

QUANDO O MENSAGEIRO DIVINO É VINGATIVO

Cássio Murilo Dias da Silva

Gêneros literários

A teoria e a prática dos gêneros literários na interpretação dos textos bíblicos é capítulo obrigatório em todo manual de exegese bíblica que trate de métodos diacrônicos, bem como em introduções e comentários à Bíblia em geral ou a livros específicos. Mais de cem anos após o pontapé inicial dado por Hermann Gunkel, pode-se dizer que o texto bíblico foi todo mapeado e já se gastou muito papel, muita tinta e – mais recentemente – muitos bytes e pixels com o assunto. Nos manuais de exegese, alguns gêneros literários (relato de milagre, relato de vocação, provérbio breve, oráculo de salvação, lamentação) são presenças obrigatórias, enquanto outros, talvez por sua menor frequência ou menor evidência, são citados e estudados de modo mais esparso e raro. Além disso, publicações exclusivas sobre gêneros ou formas literárias – como a longa série *Forms of the Old Testament Literature*¹ (FOTL) e o confuso *As formas literárias do Novo Testamento*² – deixam a impressão de que já não há mais a possibilidade de se encontrar algo novo nem de se propor a leitura de vários textos como pertencentes a um mesmo gênero literário até então não sistematizado. Mas talvez não seja assim.

É, pois, necessário perguntar sempre e de novo se ainda é possível encontrar um “novo” gênero literário na Bíblia. Em outras palavras, se há ainda textos cujas semelhanças formais ainda não chamaram a atenção dos exegetas. Este artigo advoga que sim, é possível ainda encontrar “novos” gêneros literários na Bíblia, e lerá diversos textos como pertencentes a um tipo de relato ainda não estudado. Um novo gênero literário: “a vingança do mensageiro contrariado”.

Mas... o que é mesmo um gênero literário?

Foi citado anteriormente o nome de Hermann Gunkel. No início do século 20, esse estudioso estabeleceu um método de leitura que privilegia o aspecto formal dos textos: as perícopes são agrupadas e estudadas segundo os elementos de sua organização literária, e não segundo seu conteúdo, que determina a semântica do texto³.

Não obstante a nomenclatura “gênero *literário*”, boa parte do material bíblico surgiu oralmente e só num segundo momento foi colocado por escrito. Por isso, não obstante o estudo dos gêneros literários tenha como base o material escrito, não se

1. Publicação prevista para 24 volumes, com a colaboração de vários especialistas, editada por Wm.B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids.

2. Klaus Berger, *As formas literárias do Novo Testamento*, São Paulo, Loyola, 1998 (Bíblia Loyola, 23).

3. Cf. Cássio Murilo Dias da Silva, *Metodologia de Exegese Bíblica*, São Paulo, Paulinas, 2001, p.185-187 (Bíblia e História).

pode desconsiderar o estágio oral em que surgiu boa parte de relatos, oráculos, poesias e ensinamentos.

Para se falar de gênero literário, portanto, são necessários ao menos dois textos (preferivelmente de autores e livros diferentes) que sigam o mesmo esquema formal. Todavia, deve-se observar que o modelo “puro” é o resultado de uma abstração baseada em textos concretos. Com efeito, ao empregar um gênero literário, todo autor é totalmente livre para operar nele variações (omitir, alongar ou mesmo duplicar elementos), a fim de adaptá-lo às suas pretensões literárias, estéticas ou de conteúdo, ou para encaixá-lo em determinado ponto de sua obra.

A vingança do mensageiro contrariado

Pergunta: Que semelhança há entre Eliseu, Jeremias, Amós, o anjo Gabriel e Paulo?

Resposta: Todos eles amaldiçoaram quem os contrariou!

De fato, de todos esses mensageiros divinos, e também de outros, há pelo menos um relato em que, diante de algum tipo de oposição (perseguição, calúnia ou contradita), eles respondem não de forma pacífica ou resignada, e sim com a invocação de um castigo. Para esse tipo de episódio, chamado, portanto, de “vingança do mensageiro contrariado”, o modelo completo pode ser assim esquematizado:

- (a) uma situação de crise serve de moldura ou pré-história;
- (b) em nome de Javé, o mensageiro entrega uma mensagem;
- (c) alguém, com palavras e/ou atos, contraria o mensageiro divino;
- (d) o mensageiro emite uma palavra, por vezes, uma maldição específica;
- (e) a maldição surte efeito e a vingança se realiza.

A situação de crise inicial é aqui chamada de “pré-história”, porque explica o desenrolar dos acontecimentos que oferecem a ocasião para a mensagem de Javé. O personagem que ofende ou contradiz o mensageiro divino pode ser alguém ligado pessoalmente a ele ou a uma autoridade (rei ou sumo sacerdote). A oposição ao mensageiro pode ser feita simplesmente por palavras ou por comportamentos que acompanham as palavras. Na maioria dos textos, a maldição é específica, mas pode acontecer de ela vir expressa por meio de um formulário genérico.

Convém, no entanto, repetir o que há pouco foi afirmado: o modelo “puro” é o resultado de uma abstração baseada em textos concretos e os autores bíblicos se sentiam muito livres para modificá-lo e adaptá-lo conforme lhes convinha. No que se refere à “vingança do mensageiro contrariado”, a variada presença e combinação dos cinco elementos anteriormente arrolados faz surgir três modelos ou figuras:

Modelo A: o texto utiliza todos os cinco elementos;

Modelo B: o texto não descreve a realização da praga rogada pelo mensageiro;

Modelo C: faltam a pré-história e a mensagem.

A seguir, serão apresentados e estudados os diversos textos bíblicos que, num primeiro levantamento, serviram como base para a definição do esquema padrão, bem como dos três modelos. O número de páginas reservadas a este artigo não permitem uma exegese exaustiva nem uma explicação mais detalhada de cada texto baseada no gênero literário ora descrito. Devemos nos contentar, portanto, com um exercício de leitura. Além disso, talvez haja outras perícopes que possam ser acrescentadas à lista. O autor deste artigo espera que estudos posteriores confirmem, corrijam e afinem o que aqui é proposto.

Episódios que seguem o modelo A

Trata-se de episódios normalmente mais longos, uma vez que preenchem completamente o esquema padrão, desde a pré-história até a realização da praga.

2Reis 7,1-2.16-20: Eliseu e o escudeiro do rei

Resumo do episódio:

- (a) acontecimentos durante o cerco de Samaria (6,24-33);
- (b) Eliseu anuncia a esperança (7,1);
- (c) o escudeiro do rei zomba da palavra de Eliseu (7,2a);
- (d) Eliseu amaldiçoa o escudeiro (7,2b);
 - um fato anedótico salva Samaria (7,3-16);
- (e) a maldição imprecada por Eliseu se realiza (7,17).

