente de Jeremias também (cf. o uso de *sheqer!*), Miquéias não vê um problema de legitimidade na disputa, e sim de desqualificação de seus oponentes: estes servem aos poderosos e não ao campesinato judaíta.

De fato, Miquéias e os *nebí’im* encontram-se num conflito profético. Ousaria dizer até mais: esses profetas travam uma verdadeira batalha no século VIII a.C. Os v.7-8 aclaram sobre isso, posto que utilizam vocábulos próprios de um *Sitz im Leben* de guerra. Apesar da exegese do texto ter-se concentrado na variação terminológica para as figuras proféticas

¹⁶³ WOLFF, *op.cit.* (“As fundamentações...”), p.22.

(*hōzim/qosmîm*), parece mais importante – para o problema do conflito – aprofundar na questão da “vergonha” que os adversários de Miquéias sentirão. Até porque essas diferenças de termos não parecem indicar uma variação das funções proféticas: neste contexto *qsm* é outra palavra para “profeta” e o verbo parece significar “fazer o que um profeta faz” sem referências ao uso técnico do termo¹⁶⁴.

Miquéias utiliza dois termos muito próximos para designar o estado em que se encontrarão os *nebî'îm*. *bôsh* e *hphr* têm que ver com vergonha, frustração e derrota. Importante aqui é perceber que o significado básico de *bôsh* qual tem um duplo sentido¹⁶⁵. De um lado, está o sentido objetivo que define a situação (“ser reduzido a nada”) e, de outro, o sentido subjetivo que qualifica o sentimento de quem foi reduzido a nada (“envergonhar-se”). No AT, é comum o uso do aspecto objetivo do verbo, ao pedir a aniquilação do inimigo (Sl 6,11; 35,4.26; 40,14; 70,3; 71,13). Talvez em 2,7, Miquéias pense mesmo neste aspecto: os profetas ficarão derrotados, suas profecias não mais existirão.

“v^eatû ‘*al-sapham kullam kî ’ên ma^aneh ’elôhîm*” (“todos cobrirão a barba porque não há resposta de Deus”) é como está caracterizada a situação dos profetas no v.7c-d. Mesmo perdendo o sol e o dia e sendo derrotados, os profetas continuam consultando a Iahweh. Mas é em vão: Deus não responde para profetas que vendem seus vaticínios. Daí esconderem a barba: este pode ser o resultado subjetivo de *bôsh*. Sem suas funções, os *nebî'îm* perderão até mesmo o suporte de seu grupo social. Não poderão mais andar de cabeça erguida pelas ruas de Judá.

Para contrapor os *nebî'îm*, Miquéias passa a revelar, no v.8, o seu “ser-profeta”. Ao utilizar o pronome pessoal da 1^a.pessoa do singular, *'anôkhî*, o profeta camponês insere-se de forma enfática em seu próprio oráculo para manifestar expressamente sua situação. Associado

¹⁶⁴ Assim, HILLERS, *op.cit.*, p.46. Contra WOLFF, *op.cit.* (“Micah”), p.103: “The words *hozim* and *qsm* probably refer to two different modes of receiving revelation... Both are represented as legitimate means of prophetic knowledge”.

¹⁶⁵ Cf. STOLZ, F. *bôsh*. *DTMAT*, 1978, v.1, col.400-2.

ao vocábulo que inaugura o verso – *v'ê'ûlam*, “pelo contrário” – Miquéias quer marcar bem as diferenças entre sua pregação e a de seus opositores.

Neste verso, Miquéias quer demonstrar que ele é o vencedor da guerra travada com os *nebi'îm* porque possui três qualidades que estes não têm. De fato, Miquéias diz “estar cheio” dessas qualidades, o que conota mais uma vez o contexto guerreiro em que se encontra: *ml'* é também usado em sentido técnico militar. *kôah*, *mishpat* e *geyûrah* são as características que diferenciam Miquéias de seus oponentes. O que seriam estes três aspectos do seu “ser-profeta”?

(a) *kôah* = força vital; segundo van der Woude¹⁶⁶, a força de um homem se manifesta concretamente em seu poder material. Como Miquéias é roceiro e não um homem rico, *kôah* pode fazer referência a seu grupo de apoio¹⁶⁷. Ele não fala sozinho. (**rûah* *YHVH* é glosa de *kôah*);

(b) *mishpat* = direito; Miquéias conhece as tradições jurídicas de seu povo e ao dizer que está cheio de “direito” está preocupado em garantir o restabelecimento da ordem comunitária;

(c) *geyûrah* = fortaleza; o vocábulo é usado algumas vezes como “força guerreira” e no contexto de guerra *gbr* significa “manter a supremacia” sobre o inimigo¹⁶⁸. A escolha do substantivo combina com a descrição do v.7 (*bôsh*: os *nebi'îm* serão reduzidos a nada).

Diversamente de seus adversários, no conflito profético em que se encontra, Miquéias utiliza essas qualidades para “denunciar”. Nosso profeta utiliza o verbo *ngd* hifil, o que tem uma importância toda especial no versículo. Essa escolha demonstra que o que está se comunicando é de importância vital para o destinatário. E o que se comunica? Para quem? “*l'ya^a qôv pish'ô ûl' yisra'el hatta'tô*”. São essas as palavras de Miquéias. Por fim, o que o diferencia dos *nebi'îm* é exatamente a denúncia do crime e pecado dos poderosos de Judá. *ht'*

¹⁶⁶ “koah”. *DTMAT*, 1978, v.1, col.1128.

¹⁶⁷ Proposta de REIMER, *op.cit.* (Ruína e reorganização...), p.102.

¹⁶⁸ Cf. KÜHLEWEIN, J. gbr. *DTMAT*, 1978, v.1, col.569-70.

e *pasha'* estão associados com a ruptura do vínculo comunitário. Os *nebî'îm*, ao invés de desnudar o desmantelamento das comunidades clânicas no século VIII, fazem exatamente o contrário: anunciam a paz 'enquanto têm o que comer' (v.5c-d).

Não restam dúvidas de que esses profetas e seu grupo de apoio são homens de Jerusalém. Eles defendem os princípios sociais, culturais e econômicos que irradiam da capital de Judá e, portanto, estão no pólo ortodoxo do campo religioso de seu tempo: o rei, sua ideologia e as práticas econômicas instauradas com o advento da monarquia fazem parte da visão de mundo dos oponentes de Miquéias. Esta hipótese parece se confirmar quando se leva em conta a próxima perícopes do capítulo 3 de Mq. Os *nebî'îm* aparecem associados aos "chefes" e "sacerdotes" que causarão a ruína da capital. O v.11 que diz: "*não virá sobre nós a desgraça*", revela a confiança nas tradições davídico-jerosolimitanas. Quão diferente é a pregação de Miquéias.

Nosso profeta é homem da roça, disposto a denunciar (*ngd hifil*) a crise social do século VIII a.C. O fim do sistema igualitário entre as famílias camponesas é o *leitmotiv* de seu conflito com os *nebî'îm*. Tanto em 2,6-11, quanto em 3,5-8 – numa disputa acalorada e em seu oráculo de juízo – Miquéias deixa evidente as causas de seu conflito profético. Os *nebî'îm* jerosolimitanos apóiam os exploradores de *'ammî*. Eis a base social da polêmica em Miquéias: o *habitus* que origina as visões de mundo do camponês e dos *nebî'îm* é completamente oposto. Isso acarreta em grupos de suporte diferentes e, por fim, em projetos sociais divergentes.

3.2. Isaías

3.2.1. Composição do livro e 28,7-13 em seu conjunto

Sobre o livro de Isaías, Moisés ben Samuel Ibn Gekatilla (século XI) e Ibn Ezra (século XII) são os primeiros a dividirem o livro em duas partes: 1-39, pertencente ao profeta

do século VIII a.C. e 40-66 à época pós-exílica. Posteriormente, Duhm (1892) conclui que o livro teria três autorias distintas, modelo ainda seguido nos dias de hoje.

Esta divisão se dá devido às diferenças históricas, conceituais e lingüísticas da obra. Como aponta Eliana Rosa Langer¹⁶⁹, historicamente falando, no primeiro bloco, Judá e Israel aparecem como reinos independentes, a Assíria desponta como potência dominante, eclode a guerra siro-efraimita, relata-se a queda do Reino do Norte e a invasão de Senaquerib. Já no segundo bloco, observa-se o relato sobre Ciro, rei da Pérsia (44,28; 45,1), a referência ao Exílio na Babilônia (48,20; 52,11; 55,12) e a descrição do ambiente da Jerusalém pós-exílica (56 em diante). Quanto ao estilo, 1-39 apresenta um tom solene, breve e conciso, enquanto que 40-55 é mais retórico e 56-66, mesmo apresentando semelhanças ao estilo do bloco anterior, possui um nível poético menos elevado. Por fim, conceitualmente, o livro de Isaías aponta diferenças acentuadas, como é o caso da teologia da história que só é atestada em 40-66.

Com isso, é impossível remontar toda a obra (1-66) a Isaías do século VIII. Somente 1-39 pode conter oráculos autênticos do Proto Isaías (para se diferenciar do Dêutero-Isaías e Trito-Isaías, respectivamente, 40-55 e 56-66). É este bloco que a pesquisa utilizará como documentação para compreender as práticas e representações de Isaías no campo judaíta. Todavia, como ocorre com a obra de Miquéias, não são todos os textos dos capítulos 1-39 que pertencem ao profeta. É certo que a tendência atual é a de traçar toda a dinâmica do livro e não discernir os testemunhos de um Isaías no contexto do século VIII¹⁷⁰. Mas, para o propósito da pesquisa é preciso verificar quais oráculos pertencem ao profeta original.

Na opinião de Moriarty, 1-39 passou por um processo longo e complicado para possuir sua forma atual, apresentando uma antologia do material isaiano na qual uma parte provém do

¹⁶⁹ “A estrutura do livro de Isaías”. *REO*, n.3, 1999, p.97-8.

¹⁷⁰ Na academia latino-americana, Severino Croatto é quem mais enfatiza essa leitura: “Não devemos desenterrar o primeiro estrato e nos contentarmos com ele, mas levar em conta sua totalidade acumulativa e especialmente sua mensagem globalizadora” (*op.cit.* – “Isaías 1-39” – p.26).

profeta e a outra de autores posteriores que continuaram sua tradição. O referido autor acaba sendo um tanto cético em relação à datação dos materiais: “nenhuma análise detalhada destes capítulos é de todo acertada”¹⁷¹.

