



TEOLOGIA E PRÁTICA PASTORAL

Livros Básicos de Teologia é a nova e mais atualizada coleção de teologia que a Paulinas, em parceria com a Editora Siquem, oferece ao seu público leitor. Serão 15 volumes que apresentam uma reflexão teológica articulada com a prática da vida, enraizada na Palavra, na liturgia e na mística cristã e delas se alimenta.

Características que garantem a qualidade e originalidade desta coleção:

- apresenta os temas básicos do curso de teologia;
- de forma didática, com bibliografia básica, vocabulário e pistas para a compreensão teórica ligada à prática da vida;
- os autores e autoras são experientes e renomados professores de teologia.

Finalidade:

Proporcionar uma formação teológica básica, orgânica e atualizada, que possibilite uma renovada adesão a Jesus Cristo e leve a um compromisso de vida.

Público-alvo:

Professores e estudantes de teologia; sacerdotes, religiosos, agentes de pastoral e leigos que buscam formação e atualização teológica que ajude a refletir e a iluminar a prática da vida.



A COMUNICAÇÃO A SERVIÇO DA VIDA

TELEMARKETING
0800-7010081
www.paulinas.org.br

“PRÍNCIPE DE ‘ELOHIM (ÉS) TU NO MEIO DE NÓS” PESQUISA SEMÂNTICO-FENOMENOLÓGICA DO TERMO *NÂSI* NA BÍBLIA HEBRAICA

Prof. Osvaldo Luiz Ribeiro

Este artigo¹ nasce com a suspeita de que o termo *nâsi*² constitua uma referência pós-exílica ao sumo sacerdote do Templo de Jerusalém, e que esteja relacionado de alguma forma ao “desaparecimento” da descendência davídica³ em algum momento do período pós-exílico, ocasião em que a figura do *sacerdote* assume as prerrogativas de representante religioso e político de Judá⁴ — o sumo sacerdócio⁴.

¹ Agradeço a análise crítica do professor doutor Haroldo Reimer. Suas observações foram acatadas e aplicadas ao ensaio, que foi *revisto*. Onde não o foram, muito provavelmente o leitor poderá perceber falhas, todas elas de responsabilidade do autor.

² Para a questão, cf. DONNER, Herbert. *História de Israel e dos Povos Vizinhos – da época da divisão do Reino até Alexandre Magno*. p. 470s: “O que estranha é que não se fale de Zorobabel nem nesse contexto nem mais tarde; seus vestígios se perdem no escuro. Esse desaparecimento [...]” (p. 471). Donner comenta aí que também não se fala mais do sumo sacerdote Josué. Entretanto, a figura do sumo sacerdote permanecerá sendo referida (cf. Ezequiel 40-48), ao passo que da dinastia davídica nada mais se ouvirá. Para Sandro Gallazzi, num possível conflito com “o rei da Assíria (que) é o sátrapa da Transeufratênia” (p. 47), cf. GALLAZZI, Sandro. *A Teocracia Sadocita – sua história e ideologia*. p. 46-48. Ver ainda CAZELLES, H. *História Política de Israel*, p.218.

³ Já no fim da curta missão de Zorobabel, o sacerdote Josué é deixado em seu lugar, a julgar pela afirmação de Henri Cazelles (*op. cit.* p. 219). De outra fonte ouvimos: “É verdade que Zorobabel não foi reconhecido como rei, mas a comunidade, daí por diante, pôde viver e reunir-se em seu templo reconstruído, sob a orientação dos sacerdotes, que exerciam um papel cada vez mais preponderante na direção da comunidade” (VV. AA. *Israel e Judá – textos do Antigo Oriente Médio*, p. 94; grifo meu).

⁴ Segundo concebe Fohrer, a assunção do sumo sacerdote ao poder unificado deu-se “de início, depois do afastamento de Zorobabel, (quando) o sumo sacerdote assumiu o controle da situação e, com ele, o partido sacerdotal e teocrático, cujos interesses eram primariamente culturais e legais. O sumo sacerdote como representante de Iahweh, tornou-se o chefe efetivo da comunidade” (*História da Religião de Israel*, p. 419).

A metodologia é eminentemente semântico-fenomenológica. Com isso, pretende-se três coisas: levantar todas as ocorrências do termo na Bíblia Hebraica; tratá-las nos termos do seu (presumível) sentido histórico-social, ocorrência por ocorrência; e traçar um esboço de crítica da tradição para o termo. Acredita-se que com isso será possível ao menos a apresentação da hipótese⁵.