O cerco arameu à cidade de Samaria oferece ao redator deuteronomista o ambiente para narrar uma horrenda história de canibalismo (2Rs 6,24-30). O rei de Samaria é informado do fato e decide decapitar Eliseu, que talvez tenha encorajado a resistência, e vai pessoalmente procurá-lo. Um dos membros de sua comitiva é um escudeiro que ridicularizará o homem de Deus. Estranhamente, a praga rogada por Eliseu não é endereçada ao rei, e sim ao escudeiro. Ao rei que quer matá-lo, Eliseu oferece uma palavra de salvação; diferentemente, ao escudeiro que zomba de suas palavras, o homem de Deus oferece uma palavra vingativa.

A longa digressão nos v. 3-16 serve para enfatizar a eficácia da palavra do homem de Deus e a estultice do escudeiro incrédulo. Mas há outro objetivo nessa digressão: preparar a realização de ambas as promessas de Eliseu, isto é, o fim da carestia e a não-participação do escudeiro naquele momento de festa. Em ambos os casos, o desfecho é extravagante: o mesmo povo que saqueou o acampamento arameu pisoteou o escudeiro do rei.

Uma vez que os acréscimos tornaram o texto excessivamente longo, o deuteronomista acrescenta um resumo (7,18-20), constituído de quatro elementos do gênero literário: a promessa de Eliseu, a zombaria do escudeiro, a maldição invocada por Eliseu e a sua realização.

Lucas 1,19-20: Gabriel e Zacarias

Resumo do episódio:

- (a) apresentação de Zacarias e Isabel (v. 5-7) e o exercício sacerdotal de Zacarias (v. 8-10)
- (b) chegada de Gabriel e anúncio do nascimento de João (v. 11-17);
- (c) Zacarias questiona o mensageiro (v. 18);
- (d) Gabriel decreta a mudez de Zacarias (v. 19-20);
- (e) Zacarias não consegue mais falar (v. 22).

Na composição de Lc 1,5-22 entraram, no mínimo, dois outros gêneros literários presentes já no Antigo Testamento: a apresentação de casais que em breve gerarão filhos por uma intervenção divina e o anúncio do nascimento de um filho.

O questionamento de Zacarias parece algo bastante natural e sua pergunta (v. 18) é mais o pedido de uma confirmação da mensagem, do que uma atitude zombeteira. Em outras palavras, Zacarias pergunta o mesmo que, pouco depois, perguntará Maria ao mesmo Gabriel, em 1,34. A ambos, Zacarias e Maria, o anjo oferece um sinal comprobatório de suas palavras, mas são sinais muito diferentes: Zacarias é castigado e ficará mudo; Maria recebe a informação de que Isabel está grávida. Este respeito que Gabriel demonstra pela mãe do Salvador, não obstante sua pergunta seja fundamentalmente a mesma de Zacarias, fez surgir a interpretação de que Zacarias teria duvidado do anúncio, enquanto a atitude de Maria seria a de quem com fidelidade quer entender. No texto em si mesmo, porém, não há nada que sugira tal explicação. O que de fato acontece é a diferença entre os sinais dados aos destinatários da mensagem. Na linha de pensamento aqui proposta, a reação de Gabriel é a de quem se sente ofendido pela pergunta de Zacarias, pois o castigo imposto ao marido de Isabel é a típica resposta dos mensageiros contrariados.

Note-se, portanto, que a mudez de Zacarias não é um castigo destrutivo, mas uma situação provisória, que durará só até o menino nascer. Na trama de Lucas, isso serve para provocar o espanto dos familiares bem como o questionamento a respeito do destino do menino.

Jr 28,10-17: Jeremias e Hananias

Resumo do episódio:

- (a) Jeremias recebe a ordem de praticar uma ação simbólica e proferir o longo anúncio a ela ligado (Jr 27). Surge, porém, Hananias, profeta de Gabaon, que contradiz Jeremias (28,1-4).
- (b) Jeremias denuncia Hananias como falso profeta (28,5-9);
- (c) Hananias dismantela a ação simbólica representada por Jeremias (28,10-11);
 - Javé manda Jeremias reafirmar sua mensagem (28,12-14);

(d) Jeremias amaldiçoa Hananias e decreta a sua morte (28,15-16);

(e) Hananias morre naquele ano dois meses depois (28,17).

Em Jr 28,2-11, Hananias refuta todas as ações simbólicas e as palavras de Jeremias em 27,2-22, exceto uma: a denúncia contra os falsos profetas (27,9-11.16-18). Jeremias começa sua réplica exatamente por aí, e qualifica Hananias como alguém que faz o mesmo discurso enganoso dos falsos profetas. Hananias compreende muito bem a provocação, pois arranca e desmantela o jugo que Jeremias carregava (v. 10-11a). Indignado, Jeremias se retira sem dizer palavra (v. 11b). Mas Jeremias recebe nova ordem de Javé: anunciar Hananias que, não obstante sua ação teatral de quebrar o jugo carregado por Jeremias, a catástrofe virá (28,12-14). Jeremias vai, mas, em lugar das palavras determinadas por Javé a respeito das nações que se serão submetidas a Nabucodonosor, Jeremias profere palavras unicamente contra Hananias (v. 15-16). Ou seja, Jeremias deixou de lado as palavras que Javé lhe ordenara dizer e proferiu suas próprias como se fossem palavras de Javé. Com elas, Jeremias não anuncia a tragédia que virá sobre todo o povo, e sim a desgraça pessoal de quem ousou contradizê-lo e humilhá-lo publicamente.

O episódio é encerrado com uma nota lacônica sobre o destino de Hananias (v. 17): dois meses depois, a vingança imprecada por Jeremias cumpriu-se de modo exato. Com isso, em consonância com o que o próprio Jeremias havia afirmado em 28,9: “Quando a palavra do profeta acontecer, então se saberá que Javé de fato o enviou”. O desfecho, portanto, prova qual dos dois era o verdadeiro profeta, e qual o falso.

Atos 13,6-12: Saulo e Elimas

Resumo do episódio:

(a) Inícios da viagem missionária de Barnabé e Saulo (v. 4-5).

(b) citação genérica do anúncio nas sinagogas (v. 5a);

(c) Elimas tenta desviar o procônsul da fé (v. 6b-8);

(d) Saulo/Paulo impreca uma cegueira temporária sobre Elimas (v. 10-11a);

(e) Elimas fica imediatamente cego (v. 11b).

O narrador tem certa urgência de chegar ao local e ao momento do conflito e, por isso, não somente apresenta uma pré-história com informações sumárias, mas também antecipa para ela a mensagem entregue pelo mensageiro: o anúncio nas sinagogas.