Mesmo com esta atitude, parece que algumas teses são unânimes, como é o caso do texto de 1-12/28-33 que é tido pela grande maioria dos estudiosos com pertencente a Isaías ou ainda, 36-39 que se constitui, na verdade, em um “apêndice” histórico extraído da fonte utilizada também por 2Re 18,13-20,19. Nesse sentido, é interessante verificar a proposta de Alonso Schökel que divide 1-39 em seis unidades¹⁷²:

- A) 1-12: série de oráculos, em grande parte de Isaías;
- B) 13-23: oráculos contra pagão, compostos mais tarde;
- C) 24-27: escatologia acrescentada muito posteriormente;
- D) 28-33: profecias de Isaías com inserções posteriores;
- E) 34-35: estilo Dêutero-Isaías;
- F) 36-39: seção narrativa com poemas inseridos.

José Severino Croatto sugere, aproximando-se da proposta apresentada acima, que Isaías histórico está representado em diferentes oráculos de 1; 2-12 (2,6-4,1; 5; 6; 7-8; 9,7-10,4.27b-34) e 28-32. Com estas duas análises, percebe-se que é sobre 1-12 e 28-32 (33) que a pesquisa deve se basear.

No entanto, é importante atentar para um aspecto que o professor argentino lembra, qual seja, os dois planos de leitura da obra. O primeiro plano de leitura se baseia nos tempos históricos diversos que indica vozes distintas que se exprimem no interior do livro; o segundo, o plano de redação, cujo horizonte poderia ser do final da época persa. Com este elemento, Croatto, fiel aos princípios da hermenêutica, propõe que se olhe para o livro de Isaías deste modo: “o texto atual de Isaías 1-39, seja como unidade fechada ou como parte de 1-66, deve

¹⁷¹ “Isaia 1-39”. *GCB*, 1973, p.343-4.

¹⁷² “Isaías”. In: ALTER, R. & F. KERMODE. (Orgs.) *Guia Literário da Bíblia*. São Paulo: Editora Unesp, 1997, p.179.

ser lido na perspectiva pós-exílica (...) É a chave situacional para ler todo o ‘livro’ de Isaías. Esta ‘posição’ do leitor é fundamental para compreender este texto como uma obra, e não como um aglomerado de oráculos”¹⁷³.

Desta forma, também o problema apresentado em Miquéias surge, talvez com ainda mais força. Mesmo os oráculos do Proto-Isaías estão permeados por releituras posteriores e, em sua forma atual, refletem a redação do período persa. Para resolver este “problema”, Teodorico Ballarini¹⁷⁴ sugere que 6,1-9,6 e o núcleo de 28-31 podem provir de forma direta de Isaías, enquanto que os outros textos são autênticos, no entanto, foram compilados pelos discípulos do profeta.

Nota-se que, de fato, o livro de Isaías e, especialmente, 1-39, são muito mais complexos do que a obra miqueana. Isso ocorre porque Isaías fez escola e, assim, seus escritos proféticos e oráculos não são justapostos por acaso. As idéias teológicas correntes e dominantes, procedentes de Isaías e mais tarde retomadas, atualizadas e desenvolvidas, mostram que o livro é obra de uma orientação profética de inspiração isaiana.

De qualquer forma, reitera-se a partir da crítica textual e literária que as zonas onde aparece material isaiano propriamente dito são 1-12 e 28-33. É neste bloco que a pesquisa se baseará para analisar as práticas e representações de Isaías, ou melhor, para analisar como sua representação do mundo social é um produto do *habitus*, em outras palavras, um produto da incorporação de estruturas sociais. No que se refere à disputa profética, 28,7-13 pode ser considerado, portanto, material autêntico.

* * *

Nossa perícope (28,7-13) começa algo novo, no entanto, não está desvinculada do capítulo e da seção à qual pertence na obra isaiana. Os capítulos 28-33 parecem formar um

¹⁷³ *Op. cit.*, p.14.

¹⁷⁴ *Introdução à Bíblia* – com antologia exegética. Petrópolis: Vozes, 1977, v.II/3, p.108.

bloco textual estruturado por exclamações de “ais”. Alguns de seus capítulos são iniciados por esse lamento fúnebre (28,1; 29,1.15; 30,1; 31,1; 33,1).

Além disso, como demonstra Hans-Winfried Jüngling, a palavra “ai” não constitui o único sinal de estruturação. “Como nos capítulos 1-12, também em 28-35 a alternância entre textos de desgraça e de condenação válidos para Jerusalém/Judá é constitutiva para a estrutura. Num ritmo que muda diversas vezes, textos que anunciam um futuro desolador substituem aqueles cuja perspectiva para o futuro é positiva”¹⁷⁵

Portanto, se em 28,7-13 temos algo específico, é preciso reconhecer também que estes versículos servem aos propósitos da seção: Iahweh trouxe os assírios contra Jerusalém para expulsar da cidade sua liderança corrupta e substituí-los por uma figura real que inaugurará um reinado de justiça e paz¹⁷⁶. Aqui, oráculos críticos de Isaías do século VIII são relidos na ótica exílica/pós-exílica, sendo o texto claramente de caráter compósito.

Mais especificamente, o capítulo 28 fala sobre o julgamento de Iahweh, primeiro no Reino do Norte (v.1-4) e, então, sobre Judá e sua liderança. Sendo assim, o capítulo pode ser dividido em quatro unidades (v.1-4 (5-6); v.7-13; v.14-22 e v.23-29) que estão estruturadas pela alternância de temas de julgamento e promessa da seguinte forma¹⁷⁷:

Catástrofe para Efraim (“ai”): v.1-4

Restauração: v.5-6

Catástrofe para Jerusalém: v.7-13.14.22

Preservação: v.23-29

Além desta conexão redacional de julgamento-salvação, os versículos do capítulo 28 estão ligados temática e formalmente. O tema é o da incompetência dos líderes de Efraim e Judá que resultará no julgamento por meio da Assíria. Curiosa é a ligação entre os líderes do

¹⁷⁵ “O livro de Isaías”. In: ZENGER, E. (Org.) *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003, p.387 (BL,36)

¹⁷⁶ Cf. SWEENEY, M.A. *Isaiah 1-39 with an introduction to prophetic literature*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996, p.354 (FOTL,16).

¹⁷⁷ Sigo JÜNGLING, *op.cit.*, p.387.

Reino do Norte nos v.1-4 e os profetas e sacerdotes de 7-13: todos eles estão desqualificados para os cargos que ocupam por serem “bêbados” (*shikorê ’ephrayim*, v.1: “bêbados de Efraim”; *bayyayin shagû ûyashshekhar ta’û*, v.7: “perderam o sentido com vinho e desviaram-se com licor”).

Já as características formais que amarram as unidades são: a fórmula *bayyôm hahû’*, “naquele dia”, no v.5; *v^e gam-’elleh*, “e também estes”, no v.7; *lakhen*, “portanto”, no v.14. Os v.23-29, por mais independentes que pareçam, servem de clímax para todo o capítulo, ao apontar para o propósito das ações de Iahweh, tal como esboçado nos vv.1-22.

Com essas indicações, nota-se que a perícopes utilizada neste estudo para compreender o conflito profético no século VIII possui uma importância literária dentro da obra isaiana: à crítica aos líderes político-religiosos, especialmente, de Judá, que não conduzem o povo como deveriam.

3.2.2. O *habitus* de Isaías¹⁷⁸

Isaías é um homem marcado por sua época. Vive no século VIII a.C., período da expansão assíria em todo o Oriente Próximo. Período também da chamada guerra siro-efraimita, que faz com que Judá se torne “vassalo” de Teglathfalassar III. O profeta se preocupa constantemente com a política do período e ao longo de sua trajetória faz intervenções, aconselhando os reis de Judá: primeiramente Acaz e, depois, Ezequias. O texto 7,10-14 faz referência a segunda intervenção do profeta no governo de Acaz:

“Iahweh tornou a falar a Acaz dizendo-lhe:
Pede um sinal a Iahweh, o teu Deus,
ou nas profundezas do Xeol, ou nas alturas.
Acaz, porém, respondeu: Não pedirei nada, não tentarei a Iahweh.
Então ele disse:
Ouvi vós, da casa de Davi!
Parece-vos pouco o fatigardes os homens,

¹⁷⁸ Algumas das reflexões aqui apresentadas estão já publicadas em CANDIDO, F. Proto-Isaías: Representações de um profeta jerosolimitano. *Via Teológica*. Curitiba, n.12, 2005, p.111-124. Neste artigo, enfatizo a questão do lugar social de Isaías. Todavia, não aprofundo o problema da reestruturação do *habitus* no decorrer de sua carreira profética (Is 6,9-10). Espero realizar tal aprofundamento neste item da dissertação.

e quereis fatigar também a Deus?
 Pois sabeis que o Senhor mesmo vos dará um sinal:
 Eis que a jovem concebeu um filho
 e pôr-lhe-á o nome de Emanuel”.

Percebe-se, neste texto, que Isaías tem um contato direto com o Rei. Pode simplesmente se aproximar e profetizar o oráculo de Iahweh, registro que não temos, por exemplo, no material de seu contemporâneo, Miquéias. Aliás, este oráculo abre ainda outras portas que auxiliam a investigação, a saber, a questão da eleição da casa de Davi. De fato, não se tem muita informação sobre Isaías. Nenhum texto diz que ele é de Jerusalém: o livro de Isaías não dá nenhuma indicação sobre o meio ao qual o profeta pertence. Deve-se situá-lo analisando seu vocabulário, suas principais preocupações, os destinatários de sua pregação, entre outros. A partir disso, fica difícil não imaginá-lo como homem da capital, pois apresenta uma cultura que dificilmente teria conseguido fora de lá. Sua preocupação com o futuro da dinastia davídica, ao profetizar o nascimento do Emanuel, revela que Isaías é um jerosolimitano.