O artigo foi elaborado da seguinte maneira: 1) levantaram-se todas as ocorrências da raiz de נָשִׂי (*nâsî'*) na Tanak; 2) promoveu-se a análise de cada ocorrência em seu contexto literário e em seu (presumível) contexto histórico, mediante o instrumental da *crítica literária* e da *análise do discurso* (as narrativas não são lidas em si mesmas, mas como função comunicativa e ideológica no contexto histórico-social em que foram produzidas); 3) analisou-se o conjunto das ocorrências mediante o recurso instrumental da *crítica da tradição*. Dito de outra forma: a) opção teórico-metodológica pela aproximação histórico-social à Bíblia Hebraica; b) aplicação dos instrumentais da *crítica textual*, da *crítica literária* e da *crítica da tradição*; c) síntese (sempre provisória).

O resultado está agora exposto ao diálogo.

I. OCORRÊNCIA DA RAIZ DE NÂSÎ' NA BÍBLIA HEBRAICA

São 134 as ocorrências da raiz de נָשִׂי (*nâsî'*), distribuídas em 120 versos: Gn 17,20; 23,6; 25,16; 34,2; Ex 16,22; 22,27; 34,31; 35,27; Lv 4,22; Nm 1,16.44; 2,3.5.7.10.12.14.18.20.22.25.27.29; 3,24.30.32.35; 4,34.46; 7,2.3.10.11.18.24.30.36.42.48.54.60.66.72.78.84; 10,4; 13,2; 16,2; 17,17.21; 25,14.18; 27,2; 31,13; 32,2; 34,18.22.23.24.25.26.27.28; 36,1⁶; Js 9,15.18.19.21;

⁵ Nesse sentido, o aprofundamento na literatura especializada não foi priorizado. Trata-se primeiro de um exercício com as ocorrências do termo *nâsî'* e seus correlatos na *Bíblia Hebraica*, com um mínimo de apoio indispensável na pesquisa. O próximo passo, em outro momento, deverá ser necessariamente o diálogo com os pesquisadores que se debruçaram sobre o tema.

⁶ Chama a atenção o fato de que não se testemunha uma ocorrência sequer do termo *nâsî'* no *Deuteronomio*. Excetuadas as duas ocorrências de *Jeremias* — nas quais a

13,21; 17,4; 22,14.30.32; 1Re 8,1; 11,34; 1Cr 2,10; 4,38; 5,6; 7,40; 2Cr 1,2; 5,2; Esd 1,8; Sl 135,7⁷; Pr 25,14⁸; Jr 10,13⁹; 51,16¹⁰; Ez 7,27; 12,10¹¹.12; 19,1; 21,17.30; 22,6; 26,16¹²; 27,21¹³; 30,13¹⁴; 32,29¹⁵; 34,24; 37,25; 38,2; 38,3; 39,1.18; 44,3; 45,7.8.9.16.17.22; 46,2.4.8.10.12.16.17.18; 48,21.22. Foram tratadas ape-

cepção é sempre *nuvens*, nunca *príncipes* —, é igualmente curioso que nenhum dos textos proféticos clássicos (excetuando-se *Ezequiel*) mencione uma única vez sequer o termo *nâsî'*. Narrativas como a de Amós, Miquéias, Sofonias, Jeremias e outros, sempre tão críticos em relação às lideranças estabelecidas, jamais se referem a um *nâsî'* — a favor ou contra. É como se esses supostos representantes populares pré-exílicos fossem eminências pardas, escondidas, pálidas. Não. Quero crer que seja antes mais provável que o termo tenha sido inaugurado no período pós-exílico (cf. Esd 1,8) e daí tenha sido incorporado ao título dos sacerdotes e, principalmente, do sumo sacerdote.

⁷ A ocorrência não será tratada no corpo do artigo. Aqui, *nesî'im* corresponde à grandeza relacionada às nuvens, uma acepção que não tem relação com o objetivo do estudo. Guarde-se, contudo, a relação entre “elevação” presente nas duas acepções — *príncipes* e *nuvens*.

⁸ Cf. nota anterior.

⁹ Cf. nota 7.

¹⁰ Cf. nota 7.