A contraposição praticada por Bar-Jesus/Elimas é assim descrita: ele “se opunha” aos missionários e “buscava desviar o procônsul da fé” (v. 8). Não significa necessariamente que Bar-Jesus/Elimas tenha altercado diretamente com Barnabé e Paulo: suas palavras e atitudes podem ter sido endereçadas ao procônsul, na tentativa de dissuadi-lo de acolher a doutrina anunciada. Em particular com o procônsul, ou publicamente diante dos missionários, a oposição atuada por Bar-Jesus/Elimas provoca em Paulo a típica reação do mensageiro contrariado e ele invoca uma maldição sobre

quem atrapalha sua missão: uma cegueira, ainda que temporária (v. 11a). Imediatamente a maldição surte efeito e Bar-Jesus/Elimas é acometido de “escuridão e trevas” (v. 11b).

O fato de ser Paulo quem amaldiçoa Bar-Jesus/Elimas é um indício de que é Paulo quem assume o comando da missão; a eficácia da maldição que ele invoca demonstra que sua palavra tem autoridade.

Bar-Jesus/Elimas é duplamente derrotado. Em primeiro lugar, sem dúvida, porque a vingança de Paulo surte efeito imediato: o mago (que deveria enxergar o futuro) fica cego. Mas há ainda outra derrota, bem mais humilhante. No v. 12, acontece o que Bar-Jesus/Elimas quis impedir: o procônsul abraçou a fé (e como um sutil mas pungente arremate) “maravilhado com a doutrina do Senhor”. Mais uma vez, a vingança física invocada pelo mensageiro está unida à vitória moral e a potencializa: sua missão tem bom êxito e quem se lhe opõe dela não participa.

Episódios com variações no modelo:

Além dos episódios acima, há outros que, não obstante as variações neles presentes, seguem o mesmo modelo A.

2Reis 1,2-17a: Elias, Ocozias e os soldados

Quando se lê 2Rs 1 na perspectiva do gênero literário aqui estudado, nota-se uma complexa organização dos acontecimentos narrados nos v. 2-17a. São quatro cenas: em cada uma das três primeiras, desenrola-se um ciclo incompleto do esquema padrão; a quarta cena é totalmente diferente e apresenta um comportamento exemplar. Além disso, o narrador faz consideráveis adaptações para intercalar e costurar todas as cenas. Por isso, excepcionalmente, convém deixar o resumo do episódio para depois de sua discussão.

A primeira cena encontra-se nos v. 2-8 e apresenta variações para o esquema padrão. Em primeiro lugar, não há uma mensagem inicial a Ocozias (b): após um sumário que explica a enfermidade de Ocozias, passa-se à ação por meio da qual o rei menospreza Javé e seu mensageiro. Segundo, o narrador atribui diretamente a Javé o castigo que recairá sobre Ocozias; ou seja, a maldição de morte não é palavra de Elias (d), mas do próprio Javé. No encerramento do primeiro ciclo, o rei enfermo reconhece que foi Elias quem interceptou os enviados a consultar Baal Zebub.

A realização da sentença de morte emitida por Elias (d) só ocorrerá no v. 17a. Antes disso, serão intercaladas três cenas, para as quais os v. 2-8 servem de pré-história. Nos v. 9-10 e 11-12 encontram-se duas cenas idênticas: o rei envia um destacamento de soldados, cujo comandante não demonstra o menor respeito pelo homem de Deus (v. 9b e 11b); este, em resposta, roga que venha um raio sobre os soldados (v. 10a e 12a) e assim acontece (v. 10b e 12b). O rei envia novo destacamento (v. 13a), mas desta vez o comandante trata Elias com respeito e docilidade (v. 13b-14) e Javé encoraja seu mensageiro a descer com os soldados até Ocozias.

O primeiro ciclo (ou cena) é retomado no v. 16: Elias repete, agora diretamente ao rei, a maldição de morte (d) e a sua causa, já expressas nos v. 3b-4. No v. 17a, cumpre-se a maldição decretada por Javé (e).

Após tais observações, é possível esboçar a organização de 2Rs 1,2-17a:

- (a) circunstâncias da enfermidade de Ocozias (v. 1-2a);
- (c) Ocozias manda consultar Baal Zebub (v. 2b);
- (d) Javé dita a Elias palavras de maldição contra Ocozias (v. 3-4).
 - Ocozias recebe o recado e reconhece a pessoa de Elias (v. 5-8).
-
- (c) o primeiro chefe de cinquenta trata Elias com aspereza (v. 9b);
- (d) Elias roga uma praga (v. 10a);
- (e) a praga de Elias acontece (v. 10b).
-
- (c) o segundo chefe de cinquenta trata Elias com aspereza (v. 11b);
- (d) Elias roga uma praga (v. 12a);
- (e) a praga de Elias acontece (v. 12b).
-
- o terceiro chefe de cinquenta trata Elias com reverência (v. 13b-14);
- inspirado por Javé, Elias desce com ele até o rei.
-
- (d) Elias fala diretamente a Ocozias a maldição de Javé (v. 16);
- (e) Ocozias morre (v. 17a).

1Reis 13,1-6: o homem de Deus e Jeroboão

Resumo do episódio:

- (a) Jeroboão decide declarar a independência religiosa do Israel do norte: reativa antigos santuários e lugares altos, instala bezerros de ouro em Dã e Betel, institui sacerdotes e festas e, por fim, oficia ele mesmo sacrifícios em Betel (1Rs 12,26-33).
- (b) um anônimo homem de Deus amaldiçoa o altar de Betel (v. 2-3);
- (c) Jeroboão estende a mão e ordena agarrar o homem de Deus (v. 4a);
 - [o homem de Deus não diz nada];
- (e) a mão estendida de Jeroboão torna-se seca (v. 4b).

Também neste episódio há variações no esquema padrão. Em primeiro lugar, a mensagem que o homem de Deus entrega é já a maldição (b), mas não contra algum oponente, e sim contra o altar (e, por conseguinte, contra o templo) de Betel (v. 2-3). Em segundo lugar, o relato não descreve nenhuma reação do homem de Deus à ordem de prisão dada pelo rei; diferentemente, o narrador passa de imediato para o ressecamento da mão estendida pelo monarca. Em terceiro lugar, e esta é a principal mudança em relação ao esquema padrão, o episódio não se encerra no versículo em que a mão do rei se torna seca (v. 4b), mas se prolonga. Tal prolongamento é explicado não só pela lógica interna do próprio relato, mas também pela teologia do deuteronomista: o esquema promessa-cumprimento e a imediata eficácia da palavra profética. Por isso, para que o episódio fique completo, é necessário que a maldição sobre o altar comece a realizar-se (v. 5).