É importante mencionar que, neste estudo, entende-se o Emanuel como sendo o futuro rei, filho de Acáz e seu sucessor¹⁷⁹. Isaías profetiza esse nascimento no contexto da guerra siro-efraimita que pretende destronar Acáz, uma vez que este se recusa a participar na coalizão antiassíria promovida pelos reis Rezim de Arã-Damasco e Peca de Israel. Neste raciocínio, o profeta entende que o nascimento de uma criança, o futuro rei, é uma promessa de Deus que garante a sustentação da aliança davídica. Não é por acaso, que o nome simbólico dado a ela seja *'immânû 'êl*, “Deus-Conosco”. Primeiro, que na mentalidade hebraica o nascimento de uma criança é sempre um acontecimento faustoso, nunca sinal de desgraça e, ainda, com este nome, Isaías pretende reafirmar a eleição da casa davídica: nesta

¹⁷⁹ A questão é debatida, relacionando-se ao uso do termo hebraico *'alma*. Algumas hipóteses sobre este texto são: a) uma chamada messiânica; b) Emanuel como filho de Isaías; c) Emanuel como nomes de recém-nascidos da época em agradecimento pela intervenção salvífica de Iahweh; d) *'alma* é a esposa do rei Acáz e, portanto, Emanuel seria Ezequias. A última opção é a utilizada nesta pesquisa, tendo em vista, especialmente, que o paralelougarítico de *'alma, glmt*, no texto Krt 204, designa a jovem esposa do rei que acaba de chegar na corte. Consultar o texto em GORDON, C.H. *op.cit.* (“Ugaritic Literature”), p.72 (SPIB,98).

criança, Judá podia ver a contínua presença de Deus entre o seu povo e uma renovação das promessas feitas a Davi. É evidente que se trata de um *Heilsorakel*, sendo o próprio nome da criança pertencente à classe dos nomes de confiança, exprimindo a certeza daquele que o profere na presença salvífica de Deus¹⁸⁰.

Um outro texto que parece demonstrar a posição pró-davídica do profeta pertence a este mesmo período da guerra siro-efraimita. Is 7,4-6 denota, como aponta Schwantes¹⁸¹, algo mais do que a destruição física dos inimigos: o rei de Efraim não tem nome, é apenas filho de um Remalias; o rei que deveria ocupar o trono de Acáz também não tem nome, é filho de um Tabeel. Mais, os mandatários de Efraim e Arã não possuem um título – são apenas “cabeça” de seu país (7,8-9a). Nesta linha de raciocínio, *rei* deveria existir apenas em Jerusalém e, portanto, a lógica de Isaías é a de negar tradições religiosas ao inimigo e garantir a promessa divina realizada por meio de Natã.

Com estas observações, sintetiza-se algumas das práticas e representações de Isaías que indicam seu *habitus*: a facilidade de se locomover nos corredores do Palácio Real e a importância que dá a preservação da dinastia de Davi. Seguindo Gerhard von Rad, uma outra tradição que está sempre presente na visão de mundo do profeta é a eleição de Sião¹⁸². É curioso, no entanto, que Isaías apesar de condicionado por esta tradição jerosolimitana, não se prende a ela. Já o teólogo alemão apontava para tal questão, em especial, ao trabalhar com as noções de “aplicação” e “atualização”. Ao tratar assim o problema, é inevitável a idéia de uma *consciência* da missão divina do profeta. Ora, o *habitus* pelo qual o profeta se orienta integra as experiências passadas, funcionando a cada momento como princípios *inconscientes* de ação, percepção e reflexão. Isaías é um corpo socializado que possui o *sentido prático*, ou seja, ele age sem a necessidade de recorrer a reflexão consciente, devido às disposições adquiridas.

¹⁸⁰ BOUZON, E. A mensagem teológica do Immanuel (Is 7,1-17). *REB*, v.32, n.128, 1972, p.836-7.

¹⁸¹ “Sem crer não se permanece – Estudos exegéticos em Isaías 7,1-2+3-9”. *RCT*, v.12, n.46, 2004, p.116-7.

¹⁸² RAD, G. von. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1974, v.2, p.165.

Desta forma, no momento histórico em que vive, Isaías não pode deixar de criticar Jerusalém e seus cidadãos, comparando-a, inclusive, com as cidades de Sodoma e Gomorra (1,10). Contudo, mesmo denunciando o estado calamitoso da cidade, acredita em sua purificação, afinal ela é a cidade escolhida por Iahweh. O desejo de Isaías não é que Jerusalém fique arrasada, mas que volte a ser uma cidade fiel.

“Como se transformou em uma prostituta, a cidade fiel?
Sião, onde prevalecia o direito, onde habitava a justiça,
mas agora, povoada de assassinos”. (1,21)

“Voltarei a minha mão contra ti,
purificarei as tuas escórias com a potassa,
removerei todas as tuas impurezas.
Farei que os teus juízes voltem a ser o que foram no princípio
e que os teus conselheiros sejam o que eram outrora.
Quando isso se der, então sim, te chamarão Cidade da Justiça
e Cidade Fiel”. (1,25-26)

Estes dados mostram que o *habitus* não é congelado: Isaías não é totalmente determinado, pois pensa sua realidade histórica, nem totalmente livre, afinal essa forma de pensar é orientada pelo *habitus*, é estruturada por sua condição objetiva de existência. A alternativa que vê para cidade que se tornou prostituta (*zônah*), contrapondo Miquéias – a solução para este é a completa destruição (Mq 3,12) – é uma purificação que a faça ser novamente a cidade fiel (*qiryah ne^emanah*). Mesmo concebendo a realidade calamitosa da cidade com seus poderosos corruptos, as expectativas do profeta continuam sendo claramente estruturadas por sua vivência na capital judaíta. O Templo e sua arca transformam Jerusalém em cidade santa. Com isso, o Templo, santuário do Estado e centro religioso de Judá, na mentalidade de um jerosolimitano como Isaías, jamais poderia ser derrubado. Deveria ser purificado. Percebe-se, portanto, que o profeta não é mero produto da estrutura, antes, a recria.

Roland de Vaux¹⁸³ apontou para esta importante questão, ao dizer que Isaías confronta a tradição davídico-jerosolimitana com os eventos da história. A guerra siro-efraimita, bem

¹⁸³ *Op.cit.* (Jérusalem et le Prophètes), p.495-501.

como o ataque de Senaquerib, fizeram com que o profeta modificasse sua crença em dois aspectos: (i) a fé em Iahweh é agora condição da proteção e (ii) a invasão inimiga contra Jerusalém faz parte do plano de Deus. Confira estes dois aspectos da pregação diferenciada de Isaías nos textos a baixo:

“Assim diz o senhor Iahweh:
Tal não se realizará, tal não há de suceder (...)
Se não credes, não vos mantereis firmes (*'im lô' ta^amînû/kî lô' te'amenû*).” (Is 7, 7.9b)

“Ai da Assíria, vara da minha ira;
ela é o bastão do meu furor nas suas mãos.” (Is 10,5)

Pelos textos analisados, parece que Isaías é um cidadão, um homem de Jerusalém. Mas, não só esta conclusão pode ser tomada. Durante o século VIII, o monarca está cercado por uma elite e é muito provável que Isaías faça parte dessa “aristocracia” jerosolimitana. A forma como pensa e como lida com a política de seu tempo pode revelar este dado. Além disso, o profeta sabe escrever (8,1; 30,8), e não de forma rústica¹⁸⁴. O estilo poético e a classicidade indiscutível de sua linguagem sugerem que o profeta tenha recebido uma educação refinada. Basta notar a notável aproximação de sua linguagem com o vocabulário da Sabedoria¹⁸⁵.

Neste aspecto, alguns defendem que Isaías pertencia ao grupo dos sábios antes do chamado para a atividade profética¹⁸⁶. Outros enfatizam, contudo, as críticas que o profeta faz a essa categoria¹⁸⁷. Nessa última tese, o vocabulário sapiencial utilizado por Isaías é explicado

¹⁸⁴ Estamos acostumados a pensar o profeta como um simples “orador”. Todavia, as descobertas arqueológicas – especialmente os óstracos da Samaria – evidenciam que nos dois últimos séculos da monarquia a escrita estava amplamente difundida. Para uma boa tradução das inscrições israelitas: LEMAIRE, A. *Inscriptions hébraïques I. Les Ostraca*. Paris: Ed. du Cerf, 1977. Alguma recolha de material em ANET, p.321-322. Cf. também AUFRECHT, W.E. Urbanization and Northwest Semitic inscriptions of the Late Bronze and Iron Ages. In: *Urbanism in Antiquity*. Sheffield: JSOT Press, 1997, p.116-129 (JSOTS,244).

¹⁸⁵ Isaías utiliza metáforas (5,1ss; 28,23ss), jogos de palavras (1,23; 3,24; 5,7) e provérbios (1,3; 2,22; 3,10ss; 5,6ss; 10,15). Além disso, seus oráculos possuem termos da literatura sapiencial que não aparecem muito nos demais profetas clássicos do século VIII, como *hakam* e *hokma*, *bîn* e *bînah*, *ya'ats* e *'etsah*, *yada'* e *de'a tûsiyya*, entre outros.

¹⁸⁶ Assim, FICHTNER, J. Isaiah among the wise. In: CRENSHAW, J.L. (Org.) *Studies in Ancient Israelite Wisdom*. New York: Ktav, 1976, p.436 (= “Jesaja unter den Weisen”. *Theologische Literaturzeitung*, v.74, 1949, p.75-80).

¹⁸⁷ Para ataques explícitos: 5,21; 29,14. O texto de 5,8.11-12 que condena a riqueza e o luxo pode estar se contrapondo à Sabedoria que as considera um sinal da benção divina (Pr 10,15.22; 12,9; 13,8.11.23; 14,20.23; 18,11 *et passim*). Veja ainda: Is 3,1-3; 5,19; 14,24; 29,15; 30,1. Nestes últimos, o profeta usa o verbo *ya'ats*,

por sua formação intelectual e também por seus destinatários – ao utilizar a linguagem sapiencial, o profeta atingiria a atividade dos próprios sábios. De qualquer maneira, Isaías se revela um sábio, pelo menos num sentido mais amplo, o que corrobora com a idéia aqui defendida: o profeta possui íntima relação com grupos ligados à realeza judaíta do período de Ezequias. Quem sabe, não faz parte dos “homens de Ezequias” de Pr 25,1? Se essa hipótese não pode ser comprovada nos documentos bíblicos, o texto referido é no mínimo interessante por evidenciar que a expansão política e econômica desse período trazem também um paralelo na vida cultural que é certamente experimentada por Isaías.