¹¹ Não nos aventuraremos a enfrentar essa ocorrência. O texto hebraico apresenta dificuldades apontadas já pela nota 1 de *A Bíblia de Jerusalém*, que o comentário de Alonso-Schökel deixa de mencionar, chegando mesmo a traduzir o verso — não sem propor uma construção difícil de se aceitar. O texto hebraico traz:

הַנְּשִׂיָהּ הַמְּשֵׁאָה הַזֹּאת בִּירוּשָׁלַם וְכָל-בֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר-הִקְפָה בְּחֹקֶם אָמַר אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה
A Bíblia de Jerusalém traduz: “Pois tu lhes dirás: Eis o que diz o Senhor Iahweh: este oráculo se refere a Jerusalém e a toda a casa de Israel que reside no meio deles”; na nota 1, afirma: “antes de ‘este oráculo’ (*hammassa*), omite-se ‘o príncipe’ (*hannasî*), ditografia”. Por sua vez, o comentário de Alonso-Schökel, com um comentário genérico a respeito do estado de conservação do *capítulo*, traduz: “Responde-lhes, pois: (Isto diz Javé: Este oráculo contra Jerusalém é para o príncipe e para toda a casa de Israel que vive ali (...))” (*Profetas II*, p. 738).

¹² A ocorrência não será tratada em separado, mas inserida no item 2.3. As ocorrências de Ez 26,16; 27,21; 30,13; 32,29 inserem-se no contexto dos *Oráculos contra as nações* (*Ezequiel* 25-32); daí a sua característica peculiar de referir *nâsî'* à nobreza de outros povos, questão que se discutirá na parte mencionada do artigo.

¹³ Cf. nota 7.

¹⁴ Cf. nota 7.

¹⁵ Cf. nota 7.

nas aquelas ocorrências que se referem à acepção de *príncipe* (e seus derivados propostos nos verbetes dos dicionários¹⁶). A análise optou por tratar em separado quatro níveis de ocorrências: 1) referências a *nâsî’* (assim tomadas como) relativamente específicas ao sumo sacerdote [mesmo em narrativas mítico-literárias¹⁷(parte 2.1)]; 2) referências aos *nesî’im* como o segundo escalão da estrutura sacerdotal, estrutura que termina por determinar a retroprojeção

¹⁶ Cf. adiante.

¹⁷ Termo com que o artigo designa a funcionalidade de narrativas específicas da Tanak, as quais, apropriando-se da memória tradicional de *seu tempo*, formulam construções de caráter mítico com o objetivo de fundamentar práticas e instituições contemporâneas. O artigo não pretende constituir-se num tratado sobre a *funcionalidade mítico-literária de narrativas da Bíblia Hebraica*. Por conta disso, vão aqui indicadas apenas duas referências para aprofundamento da questão: CROATTO, J. S. *As Linguagens da Experiência Religiosa*: “o histórico do mito não é o acontecimento exemplar (que é imaginário), mas a realidade humana que ele quer interpretar na forma de uma conexão com o mundo transcendente dos Deuses”. Talvez se deveria dizer: que se quer que seja assim interpretado, pensando-se na instrumentalização do mito como função político-religiosa (como nas apropriações das figuras de Abraão, Moisés, Josué, Davi e Salomão como *nâsî’*). Ainda com Croatto: “o que (o mito) verdadeiramente faz é ‘interpretar’ sucessos vividos no horizonte da produção do próprio texto, ou seja, da vida real de Israel, num momento determinado de sua história. Remontar ‘às origens’ significa buscar o sentido, orientar-se, explorar possibilidades” (Quem Pecou Primeiro? Estudo de Gênesis 3 em perspectiva utópica. p. 15). Para sair de Croatto, sugere-se a leitura do capítulo sobre a cidade de Eridu e sua originária lagoa, *Apsu*: “as idéias associadas ao Apsu demonstram como um determinado cenário geofísico inspirou um conceito religioso e metafísico” (p. 43) e “na narrativa babilônia, a plataforma que surgiu do Apsu tornou-se a primeira morada dos deuses” (LEICK, Gwendolyn. *Mesopotâmia, a invenção da cidade*, p. 23-51). Dizer, portanto, que determinadas narrativas da Bíblia Hebraica têm funcionalidade mítico-literária é dizer que projetos político-religiosos contemporâneos à produção desses mesmos textos, dos quais são funções instrumentais, são elaborados e socialmente homologados pelo recurso da fundamentação no tempo e em personalidades relacionadas “às origens”. Não seria por outra razão que Abraão será chamado de *nâsî’ de ‘Elohim* (Gn 23,6). O *nâsî’* histórico – presente no horizonte da produção do texto — é mítico-literariamente fundamentado e instaurado mediante o recurso à sua hipóstase em “Abraão”. Vale, nesse sentido, a afirmação de E. O. James a respeito dos mitos: “A função do mito consiste em consolidar e estabilizar a sociedade; sobre a base da psicologia da

do título, projetando-o sobre estruturas políticas pré-exílicas (parte 2.2); 3) referências a *nesî’im* como (provável) retroprojeção da estrutura de governo no Judá pós-exílico sobre as relações de poder em várias nações (parte 2.3); e 4) referências a *nâsî’* e a *nesî’im* em *Ezequiel*¹⁸.