O rei não demonstra nenhuma preocupação com ruptura do altar. Jeroboão reconhece a legitimidade da palavra do mensageiro de Javé apenas para obter a cura de sua mão (v. 6). Se é possível falar de arrependimento, este se refere somente à agressão ao homem de Deus. Com efeito, Jeroboão quer agradá-lo, oferecendo-lhe hospedagem e presentes (v. 7); mas em nenhum momento o rei afirma estar arrependido de ter declarado a independência religiosa do norte, nem que dismantelará o complexo aparato cültico que instituíra, e muito menos que o culto deixará de acontecer em Betel, por causa do altar fendido e coberto de gordura (situação que torna o altar impuro, dessacralizado e, portanto, não adequado para o culto a Javé).

O homem de Deus rejeita o convite de Jeroboão com palavras que expressam mais do que a simples recusa a gestos de hospitalidade: elas marcam a repulsa à religião, ao reinado e à própria pessoa de Jeroboão (v. 8-10).

Antes, porém, de descrever os efeitos desses acontecimentos em Jeroboão (v. 33-34), o narrador intercala uma história estranha (v. 11-32), na qual o mesmo homem de Deus que amaldiçoa Jeroboão demonstra não ter muito discernimento prático e encontra um destino infame.

A verdadeira conclusão de 1Rs 13,1-6 encontra-se nos v. 33-34, que igualam Jeroboão ao Faraó do êxodo, cujo coração se endurecia cada vez mais: “Depois dessas coisas, Jeroboão não se converteu de seu mau caminho...” O ressecamento da mão do rei é provisório, só a destruição do altar é definitiva, mas o rei não demonstra nenhuma preocupação com isso. O rei foi curado de seu mal físico, mas não se converteu de seu mau caminho: ele e seus sucessores levarão o reino à catástrofe.

Episódios que seguem o modelo B

Nestes episódios, omite-se realização da vingança e o leitor não é informado se a praga imprecada aconteceu de fato.

1Reis 22,17-25: Miquéias e Sedecias

Resumo do episódio:

- (a) Acab (rei de Israel) e Josafá (rei de Judá) decidem juntar forças contra os arameus. Quatrocentos profetas predizem a vitória. Miquéias ben Jemla também é convocado, com a advertência de confirmar o que os outros diziam e assim ele faz. Todavia, Acab percebe o sarcasmo de Miquéias e pede que ele diga somente a verdade (1Rs 22,1-16).
- (b) Miquéias anuncia que um espírito de mentira se apoderou de todos os profetas e que o resultado da empresa será catastrófico (v. 17-23);
- (c) Sedecias esbofeteia Miquéias e zomba dele (v. 24);
- (d) Miquéias amaldiçoa Sedecias (v. 25).

Convém começar com a oposição verdade x falsidade: de Miquéias, Acab quer ouvir só a verdade (v. 16b), mas isso não significa que a queira seguir. De fato, Acab preferirá a falsidade dos seus quatrocentos profetas e irá para a catastrófica campanha contra Aram (v. 29).

Aquela mesma oposição está presente na visão de Miquéias nos v. 17-23 e deve-se notar o paralelismo das cenas: na terra, os reis de Israel e Judá, em seus tronos, reunidos com seus conselheiros, para saber se devem ir à guerra contra Aram; no céu, Javé, em seu trono, reunido com seus conselheiros⁴, para saber como persuadir Acab de ir à guerra. No conselho de Javé, “o” espírito (notar o artigo no hebraico, v. 21) se oferece para ser “espírito de falsidade” na boca de todos os profetas de Acab (v. 22). Este espírito é a personificação do espírito profético, a força que faz do homem porta-voz de Javé. O raciocínio de Miquéias é simples: os falsos profetas (os de Acab) agem conforme o espírito de falsidade; os verdadeiros profetas (como ele) agem conforme o espírito da verdade.

Ninguém deve ficar escandalizado ao ler que Javé quer enganar Acab (v. 20) e dá sua plena aprovação à obra do espírito de falsidade (v. 22): Javé quer criar as condições necessárias para que se cumpra a profecia de Elias (1Rs 21,19) e para que o castigo dos crimes de Acab recaia sobre Ocozias (1Rs 21,29).

Até este ponto da narrativa (v. 23), o confronto é entre Javé e Acab, mas de repente vem para o centro do palco um personagem que no v. 11 aparecia como o líder ou o porta-voz dos profetas de Acab: Sedecias, filho de Canaana. Tal como Ananias, em Jr 20,1-3a, e Fassur, em Jr 28,10-11, Sedecias comete o imperdoável erro de agredir e ridicularizar Miquéias (v. 24). Sedecias parece estar convencido de que age segundo o Espírito de Javé e que sua profecia é veraz; todavia, sua palavra e sua ação apenas provam o contrário: ele é guiado pelo espírito de falsidade.

A pergunta de Sedecias é digna de interesse: “por onde *passou* o Espírito de Javé de mim para te falar?” Sedecias não percebe que sua pergunta traz no bojo uma afirma-

4. Diversos textos da Bíblia Hebraica falam de um “conselho divino”: Javé delibera com os membros de sua corte e delega tarefas. Esta concepção mostra que a fé israelita sofreu fortes influências das religiões do Antigo Oriente Próximo. Para o “conselho de Javé”, cf. Roger Norman Whybray, *The Heavenly Counselor in Isaiah 40,13-14*, Cambridge, University Press, 1971.

ção: o Espírito de Javé passou, saiu, afastou-se dele; restou-lhe o espírito de falsidade. Por sua vez, Miquéias responde com uma maldição que descreve a típica fuga de quem vê que a guerra está perdida: ir de um quarto para outro, para se esconder. A imagem é plástica e faz imaginar o inimigo chegando e alguém sempre mais encurralado, aprofundando-se cada vez mais no interior da casa que deveria lhe dar segurança.

O cumprimento dessa praga invocada por Miquéias não é narrado. Não obstante, o episódio continua: Acab manda prender Miquéias até que volte são e salvo (v. 26-27). Estranhamente, Miquéias não amaldiçoa o rei; antes, lança um desafio: se o rei voltar são e salvo, é porque Javé não tinha falado por meio dele, Miquéias (v. 28a). A perícopes seguinte (v. 29-38) tratará de dirimir o desafio proposto por Miquéias, mas deixará um Acab ferido agonizando até o pôr-do-sol. Como em 2Rs 7, o amaldiçoado não é o rei, mas um partidário seu, por desrespeito à palavra profética.

Este mesmo episódio é repetido em 2Cr 18, sem alterações substanciais para o estudo do gênero literário.

Jeremias 20,1-6: Jeremias e Fassur

Resumo do episódio:

- (a) Jeremias recebe a ordem de realizar uma ação simbólica e proferir o discurso a ela vinculado (19,1-13);
- (b) Jeremias anuncia a desgraça (19,14-15);
- (c) Fassur manda açoitar Jeremias (20,1-3a);
 - Jeremias muda o nome de Fassur (20,3b);
- (d) Jeremias amaldiçoa Fassur e também outros (20,4-6).