Um outro dado importante é que, a partir do surgimento da monarquia, os profetas se distinguem entre “dependentes” e “autônomos”: os primeiros possuem uma relação mais ou menos direta com a corte, possuindo o *habitus* deste pólo do campo religioso, a saber, o davídico-jerosolimitano (cf. o diagrama proposto no item 1.3). Portanto, poder-se-ia indagar se Isaías não faz parte, mais especificamente, desse grupo de profetas, sobretudo, ao se lembrar de que os comportamentos encontram-se mais diretamente determinados por motivos ideológicos no interior de determinados quadros onde são estabelecidas as relações sociais, no seio das instituições¹⁸⁸.

Isaías, pelo que parece, tem mesmo sua vocação no Templo (capítulo 6). Este dado leva muitos a pensarem que ele é um profeta associado ao culto de Jerusalém. Mesmo um dos grandes expoentes da exegese latino-americana reconhece esse aspecto da pregação do profeta: “a profecia de Isaías pode ter-se originado nos espaços dos grupos de poder em Jerusalém”. Contudo, é preciso lembrar que “isso não quer dizer que entendamos Isaías como um visionário para a elite, o que, obviamente, não poderia ser confirmado, nem à luz dos

“estabelecer um plano, aconselhar” e o substantivo *'etsah*, “plano, conselho, decisão”, próprios do vocabulário sapiencial, para criticar a maneira de se exercer a sabedoria, particularmente no que se refere à política externa de Judá. Cf. VERMEYLEN, J. Le Proto-Isaïe et la sagesse d’Israel. In: GILBERT, M. (Org.) *La Sagesse de l’Ancien Testament*. Gembloux/Leuven: Duculot/Leuven University Press, 1979, p.39-58 (BETL,51).

¹⁸⁸ Sobre isso, verificar as observações do historiador francês DUBY, G. História social e ideologias das sociedades. In: LE GOFF, J. & P. NORA (Eds.) *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p.139.

conteúdos de seus ditos e, igualmente, não em relação aos sofrimentos, aos quais foi submetido pelos senhores do poder (8,16-18)”¹⁸⁹.

Portanto, num primeiro momento, Isaías é criado como um israelita e, mais especificamente, um jerosolimitano qualquer. Desta maneira, nele estão enraizadas as tradições e costumes de seu povo e, seguindo o conteúdo de suas mensagens, de um grupo em particular – a corte. Somada a toda essa experiência que se não é relatada pelo próprio profeta, sem dúvida, deve ser subentendida, Isaías passa por um ensinamento, talvez em escolas de escribas instaladas no Templo de Jerusalém, como ocorre em Mari e outros lugares. Neste momento o *habitus* se reestrutura, reforçando as expressões de um ponto de vista pró-davídico e baseado na idéia de Jerusalém e seu Templo serem os centros sagrados para uma relação entre Israel e Iahweh. Todavia, deve-se sublinhar novamente, isso não significa, como nota Francolino Gonçalves, que o profeta seja partidário da crença da inviolabilidade de Sião: ‘Isaías adere sem reservas à crença na presença de Iahweh em Jerusalém (8,18) e vê nesta presença uma fonte de proteção para a cidade. No entanto, Isaías rejeita absolutamente as conseqüências que alguns compatriotas seus tiravam dessa crença’¹⁹⁰.

Isso demonstra mais uma vez a flexibilidade do *habitus* do profeta, que proporciona uma visão de mundo diferente de seus contemporâneos, ao acreditar que Iahweh entrará em guerra com a capital judaíta (29,1-4; 31,4; 32,9-14), servindo-se da Assíria (28,12-14.15.17-18; 10,5). Além disso, nessa reestruturação do *habitus* isaiano, esperanças são modificadas: o Templo transforma-se em abrigo para os pobres (14,32) e o davidismo do poder militar torna-se medido pela fragilidade das crianças (8,18; 9,5).

Este dado também é confirmado pelas críticas que Isaías parece fazer aos sacerdotes e suas ações cultuais em 1,10-17. É curioso, todavia, que aqui não está criticando o culto em si,

¹⁸⁹ SCHWANTES, M. Armas não armam tendas de paz: observações sobre Isaías 8,1-4. *ER*, n.25, 2003, p.208.

¹⁹⁰ GONÇALVES, *op.cit.* (“Senaquerib na Palestina...”), 1990, p.16. Do mesmo autor, maior aprofundamento da questão em *L’expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, 1986, p. 291-327 (PIOL,34).

mas a forma como é praticado¹⁹¹, o que demonstra como a instituição está encarnada em suas práticas – o culto não pode deixar de existir, no máximo ser remodelado, posto que é o ato realizado para entrar em contato com Deus. Nesse novo modelo, pelo que parece, o Templo deve ser lugar de oração e casa da *torah*.

Ao se pensar as condições de produção dos oráculos de Isaías no seio do culto e da corte entende-se, então, plenamente sua atuação em Jerusalém no século VIII. Por mais que suas posturas pareçam neste raciocínio, às vezes, contraditórias, ainda pode-se, a partir do *habitus*, dotá-las de coerência, ao entender que as representações do profeta, mesmo que se diferencie das demais de seu grupo, tem em comum com elas, seus pontos de partida e seu apoio em “fórmulas prontas”. Cada sistema de disposição individual é, desta maneira, uma variante estrutural de outros, na qual se expressa a singularidade de sua trajetória. Por isso as práticas de Isaías são distintas: o *habitus* funciona apenas como princípios geradores das ações.

O profeta parte das tradições comuns do seu grupo, isso porque estas estão interiorizadas nele, mas pensa a sua realidade de forma única, já que esta forma de apreciar o mundo resulta de estruturas estruturadas e de sua trajetória social individual (a estrutura é também estruturante!). E é sabido que sua trajetória não foi a de um simples profeta palaciano: Isaías inicia sua carreira na corte, mas afastasse de lá, como denota Is 6,9-10. Este esquema explica a excelente constatação de José Severino Croatto em seu comentário a Isaías 1-39: “Isaías foi um visionário ligado a Jerusalém e a certas tradições, com uma concepção de Javé *tradicional e original ao mesmo tempo*”¹⁹².

A partir de tudo isso, se apoiar, por exemplo, nas críticas que Isaías faz aos poderosos de seu tempo para dizer que este não faz parte da elite de Jerusalém, não faz nenhum sentido. Ele pode ter criticado a elite, comparado Jerusalém com Sodoma, como já dito, mas nunca

¹⁹¹ Consultar SICRE, *op.cit.* (“A justiça social...”), p.271.

¹⁹² *Op.cit.*, p.242.

perde de vista a base de sua formação que orienta suas práticas e representações. Com essa abordagem sociológica, mesmo a leitura de Robert Wilson¹⁹³ ainda parece truncada. O norte-americano alega, em sua obra bem conhecida do público brasileiro, que ‘os dados disponíveis sugerem que o relacionamento de Isaías com sua sociedade mudou com o decorrer de suas atividades proféticas’, ao oscilar entre funções periféricas e centrais. Nossa proposta certamente dá uma dinâmica muito mais interessante para pensar essas “oscilações”, posto que permite ao profeta ser único e ao mesmo tempo, parte do todo. Isaías continua sendo o mesmo – suas pregações seguem o mesmo princípio. Ele não oscila, antes, adapta sua visão de mundo segundo as novas situações.

Uma última ocasião que pode indicar essa posição social de Isaías é o nascimento de Maer-Salal Has-Baz, um dos filhos do profeta. Isaías chama, ao registrar o nome da criança num ato simbólico, dois sacerdotes, Urias e Zacarias, “testemunhas dignas de fé” (8,2), o que mais uma vez indica sua proximidade com o Templo e seus funcionários. Este dado, somado aos outros que foram analisados no decorrer do estudo a partir do *habitus* bourdiano, corrobora com a apresentação de Isaías, não só como homem da capital, mas como um profeta que mantém relação com a corte e o Santuário, os pólos de poder em Judá no século VIII a.C. É deste lugar social que Isaías profetiza, deixando transparecer suas visões de mundo próprias de um indivíduo que pertencia aos grupos dominantes de Jerusalém.

Todavia, o mais curioso é a combinação inédita que o profeta faz, criando por assim dizer, uma *posição impossível* que articula perspectivas ortodoxas e heterodoxas de forma perfeita e sem prejuízos para sua mensagem teológica. Note, por exemplo, que mesmo sendo um profeta “aristocrata”, não deixa de lado a temática dos pobres. A genialidade do profeta está justamente no lugar de alta tensão em que se encontra no campo religioso de Judá, ao mesclar projetos profundamente opostos e socialmente incompatíveis entre si.

¹⁹³ *Profecia e sociedade no Antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 1993, p.245-9.

3.2.3. O conflito profético em 28,7-13

Diferentemente de Miquéias, não é possível dizer que Isaías faça parte do pólo heterodoxo do campo religioso judaíta de seu período. Suas pregações são orientadas pelo *habitus* davídico-jerosolimitano. Todavia, é imprescindível observar que o profeta cidadão, no decorrer de sua carreira profética, tem esse *habitus* reestruturado. O que isso quer dizer? Que sua pregação difere tanto de Miquéias quanto dos grupos articulados à realeza: sua leitura da sociedade é crítica desde o ponto de vista de Jerusalém¹⁹⁴. É esse o fio que conduzirá a análise da perícopa de 28,7-13.

O v.7 inicia-se com a expressão *v^egam-'elleh*, o que causa uma certa confusão no que se refere aos atores do conflito profético. “E também estes” é uma forma literária utilizada para ligar os v.7-13 aos anteriores. Uma coisa apenas é certa: os acusados dos v.1-6 não são os mesmos de 7-13.

No primeiro bloco são os “bêbados de Efraim”, ou seja, os líderes do Reino do Norte de Israel os envolvidos. Importante destacar a ligação de conteúdo entre as cenas, a saber, *v^egam-'elleh* são tão bêbados quanto a liderança do Norte. Isaías denuncia a prática da bebedeira entre “estes” de maneira bastante lúcida: *bayyayin shagû ûyashshekhar ta'û*. Afinal, quem são estes que, a semelhança dos líderes israelitas, não cumprem devidamente seu papel devido à bebida alcoólica? É no v.7c que Isaías explicita os acusados da perícopa: *kôhen v^enayî'*.