II. ANÁLISE SINCRÔNICA DAS OCORRÊNCIAS DA RAIZ DE NÂSÎ’ NA BÍBLIA HEBRAICA

A diversidade de ambientes e de instâncias em que o termo *nâsî’* é empregado exige uma apresentação didática por tópicos. O resultado da pesquisa pode ser resumido conforme segue.

2.1 Nâsî’ como o sumo sacerdote do Templo do Judá pós-exílico

A primeira ocorrência de *nâsî’* na Bíblia Hebraica¹⁹ tem²⁰ uma função importante: retroprojetar o título *nâsî’* até ninguém menos que Abraão: “Príncipe de ‘Elohim (és) tu entre nós” (Gn 23,6²¹ — נָשִׂיא אֱלֹהִים אַתָּה בְּרוּכְנִי). Essa

massa e a lealdade inquestionável a um chefe ou a um grupo, dotados de uma autoridade sobrenatural ou quase divina, cumpre seu objetivo como uma força cultural ou uma carta constitucional sociológica (JAMES, 1973, p. 110”).

¹⁸ Excetuando-se algumas tratadas diretamente no item 2.1 (o sumo sacerdote) e 2.3 (os *nesî’im* nos *Oráculos contra as Nações*).

¹⁹ Desconsiderando a ocorrência de *nesî’im* em Gn 17,20, e tratando-a como cronologicamente posterior.

²⁰ Será escusado doravante referir-se reiteradamente ao fato de que se tratam todas de proposições hermenêutico-metodológicas. Como hipóteses que são, procurou-se argumentar a seu favor, mas não deixam de ser apresentadas como tal.

²¹ O artigo de 1953 de Moshe Goshen-Gottstein não nos ajuda muito. Depois de descartar algumas intuições da pesquisa (p. 298), a própria opinião de Moshe é bastante vaga, e permanece na perspectiva histórica (GOSHEN-GOTTSTEIN, 1953, p. 298-299). Chama-se ali a atenção para a surpresa do termo *nâsî’* ‘Elohim posto na boca

afirmação é o título do artigo, e, em chave hermenêutica mítico-literária, é uma (assim tomada) referência ao sumo sacerdote²² pós-exílico²³ do Templo de Jerusalém retroprojetada sobre a figura de Abraão. Abraão é *nâsi*²⁴. Abraão²⁵ é *nâsi* de 'Elohim. Abraão é *nâsi* de 'Elohim entre nós.

Se por um lado Abraão, o pai da nação, é apresentado já como um *nâsi*, não se deve perder de vista que o construtor do primeiro Templo já é igualmente tratado como *nâsi*: "*Nâsi* (eu) o estabeleci todos os dias da vida dele" — וְעָבְדִי דָוִד נָשִׂיא בְּחוֹכֶם אֲנִי יְהוָה דְּבַרְתִּי (1Re 11,34). É de Salomão que se fala,

dos hititas. Speiser a trata com naturalidade, afirmando que na época (sempre tratadas historicamente tais passagens) qualquer "líder" era considerado "levantado por Deus" (SPEISER, 1963, p. 116). Tomamos mais consciência disso com o artigo de Mercedes Brancher (1994, p. 21), para quem "parece que o próprio texto nos dá mais alguns elementos que confirmam sua origem no pós-exílio (...) Não estaríamos no período persa? Possivelmente". Pena que Mercedes tenha tratado *nâsi* aqui como um modo roceiro de o povo tratar a religião de "Abraão" (p. 24).

²² Chama a atenção o fato de que em todo o capítulo sobre "O Sacerdócio após o Exílio", em nenhuma vez sequer R. de Vaux mencione o termo *nâsi* (p. 423-443). Mesmo a seção reservada especificamente para o sumo sacerdote (p. 435-440). R. de Vaux conhece apenas o termo *hakkohen haggadol*, que segundo afirma "não é anterior ao Exílio" (*Instituições de Israel*, p. 435).