Este texto é paralelo a Jr 27,1–28,17 (já estudado no modelo A), não obstante pequenas diferenças. Em 28,5-9, de forma indireta, Jeremias denuncia Ananias como falso profeta. Em 20,3, Jeremias muda o nome de Fassur; 28,17 descreve o cumprimento da maldição imprecada por Jeremias; essa informação está ausente do capítulo 20. Tal como aquela passagem, portanto, Jr 19,1–20,6 deve ser lido como um episódio único: uma ação simbólica e o discurso a ela vinculado, seguido das conseqüências, não só para o profeta (Fassur humilha Jeremias), mas também para quem o enfrenta (Jeremias amaldiçoa Fassur e todo Judá com ele).

Entretanto, os dois textos apresentam também diferenças mais pesadas. Enquanto Ananias humilha moralmente Jeremias, desmantelando a ação simbólica por ele encenada (28,10-11), Fassur impõe humilhações físicas ao profeta: Jeremias é açoitado e passa uma noite preso ao tronco (um instrumento de castigo?) que está na porta norte do Templo (20,2-3a). Por conseguinte, a maldição imprecada sobre Ananias é sumária e mais leve do que a imprecada sobre Fassur. Em 28,16a, Jeremias anuncia a morte de Ananias (e somente dele); em 20,4-6, a praga rogada por Jeremias atinge Fassur e muitas outras pessoas.

Não obstante a falta de um rígido formulário para a ampla maldição de Jeremias, é possível notar sua organização quiástica:

- contra Fassur e seus amados
- contra Judá
- contra Jerusalém
- contra Fassur, sua família e seus amados⁵.

Não só Fassur será atingido pela maldição de Jeremias, mas também as pessoas e as coisas que ele ama e quer defender. Note-se que a Babilônia é o inimigo que atuará a desgraça anunciada por Jeremias.

Além disso, em cada uma das pragas endereçadas a Fassur, encontra-se uma espécie de “coda”, cuja função é tornar ainda mais dolorosa a desgraça imprecada. A primeira, no v. 4a, Jeremias quase que repete Eliseu, em 2Rs 7,2b: “Eis que verás com teus olhos...” Fassur contemplará o extermínio de seus amados, mas não poderá fazer nada para evitar. A segunda “coda”, no v. 6b, acusa Fassur de ser a causa da destruição de sua família e de seus amados, “aos quais profetizaste na falsidade”: quem destruirá a família e os amigos de Fassur será ele mesmo, e não seus oponentes nem os inimigos de Judá. A mudança de nome para “terror ao redor”, imposta no v. 3b, faz de Fassur a personificação da desgraça que se abaterá sobre Jerusalém e toda Judá. A pessoa que faz Jeremias sofrer atrairá a desgraça que ela mesma diz ser impossível de acontecer.

A observação acerca de “profetizar na falsidade” (*baššaqer*) estabelece um paralelo deste texto com 1Rs 22,17-25: Fassur e Sedecias estão a serviço da *falsidade*, e não da verdade. Por isso, reagem tão violentamente ao porta-voz de Javé.

Episódio com variações no modelo:

Lucas 9,51-56: Tiago e João e os samaritanos

Resumo do episódio:

- (a) Jesus inicia sua viagem para Jerusalém (v. 51);
 - (b) [Jesus envia mensageiros às aldeias samaritanas (v. 52)];
 - (c) uma aldeia não os recebe (v. 53);
 - (d) João e Tiago querem amaldiçoar a aldeia (v. 54);
- Jesus os repreende e segue adiante (v. 55-56).

Em 9,51, Lucas abre uma nova parte de seu primeiro escrito (9,51–19,27). Em apenas um versículo, Lucas oferece ao leitor não só a introdução para toda a “grande viagem” de Jesus a Jerusalém, mas também dá ao leitor as informações necessárias para compreender o primeiro episódio dessa nova parte: a decisão de ir a Jerusalém é

5. Algo semelhante em Peter C. Craigie, Page H. Kelley e Joel F. Drinkard Jr., *Jeremiah 1-25*, Dallas, Word Books, 1991, p.265 (Word Biblical Commentary, 26).

usada como moldura ou pré-história para explicar por que aqueles samaritanos não acolheram Jesus (cf. v. 53). Outra variação no modelo padrão é que o mensageiro (Jesus) não profere nenhum oráculo nem entrega mensagem alguma. Antes, ele envia mensageiros para encontrar pousada e alimentos para si e para seus seguidores (v. 52).

Os samaritanos, que já têm seu próprio lugar de culto (monte Garizim), recusam-se a acolher peregrinos que marcham para Jerusalém (Flávio Josefo confirma a historicidade desse tipo de comportamento em *Antiguidades* 20.118-123 e *Guerra* 2,232-233). O que deixa Tiago e João indignados é que, com tal atitude, aqueles samaritanos não estão rejeitando um peregrino qualquer, mas o Mestre que eles consideram Messias. A pergunta de Tiago e João é uma clara referência à reação de Elias diante dos que vinham prendê-lo a mando de Ocozias (2Rs 1,10.12). Alguns manuscritos chegam a acrescentar “como Elias fez” (Alexandrino, Beza e vários outros).

Para Tiago e João, Jesus é rejeitado como Elias o foi e, por isso, o castigo que atingiu os que rejeitaram Elias deve agora atingir os que rejeitam Jesus (v. 54). No entanto, a proposta dos dois irmãos põe em evidência seu fracasso como discípulos: eles não entenderam nada do ensinamento do Mestre que tanto querem defender, pois o próprio Jesus já havia ensinado: “amai os vossos inimigos ... rezai pelos que vos caluniam” (Lc 6,27-28).

A pergunta que resta, porém, é: Tiago e João tinham autoridade para rogar pragas? Ou, mais especificamente: Eles tinham verdadeiramente poder de fazer vir fogo do céu?

Se o fogo desceria do céu caso tivessem imprecado contra a aldeia, é difícil dizer e muito provavelmente a resposta é “não”. Todavia, eles parecem estar convencidos da eficácia da própria palavra, não obstante aguardem a autorização do Mestre para abrirem a boca.

Esta perícopé, exclusiva do terceiro evangelho, talvez explique por que Jesus, em Mc 3,17, dá a Tiago e João o apelido de “filhos do trovão”.

Jesus repreende o instinto de vingança dos dois irmãos e proíbe que roguem a tão desejada maldição sobre aquela aldeia (v. 55-56). Pouco antes, Jesus havia ensinado semelhante tolerância em relação ao exorcista que não pertencia ao grupo (9,50); agora, ele corrige os discípulos que ainda não compreendem o sentido de sua missão messiânica. Agindo dessa forma, Jesus quer também evitar ser confundido com Elias e já prepara seus discípulos para a suma rejeição, que enfrentará em Jerusalém.