Marvin Sweeney acredita que ‘o contexto sugere que esses sacerdotes e profetas são do Reino do Norte de Israel, mas que com o subsequente material dos v.14-22 torna-se claro que a liderança judaíta está também incluída’¹⁹⁵. Já Walter Brueggemann não tem dúvida: “*também estes* no v.7 refere-se aos sacerdotes e profetas em Jerusalém, como distintos dos

¹⁹⁴ SCHWANTES, *op.cit.* (“Armas não armam...”), p.208.

¹⁹⁵ *Op.cit.*, p.365.

líderes do Norte; em todo caso, a referência é claramente para outros que não são aqueles condenados nos v.1-4”¹⁹⁶. Pelo que parece, Isaías acusa colegas jerosolimitanos. Como o faz?

Os substantivos utilizados no v.7 já foram explicitados. *yayin* e *shekhar*, “vinho” e “licor” é o que causa a ruína para sacerdotes e profetas. Todavia, Isaías utiliza alguns verbos que reforçam sua denúncia: *shgh* (3 vezes) e *t’h* (2 vezes), bem como *bl’ nifal* (1vez). São estes verbos que caracterizam os efeitos da bebida. Extraviaram-se e perderam-se, foram devorados pelo vinho e pelo licor. Note que os sacerdotes e profetas não possuem mais raciocínio e ao serem extraviados estão suscetíveis a cometer erro após erro¹⁹⁷. Quão diferente é a questão no texto jeremiano: sua crítica aos profetas passa pelo nível da mentira e não da bebedeira. Aliás, curioso é o texto de Jr 23,9 nesta questão. Quem surge como bêbado é Jeremias e não seus adversários! (*hayîti k’îsh shikôr ûkh^e geyer “varô yayin”).*

Retomando o problema em Isaías, o erro de sacerdotes e profetas no v.7 aparece como *shagû baro’eh paqû p^elilyyah*. Isaías acredita que ao estarem corroídos pela “cachaça”, os profetas não possuem mais visões e os sacerdotes não dão mais sentenças. A impressão que se tem é que tudo ocorre simultaneamente. Devido à bebedeira os líderes religiosos já não cumprem mais suas obrigações¹⁹⁸. A inspiração dos profetas cessou e os sacerdotes não conseguem mais ensinar a lei ao povo. A estrutura quiástica é evidente: sacerdote-profeta; visão-sentença.

É possível que este estado de bebedeira esteja associado à instituição da *marzeah*, conhecida na Antiga Canaã e Israel¹⁹⁹. Trata-se da conclusão de uma aliança. Acredito que se for assim, o texto data provavelmente do período entre 705 e 701 a.C. em que Ezequias aproveita-se da fragilidade do império assírio – com a ascensão de Senaquerib – para formar

¹⁹⁶ *Isaiah 1-39*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998, p.222 (Westminster Bible Companion).

¹⁹⁷ “*t’h* se converte, pois, em um termo importante para expressar o pecado e suas conseqüências” (SAWYER, J.F.A. *t’h*. *DTMAT*, 1985, v.2, col.1323).

¹⁹⁸ Cf. CASTELOT, J. Le istituzioni religiosi di Israele. *GCB*, p.1745.

¹⁹⁹ Proposta de SWEENEY, *op.cit.*, p.369. Todavia, o autor entende a comemoração do pacto entre o Reino do Norte e o Egito.

uma coalizão antiassíria. O v.8 explora melhor a questão. Introduzido por *kî*, o verso demonstra o resultado horrendo da comemoração dos profetas e sacerdotes. Além de não cumprirem suas funções, encontram-se num ambiente imundo. No final da *marzeah*, suas mesas estão repletas de vômito (*qî'*) e bosta (*ts'h*)²⁰⁰! Sacerdotes e profetas não controlam mais suas capacidades físicas e emocionais.

Para o propósito da dissertação é preciso ressaltar a perspectiva dos oponentes de Isaías. São profetas que, ligados aos sacerdotes, estão bêbados por comemorarem o contrato de aliança antiassíria. Sendo assim, se a interpretação estiver acertada, os *nebî'im* são obviamente pessoas que pronunciam seus oráculos a partir do *habitus* davídico-jerosolimitano. Defendem a realeza e a liberdade de Jerusalém das garras assírias e por isso dão suporte ideológico a Ezequias em suas alianças políticas com povos vizinhos.

Mas não está Isaías também orientado por esse *habitus*? Pelo que demonstra sua pregação, a resposta deve ser afirmativa. Entretanto, ao longo de sua vida, o profeta modificou pontos importantes de sua visão de mundo. A aliança política de Ezequias é uma delas. Isaías não parece acreditar que esta seja a solução para pôr fim à dominação assíria e por isso é criticado nos próximos versos.

“*et-mî yôreh de'ah v'et-mî yayîn sh'e mû'ah*” (“A quem instruirá o conhecimento? E a quem ensinará a lição?”) são questões endereçadas a Isaías. Interessante que no v.7f-g, o profeta diz que seus adversários não cumprem seu papel. Pois bem, agora são os profetas (e sacerdotes) que ironizam as pregações de Isaías. ‘Para quem servirão às críticas isaianas?’ Os *nebî'im* respondem: para crianças desmamadas que ainda nem sabem ler. O v.10 parece fazer referência a isso. O efeito de *tsav latsav tsav latsav qav laqav qav laqav ze'er sham ze'er sham* está mais relacionado ao som do que ao conteúdo. É como se as palavras críticas de Isaías fossem, na verdade, o *b-a- ba* que deve ser ensinado às crianças. Mais um sarcasmo por

²⁰⁰ ALONSO-SCHÖKEL, *op.cit.* (“Dicionário...”), p.553, propõe essa tradução para a expressão vocalizada como *tse'ah* (Dt 23,14; Ez 4,12). Mantenho esse sentido para *tso'ah*, ao invés de traduzir simplesmente por “lixo” ou “imundice”, com o intento de reforçar o estado lastimável dos profetas e sacerdotes.

detrás do jogo com sons: enquanto Isaías repete coisas básicas da fé javista, profetas e sacerdotes ultrapassam essas informações elementares²⁰¹.

No debate da perícopes²⁰², Isaías denuncia os *nebî'im* (juntamente com sacerdotes – cf. Mq 3,11) e é repreendido ironicamente (estariam os líderes religiosos bêbados, daí acusarem o profeta como que contando uma piada?). Chega, por fim, o momento da ameaça que se desenvolve no decorrer dos v.11-13.

O v.11 é iniciado por *kî*, o que sugere a explicação da sentença profética. Profetas e sacerdotes são julgados por zombarem das palavras de Isaías, isto é, por acreditarem que suas profecias são inteligíveis. Então, assim o seja. É com “língua balbuciante e com idioma estrangeiro que ele falará a este povo”. Como se sabe, a Assíria é o império dominante no período e, portanto, muito provavelmente o idioma estrangeiro conota uma invasão assíria. Isaías trabalha com essa possibilidade em outros textos, como 5,26s; 8,6s; 10,5s.27. Sendo assim, de nada adianta a coalizão formada por Ezequias na tentativa de barrar os assírios. E muito menos a festança promovida pelos *nebî'im* (e *kohanîm*), num suporte ideológico ao rei. Curiosa aqui é a expressão *ha'am hazzeh*. O caráter depreciativo é evidente: “este povo” não escapará da dominação assíria; “este povo” trata-se, portanto, não apenas dos envolvidos na polémica profética, mas dos líderes políticos do século VIII a.C. (cf. Mq 2,11).

No v.9, os adversários de Isaías ironizavam sua pregação perguntando a quem ele deveria instruir. A resposta fica implícita: ‘Não a gente’. Os profetas e sacerdotes não querem ser o público de Isaías. Mas, afinal, o que o profeta está pregando? Até o momento vimos sua crítica à política externa judaíta, especialmente aos que dão suporte a ela. Isaías reprova a bebedeira dos profetas e sacerdotes, um ato de comemoração pela aliança antiassíria – esta festa só traz a ruína para os líderes religiosos que não conseguem cumprir suas funções. Esse

²⁰¹ BRUEGGEMANN, *op.cit.*, p.225.

²⁰² Contra essa leitura dialógica da perícopes CROATTO, *op.cit.*, 1989, p.171 (“a pergunta é do profeta, sobre os sacerdotes e os profetas...”).

é o primeiro aspecto rechaçado pelos adversários nos v.9-10. Entretanto, o v.12 parece clarear uma outra perspectiva isaiana que não agrada aos seus colegas jerosolimitanos.

“Este é o descanso – dá repouso para o cansado (*‘ayeph*) e este é o repouso!” são palavras de Iahweh... muito provavelmente um oráculo que Isaías profetizou que, no entanto, não foi muito bem recebido como demonstra o v.12e, *v^olô’ ‘ayû’ sh^emôa’*. A expressão “mas não” é exatamente a rejeição dos oponentes de Isaías exposta nos v.9-10. Como em Mq 2,10, Isaías trata de um tema fundamental, a saber, o do lugar de descanso. Utiliza a mesma expressão *hamm^enûhah* (+ verbo no hifil), em paralelo com *hammarge‘ah*. Como vimos em Miquéias, a preocupação com o lugar de descanso nasce do interesse pela justiça social. Acredito que em Isaías, o tema deve possuir mais ou menos a mesma característica. Sobre isso, Sicre comenta: “o cansado deve ser o povo, que sofre as mudanças de política das autoridades. Ou se refere a pessoas oprimidas por situação social injusta”²⁰³.

Os poderosos jerosolimitanos recusaram-se a escutar (*shm‘*) as palavras de Iahweh. Aqui, é possível pensar no fato de que não pode haver escuta sem uma reação em pensamentos, palavras ou obras ao conteúdo do que foi escutado²⁰⁴. Quando Isaías diz que “não quiseram escutar”, diz que não agiram como deveriam, isto é, não abrigaram os pobres da cidade (cf. Is 1,10-20!). Diferentemente de Miquéias, o lugar de descanso em Isaías só pode ser Jerusalém (14,32)²⁰⁵. Ao invés de defenderem o que realmente importa, profetas e sacerdotes se preocupam em legitimar as opções políticas da realeza. Quando deveriam abrir as portas de Jerusalém para os ‘cansados’, esbanjam em festas.