²³ De Jason Bray conviria registrar sua afirmação de que o "editor sacerdotal" é responsável pela forma final da narrativa de Gênesis 23 (BRASY, 1993, p. 70).

²⁴ Von Rad (1977, p. 305) não está interessado no tema. Mas chega a afirmar que a função do título, na narrativa, é revestir a memória de Abraão "de elevada dignidad com el que se honra la fe del patriarca". Em outra direção, Goshen-Gottstein (1953, p. 298s) tenta relacionar o substantivo *nâsi* efetivamente constante de Gn 23,6 à forma verbal de, por exemplo, Dt 1,31, e com isso fazer a afirmação de Gn 23,6 referir-se à peregrinação de Abraão. A forma substantiva, porém, não parece comportar o sentido defendido por Goshen-Gottstein. Alonso-Schökel tem outra saída: propõe para *nâsi* 'Elohim a tradução superlativa "xeque insigne" (1977, p. 454). Speiser, por sua vez, nada vê de absurdo em que, "naqueles tempos", se pudesse tratar um líder como "levantado" por Deus (SPEISER, 1963, p. 116).

²⁵ Para a cooptação da figura de "Abraão" pela comunidade do segundo templo, cf. Robert Carroll, 1992, p. 85. Segundo Carroll, a comunidade da *golah* instrumentalizou a memória de "Abraão" em seu projeto de hegemonia político-religiosa sob o patrocínio da corte persa, e particularmente no conflito com "o povo da terra".

o mesmo Salomão a quem cabe a honra de epigrafar o Salmo 127 — centro litúrgico-teológico da série de salmos de subida (Salmos 120-134)²⁶.

E para que não parem dúvidas sobre a total abrangência programática do termo, Davi também é caracterizado como um *nâsi*, mas dessa vez numa narrativa incontestavelmente²⁷ pós-exílica:

וְאֲנִי יְהוָה אֲהַיְתָה לָהֶם לְאֱלֹהִים
וְעָבְדִי דָוִד נָשִׂיא בְּחוֹכֶם
אֲנִי יְהוָה דְּבַרְתִּי

²⁶ Observe-se a construção eminentemente político-religiosa do saltério das subidas:

Salmo	Epígrafe
120	Cântico das subidas
121	Cântico das subidas
122	Cântico das subidas. De Davi
123	Cântico das subidas
124	Cântico das subidas. De Davi
125	Cântico das subidas
126	Cântico das subidas
127	Cântico das subidas. De Salomão
128	Cântico das subidas
129	Cântico das subidas
130	Cântico das subidas
131	Cântico das subidas. De Davi
132	Cântico das subidas
133	Cântico das subidas. De Davi
134	Cântico das subidas

Com a afirmação de que Abraão era *nâsi* obtém-se a hegemonia político-religiosa sobre a sua *casa* — respectivamente, sobre o povo. Com a afirmação de que Salomão era *nâsi*, a posse político-ideológica do Templo, com tudo o que isso significa em termos de autoridade e controle, passa naturalmente para o *nâsi* contemporâneo — leia-se o sumo sacerdote pós-exílico.

²⁷ Gn 23,6 e 1Re 11,34 devem ser tomadas como narrativas de funcionalidade mítico-literária. No caso de Ez 34,24 não se quer dizer que não o seja. A questão é de crítica-literária. Se com relação a Gn 23,6 e 1Re 11,34 *pode-se* questionar uma datação pós-exílica (ambiente sobre o qual a funcionalidade mítico-literária aplicar-se-ia), o ambiente pós-exílico de Ez 34,24 está bastante assentado.

*E eu, Yahveh, servirei para eles de ‘Elohim, e meu servo Davi (de) príncipe no meio deles*²⁸
— *eu, Yahveh, (eu) falei* (Ez 34,24).

Uma vez que a narrativa é pós-exílica, está claro que Davi é ali uma apropriação mítico-literária (cf. Ez 37.25). A questão é decidir quem é Davi²⁹. Seja como for, a formulação de Ez 34,24 conduz-nos à interdição do Código da Aliança à blasfêmia e à maldição lançadas contra ‘Elohim e contra o *nâsi*’ (Ex 22,27³⁰).