Episódios que seguem o modelo C:

Os episódios deste modelo geralmente são breves: não há uma pré-história (a) nem uma mensagem em nome de Javé (b). Diferentemente, começam já com o conflito entre o mensageiro divino e a outra pessoa.

1Reis 20,35-36: dois filhos de profetas

Resumo do episódio:

- (c) um filho de profeta pede a outro que o fira, mas o segundo se recusa (v. 35);
- (d) o filho de profeta contrariado amaldiçoa seu companheiro (v. 36a);
- (e) um leão mata o segundo filho de profeta (v. 36b).

Um filho de profeta educadamente (sufixo *nah*, no hebraico) pede a outro filho de profeta que o fira. O primeiro filho de profeta não diz ao segundo que aquela é uma palavra de Javé. O narrador, no entanto, o diz ao leitor. O companheiro ao qual se faz o pedido recusa realizá-lo. O leitor não é informado da motivação da recusa: respeito? Consideração pelo colega? Ofendido, o primeiro filho de profeta notifica o outro de que tal resposta é uma rebeldia à voz de Javé. Tem-se a impressão de que o segundo filho de profeta deveria ter compreendido que aquela era uma palavra de Javé. Por ter se recusado a obedecê-la, ele recebe a mesma punição do anônimo homem de Deus de 1Rs 13 (cf. v. 24): ambos são mortos (mas não devorados) por um leão (a mesma fera?).

Em sua extravagância, os v. 35-36 mostram quanto é severa a punição para quem resiste à palavra de Javé e desobedece a seus profetas. Sem dúvida, trata-se de um breve e estranho episódio paradigmático, que prepara a encenação da parábola jurídica que virá a seguir (v. 37-43). Para a parábola jurídica em si mesma, os v. 35-36 parecem descartáveis. Todavia, para o leitor, eles têm a função de enfatizar a necessidade de obedecer à palavra do homem de Deus sem questioná-la.

2Reis 2,23-25: Eliseu e os moleques de Betel

Resumo do episódio:

- (c) moleques de Betel zombam de Eliseu (v. 23);
- (d) Eliseu os amaldiçoa em nome de Javé (v. 24a);
- (e) duas ursos despedaçam quarenta e dois moleques (v. 24b).

Este grotesco episódio está ligado ao que o precede por uma simples referência a um deslocamento de Eliseu: “de lá (de Jericó) subiu a Betel” (v. 23). A passagem imediata de um episódio para outro possibilitou ao narrador não somente omitir uma pré-história, mas também usar o primeiro milagre de Eliseu (v. 19-22) em lugar da mensagem transmitida pelo mensageiro: por suas palavras e ações, o homem de Deus traz a salvação; sua presença, portanto, deveria provocar reações de acolhimento. Não é, todavia, o que acontece nas proximidades de Betel. Eliseu é ofendido enquanto profeta e no exercício de seu ministério (v. 23b: o termo *qereah* “careca” indica, não a natural escassez de cabelos, mas aquela calvície resultante da raspagem da cabeça, isto é, uma tonsura, que identificava um profeta; cf. 1Rs 20,41).

Eliseu não é o único a amaldiçoar “em nome de Javé” quem o desafia ou impede de exercer sua missão (1Rs 13,2-5; 17,1; 21,21-24; Am 7,17). Embora 2Rs 2,24 não transcreva as palavras com as quais Eliseu amaldiçoa os moleques de Betel, a destrui-

ção pelas ursos remete o leitor a um tipo de maldição presente em documentos de aliança do Antigo Oriente Próximo e em textos proféticos da Bíblia Hebraica: Dt 28,38-42 contém maldições análogas envolvendo gafanhoto, verme e insetos; Dt 32,24 fala de “dentes de feras”; tratados de aliança do Antigo Oriente Próximo contém maldições com feras.

Por outro lado, o número dos meninos dizimados – quarenta e dois – por apenas duas ursos não deixa de ser intrigante e é um dos fortes indícios de que o episódio é simbólico: quarenta e dois é a soma total dos reis de Israel e Judá, desde Saul até o exílio em Babilônia.

Em resumo, como moleques, os monarcas de Israel, no seu conjunto, zombaram dos mensageiros divinos e o resultado desse comportamento arredo foi a destruição dos dois reinos sob duas ursos: Assíria e Babilônia⁶. Também neste caso, quem rejeita a palavra profética encontra uma morte infame.

2Reis 5,25-27: Eliseu e Giezi

Resumo do episódio:

- (c) Giezi considera tolo o desprendimento de Eliseu e vai garantir riquezas para si (v. 19b-24); depois, nega ter tomado qualquer atitude sem a permissão de Eliseu (v. 25);
- (d) Eliseu amaldiçoa Giezi (v. 27a);
- (e) Giezi fica imediatamente leproso (v. 27b).

Este episódio segue imediatamente à “lenda ética”⁷ acerca da cura de Naamã (5,1-19a), um relato que, neste caso, substitui a pré-história: em nome de Javé, Eliseu oferece a cura ao sírio e rejeita qualquer retribuição. Eliseu não entrega nenhuma mensagem divina.

No v. 20, o servo de Eliseu (até então anônimo) recebe um nome e passa a agir por iniciativa própria. Ele toma atitudes que, por assim dizer, destroem a obra de Eliseu: Giezi usa o nome de seu senhor para obter riquezas. E mais: quando questionado por Eliseu sobre onde esteve, Giezi nega ter ido a algum lugar. Em outras palavras, embora Giezi seja apresentado como “servo” de Eliseu, ele não busca os interesses de seu senhor, e sim somente os seus próprios. Após esconder a evidência de seu crime, Giezi quer negar o acontecido, mas Eliseu já sabe de tudo. Giezi não ofende diretamente Eliseu, mas empreende ações que colocam em dúvida a santidade de Eliseu.

A acusação feita por Eliseu é bem mais amarga do que aparenta. Em primeiro lugar, no v. 26a, o homem de Deus contrapõe a falsidade de Giezi à docilidade de Naamã.

6. Cf. meu artigo “A careca de Eliseu, os moleques e as ursos”, em *Perspectiva Teológica* 39 (2007) 379-386.

7. A cura de Naamã, narrada em 2Rs 5,1-19, diverge da maioria dos relatos sobre os milagres de Eliseu (2Rs 2,19-6,7), todos eles considerados “lendas breves”. No caso de Naamã, ocorre uma “lenda ética”: o aspecto mágico-miraculoso passa para o segundo plano, cedendo lugar para o aspecto homilético. Sobre essa nomenclatura, cf. Alexander Rofé, *Storie di Profeti*, Brescia, Paidéia, 1991, p.147 (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici).

mã. Além disso, no v. 26b, Eliseu exagera a ação de Giezi, acrescentando também os crimes que normalmente cometem os governantes corruptos e os ricos em seus atos de tirania.