Este verso parece apontar para o suporte social de Isaías. Porque pregaria para os pobres? Somado a evidência de 8,11-20, fica evidente que o profeta agrega ao seu redor um grupo de oposição em luta com os círculos oficiais da capital. Em 8,11, Isaías é advertido a não andar “no caminho deste povo” o que o coloca contra as opiniões correntes da época. O

²⁰³ *Op.cit.* (“A justiça social...”), p.317.

²⁰⁴ Veja as observações de SCHULT, H. *shm‘*. *DTMAT*, 1985, v.2, col.1223.

²⁰⁵ Cf. STANSELL, *op.cit.* (“*Micah and Isaiah...*”), p.87.

profeta prega, de fato, para os excluídos de Jerusalém (1,17: *yatôm*, *'almanah*; 3,14-15: *'anî*, *'ammî*, *"nîyîm*; 5,23: *tsaddîqîm*; 10,1-4: *dallîm*, *'anîyê* *'ammî*, *'almanôt*, *y^etômim*; 28,12: *'ayeph*; 29,19-21: *"naviyim*, *'ebyônê* *'adam*, *tsaddîq*)²⁰⁶ e contra a estrutura político-social apoiada pelos *nebi'îm*.

“Perderam a visão, vacilaram na sentença” reza nosso v.7f-g. Acredito que Isaías esteja apontando exatamente para este aspecto social das funções profético-sacerdotais. Bêbados esbanjadores, profetas e sacerdotes não cumprem com o dever mais elementar do javismo – a defesa dos mais fracos da sociedade: “*Que direito tendes de esmagar o meu povo e moer a face dos pobres?*” (Is 3,15). Fica claro, portanto, que a estratégia política e a injustiça, para Isaías, andam de mãos dadas.

Por não cuidarem dos pobres cidadãos e apoiarem as políticas insensatas do rei – quem sofre com essas mudanças é, por fim, o povo com a cobrança dos tributos – profetas (e sacerdotes) recebem a palavra de Iahweh: *tsav latsav tsav latsav qav laqav qav laqav ze'er sham ze'er sham*. Isaías ironiza a acusação de seus adversários, ao utilizar suas próprias palavras. Pelo que parece, o profeta pode ter em mente a “língua balbuciante e o idioma estrangeiro” do v.11. A palavra de Deus é condenatória. Os assírios estão falando... de nada servirá as alianças com os povos vizinhos.

Dentro da seção da obra isaiana em que nossa perícopé está situada, o texto de 30,15 pode esclarecer melhor a visão de Isaías sobre a revolta antiassíria:

“Com efeito, assim diz o Senhor Iahweh, o Santo de Israel:
na conversão e na calma estaria a vossa salvação,
na tranqüilidade e na confiança estaria a vossa força,
mas vós não o quisestes!”

Assim, Isaías polemiza com os *nebi'îm* festeiros porque ‘funda sua posição não em considerações estratégia ou de *Realpolitik*, mas em considerações de ordem teológica. Para

²⁰⁶ Os que aparecem na pregação de Isaías são: órfão, viúva, pobre, fraco, indigente, cansado. Estes sujeitos sociais são reconhecidos também como justos, meu povo e pobres de seu povo, ou seja, pobres de Iahweh.

Isaías, Judá deve entregar-se inteiramente a Iahweh, o único que pode conceder-lhe o bem-estar. Esta entrega absoluta a Iahweh exclui totalmente a confiança em qualquer outra realidade²⁰⁷. A tomada de posição de Ezequias e sua corte trará a desgraça para Jerusalém e toda Judá.

Além dessa interpretação, pode ser que Isaías, em sua ironia do v.13 (*tsav latsav...*), pense mesmo em crianças profetizando. Sua preferência por esta temática é bem conhecida (3,4; 7,14; 8,18; 9,5). É na fragilidade das crianças que se encontra a verdade de Iahweh. O oráculo de julgamento para os *nebî'im* é exatamente o *b-a-ba* que desprezaram.

Por fim, utilizando três verbos no nifal (*shbr, yqsh, lkd*), Isaías encerra sua acusação deixando explícito o final catastrófico das atitudes insensatas, não só de *kôhen v^enavî'*, mas também de *ha'am hazzeh*. Importante notar que o uso dos verbos no nifal – com sua nuance basicamente reflexiva – demonstra que os culpados são os próprios líderes jerosolimitanos. Os três verbos denotam um ataque militar: a liderança jerosolimitana será destroçada, caindo na armadilha assíria, ao tornarem-se prisioneiros.

Infelizmente os profetas e sacerdotes terão que parar de festejar. Alguns anos mais tarde, Senaquerib, de fato, invade Judá. Em suas próprias palavras: “encerrei Ezequias no interior de Jerusalém, sua residência real, como a um pássaro na gaiola. Levantei fortificações contra ele e castigava os que tentavam sair pelo portão da cidade”²⁰⁸. Os eventos históricos fizeram com que as profecias de Isaías vencessem o conflito profético.

Em síntese, Isaías é de Jerusalém. Sua polêmica com os *nebî'im* baseia-se no destino da cidade e seus habitantes, sobretudo, os menos favorecidos. Enquanto profetas e sacerdotes comemoravam na *marzeah* a aliança antiassíria promovida por Ezequias, ignoravam as admoestações de Isaías por confiança em Iahweh e respeito aos pobres da cidade. Nosso profeta canônico crê na escolha de Sião, todavia não deixa de anunciar um castigo para a

²⁰⁷ GONÇALVES, *op.cit.*, 1990, p.17.

²⁰⁸ ANET, p.288.

cidade, devido à postura equivocada de sua liderança política e, no caso de nossa perícopes, especialmente, de seus líderes religiosos. Como em Miquéias, a questão não é a do “falso profetismo”, afinal, o substantivo que parece caracterizar tal problema (*sheqer*) não aparece na perícopes. Antes, o *leitmotiv* do conflito profético em Isaías está na divergência de projetos sócio-políticos para a cidade de Jerusalém.

Retrospectiva

Este último capítulo parece mais difícil de sintetizar. Portanto, nessa retrospectiva, devo apenas ressaltar o que é mais importante para as conclusões da pesquisa: como Isaías e Miquéias disputaram poder simbólico com os *nebi'îm* do século VIII a.C.

Verdade seja dita: fui pouco rigoroso com a questão terminológica. Pelo visto, Isaías e Miquéias atacam um grupo diferente. Eles próprios não seriam *nebi'îm*, mas *hozîm*, “videntes”. Todavia, como já apontava von Rad, por tratar-se de literatura, não se pode esperar que as diversas designações para profeta sejam empregadas de forma conseqüente e metódica no texto bíblico²⁰⁹. Sendo assim, o que parece mais interessante para caracterizar o conflito entre esses personagens não é a divergência de funções, mas a divergência de projetos sociais.

Depois de avaliar o teor da documentação, a análise das perícopes miqueanas e isaianas, a partir de um olhar histórico-social, revela que a polêmica profética não é orientada pela questão da “falsidade” das profecias. O *habitus* dos *nebi'îm* parte das tradições (e instituições) da monarquia; já Isaías e Miquéias orientam suas atuações por/para grupos de apoio marginais na sociedade judaíta. É nessa diferença social que está a base dos conflitos proféticos no século VIII a.C.

²⁰⁹ RAD, G. von. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1974, v.2, p.11.

Considerações finais

É comum o trabalho com os conflitos entre profetas no AT. Todavia, na maioria dos casos, a temática é investigada a partir do conceito da “falsa profecia”. O que se demonstrou nesta dissertação é que essa aproximação não parece válida em alguns casos, nomeadamente em Isaías e Miquéias. Seus conflitos proféticos parecem ser de uma outra natureza.

Foi o movimento deuteronomista que cunhou a descrição do ser-profeta. Textos como Dt 18,15-18 e 2Re 17,13-14 denotam que profeta é aquele que prega a *torah* e que fala desde a aliança entre Iahweh e Israel. Aliás, não só esses textos esclarecem a concepção deuteronomista dos profetas. Muito provavelmente esse estereótipo influenciou a atividade redacional dos livros proféticos. Caso típico é o da obra jeremiana. Neste livro é possível identificar claramente o estereótipo profético proposto pelos deuteronomistas. Jeremias, ao possuir a missão de anunciar a ruína do reino de Judá tem a garantia da infalibilidade de sua profecia (cf. Jr 28,8-9 e Dt 18,22!). A partir dessas reflexões seria preciso avaliar em que medida esse modelo encontra-se em outros livros proféticos. A proposta da dissertação foi exatamente essa: estariam também os conflitos proféticos descritos em Mq 2,6-11; 3,5-8 e Is 28,7-13 subjugados a perspectiva deuteronomista?

A análise do material indica uma resposta negativa. Pelo que parece, essas perícopes não receberam a interpretação deuteronomista dos “servos de Iahweh”. Em nenhum momento, tanto em Miquéias, quanto em Isaías, o problema é de legitimidade profética. Não existe acusação de “mentira” (*sheqer*) como é comum em Jeremias (Jr 5,31; 6,13; 14,14; 27,10.16; 28,15). Exceção é Mq 2,11, mas esse pode ser um outro caso: os *nebí'im* são mentirosos não por falta de inspiração; são mentirosos porque negligenciam as tradições clânicas israelitas.

Com isso, a pesquisa demonstrou que Mq 2,6-11; 3,5-8 e Is 28,7-13 são textos pré-deuteronomistas que apresentam um outro *leitmotiv* que não é o da “falsa profecia” ou, se

preferir, “profecia mentirosa”. A crítica sócio-política é a chave para se compreender a polêmica profética apresentada nestes textos. Como se configura essa crítica?

Baseando-se nas noções sociológicas de campo e *habitus*, pudemos observar que no século VIII a.C. em Judá havia espaços de possibilidade para as visões de mundo. Miquéias e Isaías falavam, pois, de um lugar do campo religioso deste tempo e este lugar diferencia suas acusações aos *nebí’im*. Cada profeta possui um *habitus* distinto que orientará sua pregação e, portanto, o conteúdo dos debates. Se bem que temas em comum surgem, o que comprova a proximidade da datação pré-exílica dos textos e a falta, em ambos os conjuntos, da interpretação estereotipada dos deuteronomistas.