Na conclusão do episódio, Eliseu novamente exercita o seu poder, desta vez não para curar, e sim para amaldiçoar e punir: uma vez que Giezi quer aquilo que Naamã trouxe (v. 20), que fique não só com os presentes, mas também com a lepra.

O fato de o servo de Eliseu repentinamente receber um nome e começar a agir por conta própria, bem como alguns outros detalhes, parecem indicar que os v. 20-27 não pertencem ao mesmo estrato redacional dos v. 1-19. Aliás, toda a cronologia do ciclo de Eliseu é complexa e a seqüência dos relatos é artificial. Em 2Rs 5,27, Eliseu decreta que Giezi ficará leproso para sempre; todavia, em 2Rs 8,1-6, o mesmo Giezi entretém o rei, contando as façanhas (milagres?) de Eliseu. Giezi não é um leproso caluniando quem o amaldiçoou com uma doença incurável, e sim o servo (saudável? – contra 2Rs 5,27) de um homem de Deus narrando com entusiasmo as aventuras de seu senhor (aparentemente já falecido).

Amós 7,10-17: Amós e Amasias

Resumo do episódio:

- (c) Amasias denuncia Amós (v. 10-11) e o expulsa do santuário (v. 12-13)⁸;
- (d) Amós amaldiçoa Amasias (v. 17).

Am 7,10-17 destaca-se de seu contexto imediato (as visões de 7,1-9; 8,1-2) por ser um texto em que predomina a prosa e no qual o narrador não é o próprio Amós. Independente de ser ou não o fragmento de uma biografia do profeta, o conflito entre Amós e Amasias é usado para dar as circunstâncias em que Amós profere um oráculo contra uma pessoa específica (em Amós, o único outro julgamento contra um indivíduo refere-se ao rei, em 7,9b.11a). Todo o episódio segue um esquema de pares:

- v. 10-11: Amasias denuncia Amós ao rei;
- v. 12-13: Amasias “aconselha” que Amós se retire para Judá.
- v. 14-15: Amós fala de si mesmo: autodefesa de sua autoridade profética;
- v. 16-17: Amós fala de Amasias: maldição.
- v. 17a: o destino da família e da propriedade de Amasias;
- v. 17ba: o destino pessoal de Amasias.
- v. 17bb: o destino de todo Israel.

8. Não é seguro considerar as visões de Am 7,1-9 como a mensagem que provocou o conflito. Tal “mensagem” poderia incluir também todos os oráculos anteriores. Por outro lado, a denúncia de Amasias – “Amós conspira contra o rei” – é por demais genérica, uma vez que qualquer tumulto contra a ordem em um santuário régio poderia ser considerado conspiração contra o governo.

Amasias parece agir com ambigüidade: por um lado, denuncia Amós como conspirador contra o rei (v. 10-11); por outro, parece querer preservar a vida de Amós, dizendo a ele que fuja para Judá e lá viva e profetize (v. 12-13).

Betel dista mais de 50km de Samaria. Um mensageiro, para percorrer essa distância duas vezes (ida e volta), levaria ao menos dois dias. Amasias não espera uma resposta de Jeroboão II e toma a iniciativa de “aconselhar” Amós a se retirar de Betel. Amasias chama Amós de *hozeh* “visionário”, o que pode indicar certo respeito e reconhecimento da autoridade de Amós. Tem-se a impressão de que Amasias quer evitar ser envolvido numa conspiração contra o rei e, ao mesmo tempo, não quer comprar briga com um mensageiro autorizado.

Embora a palavra de Amasias a Amós (“visionário, vai, foge...”) possa ser interpretada como um conselho mais do que uma expulsão, ela provocou em Amós a típica reação do mensageiro contrariado: após defender a autoridade de sua mensagem (v. 14-15), Amós impreca quatro maldições específicas contra Amasias e uma genérica contra todo Israel. Todas elas descrevem as conseqüências de uma invasão pelos exércitos inimigos. De certo modo, as quatro maldições contra Amasias, no v. 17, organizam-se duas a duas: as duas primeiras falam da família de Amasias; as duas últimas falam de terra:

- “tua mulher na cidade se prostituirá”: Amós não fala que a mulher de Amasias será violentada, e sim que se prostituirá. Segundo Dt 22,23-24, uma mulher, violentada *na cidade*, que não grita por socorro deve ser considerada adúltera e, portanto, equivalente a prostituta. Nenhuma referência é feita aos “clientes”, que bem poderiam ser os soldados invasores, como normalmente acontece em situações de guerra. De qualquer forma, a “prostituição” pública da esposa torna impuro o sacerdócio de Amasias.
- “teus filhos e tuas filhas pela espada cairão”: isso impedirá qualquer continuação do sacerdócio de Amasias, bem como de sua descendência.
- “tua terra com o cordel será dividida”: o tom pessoal dessas maldições permite descartar que Amós se refira ao país de Israel. Antes, trata-se da propriedade pessoal de Amasias: ela será rateada pelos invasores e, portanto, dessacralizada.
- “quanto a ti, em terra impura morrerás”: outra desgraça que torna impuro o sacerdócio de Amasias e o culto que ele realiza.

Essas quatro pragas descrevem a destruição total do sacerdócio de Amasias: um sacerdote impuro em terra impura não pode oferecer a Javé um culto que não seja impuro.

A maldição final é genérica contra Israel e aplica ao país o destino pessoal de Amasias – “e Israel certamente será deportado de sobre a sua terra” – e pode ter sido acrescentada aqui graças à palavra-gancho “terra”.

O narrador omite a realização da praga, uma vez que ela se refere à invasão assíria, que ocorrerá quase trinta anos depois.

À guisa de conclusão

O que diferencia este tipo de discurso de um oráculo de condenação ou lamentação, do tipo “Ai!”? A resposta é simples: o que motiva a maldição é uma palavra e/ou atitude que o mensageiro divino considera uma ofensa à sua própria pessoa, e não uma rejeição a Javé e à sua palavra. Em resumo, a questão é pessoal.

Há dois tipos de oposição ou ofensa: aquela feita por meio de palavras e aquela em que ações ou atitudes acompanham as palavras. Ao primeiro grupo pertencem somente três episódios: o escudeiro régio que zomba da promessa de Eliseu (2Rs 7,1-2.16-20); Zacarias, o futuro pai de João Batista, que questiona a palavra do anjo Gabriel (Lc 1,19-20); os moleques de Betel, que ridicularizam Eliseu (2Rs 2,23-25). Todos os demais textos comentados neste artigo pertencem ao segundo grupo: a oposição é feita por palavras e ações.