Os temas em comum são: (i) a acusação de bebedeira, com o uso dos mesmos vocábulos (*yayin* e *shekhar* – Mq 2,11 e Is 28,7); (ii) a associação dos *nebí’im* com grupos dirigentes de Judá (algumas expressões a indicam: *la’elleh*, Mq 2,6; *kôhen v^enavî’*, Is 28,7; *ha’am hazzeh*, Mq 2,11 e Is 28,11); (iii) a citação das palavras dos adversários na acusação (Mq 2,6-7; Mq 3,5; Is 28,9-10) e, finalmente, (iv) a preocupação com a justiça social, com o uso do vocábulo *hamm^enûhah* (Mq 2,10 e Is 28,12). Quanto a esta última questão, Isaías utiliza ainda a raiz *nvh* no hifil e o substantivo correlato *hammarge’ah*; Miquéias fala sobre a falta de consideração dos *nebí’im* que não profetizam para os pobres (*va^asher lô’-yitten ‘al-pîhem v^eqdishû ‘alayv milhamah*, Mq 3,5).

Se identificamos essas semelhanças nos conflitos proféticos em Miquéias e Isaías, é igualmente possível apontar para contrastes explícitos. Apesar de ambos os profetas perceberem que “toda essa engrenagem, já sente a ferrugem lhe comer” (Zé Ramalho), é certo que a preocupação com os humildes e com o fim do sistema clânico está mais presente em Miquéias. Este possui o *habitus* mosaico do campo religioso do século VIII e, assim, fala de um lugar que não incorpora as visões de mundo da monarquia. O debate de Miquéias com os *nebí’im* gira em torno de seus diferentes grupos de apoio (*la’elleh* e *ha’am hazzeh* x *‘ammî*,

n^eshê ‘ammî e ‘olaleyha) e, sobretudo, de seus projetos sociais rivais. Miquéias denuncia (Mq 3,8 – *ngd hifil*) o crime e o pecado dos poderosos, a saber, a espoliação dos camponeses, enquanto que os *nebî’îm* protegem a máquina tributária e seus responsáveis. Para o profeta camponês, seus adversários perderão o ofício porque, diferentemente dele, não possuem a força, o direito e a fortaleza (Mq 3,8) para protegerem os padrões ancestrais de Israel.

Já Isaías faz parte do pólo ortodoxo do campo religioso e por isso mesmo possui o *habitus* davídico-jerosolimitano. Este dado evidencia o grau diferente entre os debates de Isaías e Miquéias. Se bem que não é possível dizer que o profeta cidadão tenha apenas uma diferença ética em relação aos *nebî’îm*. Sua diferença é de qualidade, uma vez que seu *habitus* não permanece intacto. Por certo Isaías inicia sua carreira na corte, mas afasta-se cada vez mais daí, reestruturando seus pontos de vista (Is 6,9-10). Ao que tudo indica, o futuro de Jerusalém é o *leitmotiv* da polêmica profética: os *nebî’îm* apóiam estratégias políticas equivocadas que estão associadas à injustiça social (Is 28,12). Daí o castigo ser iminente – Jerusalém cairá nas mãos dos assírios (Is 28,11.13). Como se observa, a diversidade de projetos políticos e sociais entre os *nebî’îm* e Isaías é a tônica do conflito da perícopes.

Independentemente desses diferentes motivos da disputa profética, tanto Isaías quanto Miquéias sofreram perseguições. Mq 2,6 e Is 28,9 parecem fazer parte do gênero de *Redeverbot* e, se for assim, dizem um pouco destas tentativas de amordaçar os profetas. Em seus diferentes lugares do campo, Isaías e Miquéias incomodaram. Falaram demais! Todavia, não deixaram-se calar. Prosseguiram a luta sem medo, ao denunciarem e acusarem os *nebî’îm* de corruptos, vendidos e bêbados. Nestas perícopes é possível ainda enxergar os conflitos pelos quais passaram os profetas do século VIII a.C. São conflitos que nada tem a ver com “inspiração divina”. A polêmica é concreta. Fala de pessoas, sofrimentos, esperanças...

Referências Bibliográficas

1. Documentos:

1.1. Fontes Primárias

ELLIGER, Karl. & Wilhelm RUDOLPH (Eds.) *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5^a.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

GORGULHO, Gilberto da Silva; STORNIOLO, Ivo & Ana Flora ANDERSON (Coord.) *A Bíblia de Jerusalém*. 10^a. impressão revista. São Paulo: Paulus, 2001.

1.2. Fontes Secundárias

DURAND, Jean-Marie. *Archives épistolaires de Mari I/1*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 1988 (Archives Royales de Mari,26).

DRIVER, G.R. & MILES, J.C. (Eds.) *The Babylonian Laws*. Transliterated text, translation and philological notes. Oxford: At the Clarendon Press, 1960, v.2.

GORDON, Cyrus H. *Ugaritic Literature*. A comprehensive translation of the poetic and prose texts. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1949 (Scripta Pontificii Instituti Biblici,98).

LEMAIRE, A. *Inscriptions hebraïques I. Les Ostraca*. Paris: Ed. du Cerf, 1977

PRITCHARD, James B. (Org.). *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. 3^a. ed. Princeton: Princeton University Press, 1969.

RAHLFS, A. (Ed.) *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935, v.2 (Libri poetici et prophetici).

2. Obras de Referência:

ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 3^a.ed. São Paulo: Paulus, 2004.

CRIM, Keith. (Ed.) *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon, 1976. Supplementary Volume.

JENNI, Ernst & Claus WESTERMANN (Eds.) *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Madri: Cristiandad, 1978/1985, 2v.

KELLEY, Page H. *Hebraico Bíblico*. Uma gramática introdutória. 3^a. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

KITTEL, Gerhard & Gerhard FRIEDRICH (Eds.) *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1965..., 13v.

LAMBDIN, Thomas O. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003.

LEMAIRE, P.P. & P.D. BALDI. *Atlante Biblico: Storia e geografia della Bibbia*. Torino: Marietti, 1964.

PINTO, Carlos Osvaldo C. *Fundamentos para exegese do Antigo Testamento: um manual de sintaxe*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

SCOTT, William R. *A Simplified Guide to BHS*. 3^a. ed. Berkeley: Bibal Press, 1988.

3. Bibliografia:

3.1. Livros

ALONSO-SCHÖKEL, Luis & José Luis SICRE. *Profetas II*. São Paulo: Paulinas, 1991 (Grande Comentário Bíblico).

ALT, Albrecht. *Terra prometida: ensaios sobre a história do povo de Israel*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

ALTER, Robert & Frank KERMODE (Orgs.) *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.

AMSLER, Samuel et al. *Os profetas e os livros proféticos*. São Paulo: Paulinas, 1992 (Biblioteca de Ciências Bíblicas).

ANDRADE FILHO, Ruy. (Org.) *Relações de poder, educação e cultura na Antigüidade e Idade Média*. Estudos em homenagem ao Prof. Daniel Valle Ribeiro. São Paulo: Solis, 2005.

AUFRECHT, Walter E.; MIRAU, Neil A. & Steven W. GAULEY (Eds.) *Urbanism in Antiquity*. From Mesopotamia to Crete. Sheffield: JSOT Press, 1997 (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series,244).

BALLARINI, Teodorico (Org.) *Introdução à Bíblia – com antologia exegética*. Petrópolis: Vozes, 1977, v.II/3.

BARTON, John. (Ed.) *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: CUP, 1999.

BEN-SASSON, H.H. (Dir.) *Historia del pueblo judío*. Madri: Alianza, 1991, v.1.

BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1978 (Nova Coleção Bíblica).

- BROWN, Roland E. et al. (Orgs.) *Grande Commentario Biblico*. Brescia: Quiriniana, 1974.
- BRUEGGEMANN, Walter. *Isaiah 1-39*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998 (Westminster Bible Companion).
- BLINKINSOPP, Joseph. *A History of prophecy in Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- _____. *Meditações Pascalinas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- CAZELLES, Henri. *História política de Israel*. São Paulo: Paulus, 1986 (Biblioteca de Ciências Bíblicas).
- CLEMENTS, Ronald E. *God and Temple*. Oxford: Basil Blackwell, 1965.
- _____. (Org.) *O mundo do Antigo Israel*. Perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas. São Paulo: Paulus, 1995 (Bíblia e Sociologia).
- _____. *Prophecy and Tradition*. Atlanta: John Knox Press, 1978.
- CRENSHAW, James L. *Los Falsos Profetas*. Conflicto en la religión de Israel. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1986 (Cristianismo y Sociedad).
- _____. *Studies in Ancient Israelite Wisdom*. New York: Ktav, 1976 (The Library of Biblical Studies).
- CROATTO, José Severino. *Isaias 1-39*. O profeta da justiça e da fidelidade. Petrópolis/São Leopoldo/São Bernardo do Campo: Vozes/Sinodal/Methodista, 1989 (Comentário Bíblico AT).
- CROSS, Frank Moore. *Canaanite myth and Hebrew epic: essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.
- DAVIES, Philip. *In search of 'Ancient Israel'*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- DIAS DA SILVA, Cássio M. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000 (Bíblia e História).
- DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. 2^a.ed. Petrópolis: Vozes, 2000, 2v. (Estudos Bíblico-Teológicos AT,09).
- EATON, John. *Misteriosos mensageiros: curso de profecia hebraica*. São Paulo: Loyola, 2000.
- EDELMAN, Diana V. (Ed.) *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past*. Sheffield: JSOT Press, 1991 (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series,127).
- EPSTEIN, Léon. *A justiça social no Antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1990 (Bíblia e Sociologia).