Os episódios desse gênero literário são usados basicamente com duas finalidades. A primeira é, por assim dizer, *doutrinal*: demonstrar quem é o verdadeiro mensageiro de Javé e quem profetiza na falsidade e em nome dela; em outras palavras, comprovar a veracidade das palavras e da missão de um profeta ou de um homem de Deus. A segunda finalidade é *moral* ou *paradigmática*: incentivar o leitor a respeitar o mensageiro divino e a obedecer à mensagem por ele entregue.

As maldições imprecadas podem ser definitivas ou temporárias. As maldições temporárias invocam sobre o opositor do profeta uma deficiência física – a mudez de Zacarias (Lc 1), a cegueira de Elimas (At 13) e a mão paralisada de Jeroboão (1Rs 13) – com um tempo estabelecido para sua duração. Paira uma dúvida sobre a lepra de Giezi (2Rs 5), uma vez que em 2Rs 8,1-6 ele reaparece em um episódio que parece supor uma perfeita saúde e nenhuma mágoa contra Eliseu.

As maldições definitivas resumem-se numa condenação à morte, normalmente infame ou precedida por outros acontecimentos que trazem vergonha e sofrimento. As únicas mortes puras e simples são a de Ocozias (2Rs 1) e a que Jeremias imprecava sobre Amasias (Jr 28). Diferentemente, os soldados de Ocozias (2Rs 1), os moleques de Betel (2Rs 2), o escudeiro do rei (2Rs 7) e o filho de profeta desobediente (1Rs 20) são alvos de mortes violentas ao mesmo tempo que infames. Tal seria o caso dos samaritanos de Lc 9. Mas as piores maldições são aquelas em que uma morte ignominiosa é precedida por vergonhas e sofrimentos: Fassur (Jr 20), Amasias (Am 7) e, certamente, Sedecias (1Rs 22 não cita a morte, mas ela é o resultado natural do processo).

Além das passagens estudadas neste artigo, há outras que parecem ter como ídole ou como pano de fundo “a vingança do mensageiro contrariado”. O episódio simbólico de Mc 11,12-14.20-21 – Jesus e a figueira – talvez seja um relato que segue o modelo C. Por outro lado, em dois textos não-narrativos, o mensageiro descreve a ofensa recebida e profere uma palavra imprecatória: Jeremias e seus perseguidores, em Jr 15,15 e 18,18.22; Paulo e os judaizantes, em Gl 1,6-9.

Por fim, resta ainda uma pergunta a ser respondida: O que muda na interpretação de um texto quando ele é lido como pertencente a um determinado gênero literário?

Na América Latina, temos muita dificuldade em abordar o texto por si mesmo. As experiências do povo de Deus em nosso continente e o nosso passado de dominação e ditaduras quase sempre nos impelem a buscar uma leitura imediata e prática dos textos bíblicos, muitas vezes colocando em segundo ou terceiro plano os aspectos literários. Quando falta um equilíbrio entre as abordagens, corre-se o risco de reduzir o texto bíblico a um mero depósito de informações sócio-históricas fragmentadas e não muito confiáveis. No entanto, o texto como se apresenta é um dado bem mais seguro do que qualquer reconstrução social ou econômica de um determinado período histórico.

A leitura de textos na perspectiva dos gêneros literários não se reduz a uma leitura idealista, que procura impor um esquema prefixado a textos que possuem autores, contextos literários e históricos muito diversificados. Como se viu neste artigo, o estudo de um gênero literário leva em conta as variações que cada autor introduz ao modelo padrão. E é exatamente nisso que reside a resposta à pergunta sobre o valor de uma leitura que leva em conta os gêneros literários: trata-se da busca de um critério para interpretarmos o texto que chegou a nós. Os autores/redatores bíblicos não são meros compiladores de tradições orais. Não foi por acaso que descreveram episódios de determinada maneira e que inseriram tais episódios em pontos estratégicos de seus livros.

Bibliografia:

BERGER, Klaus, *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo, Loyola, 1998 (Bíblica Loyola, 23).

BOISMARD, Marie-Émile & LAMOUILLE, A., *Les Actes des Deux Apôtres II – Le Sens des récits*. Paris, Gabalda, 1990 (Études Bibliques, NS 13).

CARROLL, Robert P., *Jeremiah*. London, SCM, 1986 (Old Testament Library).

CRAIGIE, PETER C.; KELLEY, PAGE H.; DRINKARD JR.; JOEL F. *Jeremiah 1-25*. Dallas: Word Books, 1991 (Word Biblical Commentary, 26).

DIAS DA SILVA, Cássio Murilo. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2001, p.185-187 (Bíblia e História).

———. “A careca de Eliseu, os moleques e as ursas”. *Perspectiva Teológica*, 39 (2007) 379-386.

FITZMYER, Joseph A. *The Gospel According to Luke I-IX*. New York: Doubleday, 1981 (The Anchor Bible, 28).

GELDENHUYS, Norval. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids, Eerdmans, 1988 (The New International Commentary on the New Testament).

HOLLADAY, William L. *Jeremiah I*. Philadelphia: Fortress, 1986 (Hermeneia).

———. *Jeremiah II*. Philadelphia: Fortress, 1989 (Hermeneia).

KEIL, Carl Friedrich. *I & II Kings*. Grand Rapids, Eerdmans, 1982 (Commentary on the Old Testament).

LONG, Burke O. *2 Kings*. Grand Rapids, Eerdmans, 1991 (The Forms of the Old Testament Literature, 10).

MAYS, James Luther, *Amos*. London: SCM, 1969.

MOORE, Rick Dale. *God Saves – Lessons from the Elisha Stories*. Sheffield: Sheffield, 1990 (Journal for the Studies of the Old Testament – Supplement Series, 95).

PAUL, Shalom M. *Amos*. Philadelphia: Fortress, 1991 (Hermeneia).

ROFÉ, Alexander. *Storie di Profeti*. Brescia: Paideia, 1991 (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici).

SIMIAN-YOFRE, Horacio. *Amos*. Milano: Paoline, 2002 (I Libri Biblici – Primo Testamento, 15).

WALSH, Jerome T. *1 Kings*. Collegeville: Michael Glazier, 1996 (Berit Olam).

WHYBRAY, Roger Norman. *The Heavenly Counselor in Isaiah 40,13-14*. Cambridge: University Press, 1971.

WOLFF, Hans Walter. *Joel and Amos*. Philadelphia: Fortress, 1977 (Hermeneia).

Cássio Murilo Dias da Silva
Avenida Adherbal da Costa Moreira 1050
Jardim Marsola
13231-190 Campo Limpo Paulista/SP
cassiomu@gmail.com