- FINKELSTEIN, J.J. & Moshe GREENBERG (Eds.) *Oriental and Biblical studies: Collected writings of E.A. Speiser*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1967.
- FIORIN, José L. *Linguagem e ideologia*. São Paulo: Ática, 2000.
- FOHRER, George & Ernst SELLIN. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1978, 2v. (Nova Coleção Bíblica).
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- FRAINE, J. de. *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1954 (Analecta Biblica,03).
- FRANKFORT, Henri. *Reyes y Dioses: Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. 4.ed. Madri: Alianza, 1993.
- FRITZ, V.; K.-F. POHLMANN & H.-C. SCHMITT (Eds.) *Prophet und Prophetenbuch: Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag*. Berlim: de Gruyter, 1989 (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft,185).
- GILBERT, Maurice. (Org.) *La Sagesse de l'Ancien Testament*. Gembloux/Leuven: Duculot/Leuven University Press, 1979 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium,51).
- GONÇALVES, Francolino J. *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, 1986 (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain,34).
- GORGULHO, Gilberto da Silva & Ana Flora ANDERSON. *Os profetas e a luta do povo*. São Paulo: CEPE, 1991.
- HAGSTROM, David Gerald. *The coherence of the book of Micah. A Literary Analysis*. Atlanta: Scholars Press, 1988 (Society of Biblical Literature. Dissertation Series,89).
- HILLERS, Delbert R. *Micah. A commentary on the book of the prophet Micah*. Philadelphia: Fortress Press, 1984 (Hermeneia).
- LAATO, Antti. *A Star is Rising. The historical development of the Old Testament Royal Ideology and the rise of the Jewish Messianic expectations*. Atlanta: Scholars Press, 1997 (University of South Florida International studies in formative Christianity and Judaism,05).
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora Unicamp, 1990.
- _____. & Pierre NORA (Eds.) *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

- MALAMAT, Abraham. *Mari and the Bible*. Leiden: Brill, 1998 (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East,12).
- MATTHEWS, Victor H. & Don C. BENJAMIN. *Social World of Ancient Israel, 1250-587 BCE*. Peabody: Hendrickson, 1993.
- MAZAR, Amihai. *Arqueologia na terra da Bíblia 10.000-586 a.C.* São Paulo: Paulinas, 2003.
- MEYER, Ivo. *Jeremia und die falschen Propheten*. Freiburg: Universitätsverlag, 1977.
- MESTERS, Carlos & Milton SCHWANTES. *Profeta: Saudade e esperança*. Belo Horizonte: CEBI, 1989 (Palavra na Vida,17/18).
- NOTH, M. *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1985 (Biblioteca de Estudios Bíblicos,44).
- PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- PURY, Albert de & Thomas RÖMER (Eds.) *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*. Genebra: Labor et Fides, 1996 (Le Monde de la Bible,34).
- QUELL, Gottfried. *Wahre und falsche Propheten. Versuch einer Interpretation*. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1952.
- RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1974, 2v.
- RENDTORFF, Rolf. *A "Fórmula da Aliança"*. São Paulo: Loyola, 2004 (Biblica Loyola,38).
- RINALDI, J. (Dir.) *Introdução à leitura da Bíblia*. Porto: Tavares Martins, 1970.
- ROBIN, R. *História e Lingüística*. São Paulo: Cultrix, 1977.
- SCHWANTES, Milton. *A família de Sara e Abraão: Texto e contexto de Gênesis 12-25*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1986.
- _____. *Amós: Meditações e estudos*. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1987.
- _____. et al. *Curso de Verão – Ano II*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- _____. *"Meu povo" em Miquéias*. Belo Horizonte: CEBI, 1989 (Palavra na Vida,15).
- _____. *Sofrimento e esperança no Exílio*. São Paulo/São Leopoldo: Paulinas/Sinodal, 1987.
- SHAW, Charles S. *The Speeches of Micah. A Rhetorical-historical analysis*. Sheffield: JSOT Press, 1993 (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series,145).
- SICRE, José Luis. *A justiça social nos profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990 (Nova Coleção Bíblica).
- _____. (Org.) *Os Profetas*. São Paulo: Paulinas, 1998 (Resenha Bíblica).
- SIMIAN-YOFRE, Horácio (Coord.) *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000 (Bíblica Loyola,28).

- STANSELL, Gary. *Micah and Isaiah: a Form and Tradition Historical Comparison*. Atlanta: Scholars Press, 1988 (Society of Biblical Literature. Dissertation Series,85).
- SWEENEY, Marvin A. *Isaiah 1-39 with an introduction to prophetic literature*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996 (The Forms of the Old Testament Literature,16).
- TAVARES, António Augusto. *Impérios e propaganda na Antiguidade*. Lisboa: Presença, 1988.
- TORRES, Otávio Júlio. *"Verdadeira" e "falsa" profecias: uma nova leitura da controvérsia entre Jeremias e os profetas da paz - Jeremias 23,9-14*. 1999. 188 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1999.
- TREBOLLE BARRERA, J. *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- VAUX, Roland de. *Le istituzioni dell'Antico Testamento*. Torino: Marietti, 1972.
- VVAA. *Profetismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1985 (Estudos Bíblico-Teológicos AT,04).
- WEBER, Max. *Ancient Judaism*. Nova York: Free Press, 1952.
- WILSON, Robert R. *Profecia e sociedade no Antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 1993 (Bíblia e Sociologia).
- _____. *Sociological approaches to the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- WOLFF, Hans Walter. *Micah: A Commentary*. Minneapolis: Augsburg Press, 1990.
- ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Miquéias: Voz dos sem-terra*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1996 (Comentário Bíblico AT).
- ZENGER, Erich (Ed.) *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003 (Bíblica Loyola,36).

3.2. Artigos

- AULD, A. GRAEME. Prophets through the Looking Glass: Between Writings and Moses. *Journal for the Study of the Old Testament*. Sheffield, n.27, 1983, p.3-23.
- BERGES, Ulrich. Die Armen im Buch Jesaja. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des AT. *Biblica*. Roma, v.80, n.2, 1999, p.153-177.
- BOUZON, Emanuel. A mensagem teológica do Immanuel (Is 7,1-17). *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v.32, n.128, 1972, p.826-841.
- _____. O uso do transe extático no processo da adivinhação babilônica. *Clássica*. São Paulo, v.4, n.4, 1991, p.35-52.
- BROSHI, Magen. La population de l'ancienne Jérusalem. *Revue Biblique*. Paris, n.01, 1975, p.05-14.

- CANDIDO, Fernando. Proto-Isaías: Representações de um profeta jerosolimitano. *Via Teológica*. Curitiba, n.12, 2005, p.111-124.
- CHARTIER, Roger. Le monde comme représentation. *Annales E.S.C.* Paris, n.6, 1989, p.1505-1520.
- CROATTO, José Severino. A estrutura dos livros proféticos. As releituras dentro do *corpus* profético. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, n.35/36, 2000, p.07-27.
- FENSHAM, F. Widow, orphan and the poor in the Ancient Near Eastern legal and wisdom literature. *Journal of Near Eastern Studies*. Chicago, n.21, 1962, p.129-139.
- FICHTNER, Johannes. Jesaja unter den Weisen. *Theologische Literaturzeitung*. Berlin, v.74, 1949, p.75-80
- GELLER, Stephen A. Were the prophets poets? *Prooftexts*, n.3, 1983, p.211-221.
- GOLDBERG, Jeremy. Two Assyrian campaigns against Hezekiah and later eighth century biblical chronology. *Biblica*. Roma, v.80, n.3, 1999, p.360-390.
- GONÇALVES, Francolino J. Concepção deuteronomista dos Profetas e sua posteridade. *Didaskalia*. Lisboa, v.33, n.1/2, 2003, p.73-96.
- _____. Senaquerib na Palestina e a tradição bíblica. *Didaskalia*. Lisboa, v.20, n.01, 1990, p.05-32.
- HAHN, Noli. A profecia de Miquéias e meu povo: memórias, vozes e experiências. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n.73, 2002, p.92-101.
- _____. Redistribuição de terra: uma utopia do século VIII a.C. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n.49, 1996, p.09-15.
- KESSLER, Rainer. Miquéias e a questão da terra no Antigo Israel. *Fragmentos de Cultura*. Goiânia, v.11, n.5, 2001, p.791-800.
- LAGO, Lorenzo. Miquéias e a reconquista de Jerusalém. *Fragmentos de Cultura*. Goiânia, v.12, n.4, 2002, p.609-631.
- LANGER, Eliana Rosa. A estrutura do livro de Isaías. *Revista de Estudos Orientais*. São Paulo, n.3, 1999, p.95-106.
- LEMAIRE, Andre. Nouvelles données épigraphiques sur l'époque royale israélite. *Revue des Études Juives*. Paris, v.156, n.3-4, 1997, p.445-461.
- LIVERANI, Mario. Nuovi sviluppi nello studio della storia dell'Israele biblico. *Biblica*. Roma, v.80, n.4, 1999, p.488-505.
- LONG, Burke O. Social dimensions of prophetic conflict. *Semeia*, n.21, 1981, p.31-53.

- NOTH, M. Gott, König, Volk im Alten Testament: Eine methodologische Auseinandersetzung mit einer gegenwärtigen Forschungsrichtung. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Tübingen, n.47, 1950, p.157-191
- OVERHOLT, Thomas W. Prophecy in History: the social reality of intermediation. *Journal for the Study of the Old Testament*. Sheffield, n.48, 1990, p.03-29.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. Propaganda ou história? – Questões metodológicas sobre anais e inscrições militares, profecias e resistência. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, n.48, 2004, p.56-67.
- PIXLEY, Jorge. Miqueas 2,6-11. ¿Que quiso silenciar la casa de Jacob? Profecía e insurrección. *Revista Bíblica*. Buenos Aires, n.51, 1989, p.143-162.
- REIMER, Haroldo. Leis de mercado e direito dos pobres na Bíblia Hebraica. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n.69, 2001, p.09-18.
- _____. Ruína e reorganização. O conflito campo-cidade em Miquéias. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, n.26, 1997, p.99-109.
- _____. Sobre a ética nos profetas bíblicos. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n.77, 2003, p.29-38.
- ROSSI, Luís Alexandre Solano. A importância da cidade para a realeza. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n.36, 1992, p.09-15.
- SCHWANTES, Milton. Armas não armam tendas de paz: observações sobre Isaías 8,1-4. *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo, n.25, 2003, p.207-214.
- _____. Esperanças messiânicas e davídicas. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n.23, 1989, p.18-29.
- _____. Profecia e organização. Anotações à luz de um texto (Am 2,6-16). *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n.05, 1986, p.26-39.
- _____. Sem crer não se permanece – Estudos exegéticos em Isaías 7,1-2+3-9. *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo, v.12, n.46, 2004, p.99-118.
- TAVARES, António Augusto. Os hebreus perante a ofensiva assíria desde 746 a 722 a.C. (Queda de Samaria). *Didaskalia*. Lisboa, v.12, n.1, 1982, p. 85-107.
- VAUX, Roland de. Jérusalem et les Prophètes. *Revue Biblique*. Paris, n.4, 1966, p. 481-509.
- WOUDE, A.S. van der. Micah in dispute with the Pseudo-Prophets. *Vetus Testamentum*. Leiden, n.19, 1969, p. 244-260.