Abraão, Davi e Salomão são *nâsi*’. O que significa, afinal, *nâsi*’? Tomando as proposições de Alonso-Schökel, *nâsi*’ poderia significar: “(a) príncipe, chefe (...) (b) nuvens, nublado (vapores que ‘se elevam’)”³¹. Os exegetas brasileiros da co-edição Vozes-Sinodal propõem “chefe, líder, representante, príncipe, rei (...) vapor (que forma as nuvens)”³². A recente tradução brasileira do *Vine’s Expository Dictionary of Biblical Words* não acrescentou muita coisa: “príncipe, chefe, líder”³³. Se quisermos ir até o fim com a proposta de que *nâsi*’ diz respeito ao sumo sacerdote pós-exílico do Templo — pelo menos em textos como Ezequiel e os textos pós-exílicos (em termos

²⁸ Repare-se a relação entre Gn 23,6 (*nâsi*’ de ‘Elohim entre nós) e Ez 34,24 (*nâsi*’ no meio deles).

²⁹ Pessoalmente, apostaria na figura do sumo sacerdote. Conforme Ez 45,7-12 pode querer afirmar, o *novo regime* (sumo sacerdócio reunindo em si os poderes da coroa e do Templo) é declarado como *melhor do que o antigo regime* (monárquico). O *novo Davi* será mais justo do que os *antigos Davi* (os reis na qualidade de representantes da dinastia).

³⁰ Cf. adiante.

³¹ ALONSO-SCHÖKEL, *Dicionário*, p. 454. Para Gn 23,6 Alonso-Schökel traduz “xe-que” no *Dicionário*, o que deve traduzir sua pressuposição de que a narrativa esteja ambientada em época nômade.

³² KIRST, Nelson et al. *Dicionário*, p. 162.

³³ Além das acepções próprias de verbetes, informará que a opinião de M. Noth a respeito do termo correspondia originariamente a um “representante tribal ou ‘deputado, chefe’” (p. 246). A opinião do próprio *Dicionário* é de que “embora a origem e o significado de *nâsi*’ (sic) sejam controversos, está obviamente associado com liderança israelita e não-israelita” (p. 246). As passagens que trataremos no item 2.3 como retroprojeções pós-exílicas sobre estruturas de governo de diferentes nações é tratado no verbete como indicativos históricos — tais nações “tinham” *príncipes* (VINE, W. E, et al. *Dicionário Vine*. p. 246s).

exegéticos, tudo sempre se resume a uma questão de *crítica literária*) —, teremos de fazê-lo a despeito daqueles verbetes.

Não se pode, contudo, esquecer que os verbetes de dicionários são, a rigor, função de percepções anteriores — os conceitos hermenêuticos aplicados às perícopes em que um determinado termo é utilizado. Não é acaso essa a razão de raras versões traduzirem o mesmo *nâsi* em Gn 1,2 e 8,1 pela mesma palavra no vernáculo?³⁴ É verdade, porém, que no caso de Gn 1,2 e 8,1, as traduções possíveis estão nos dicionários, mas não foram utilizadas em razão de pressupostos teológicos. A dificuldade é que, para o caso de *nâsi*’, o sentido de *sumo sacerdote* (ou equivalente) não é atestado naqueles verbetes. Tem de ser então *intuído* a partir de uma nova aproximação metodológica aos textos bíblicos onde a palavra aparece.

Retornaremos, agora, a Gn 23,6. Estruturalmente, a perícopa de Gn 23,3-18 parece ter sido inserida na história da morte de Sara. Essa impressão deriva do fato de que em toda a perícopa há referência a *um morto*, razão para a negociação da compra da cova do campo de Macpela. É curioso, contudo, que salvo na introdução (v. 1-2) e na conclusão (v. 19), nada na narrativa faz lembrar especificamente Sara — e o partícipto masculino para referir-se ao *morto* (23,3.4.6.8.11.13.15), salvo idiomatismo, não parece adequar-se a uma possível referência original a Sara. É provável que a narrativa tivesse funções histórico-sociais mais precisas do que uma etiologia para uma cova num campo que se relaciona com a cidade de Hebron³⁵ (23,19). Talvez a narrativa tenha desempenhado papel relevante na comprovação da efetiva propriedade de terras perdidas com a deportação, posse agora reivindicada pelo sumo sacerdote — o *nâsi*’ de ‘Elohim (cf. Ez 45,7-8; 48,1-29). O horizonte pós-exílico das disputas pela reintegração ou mesmo apropriação de terras pode estar na origem de Gn 23,3-18 — peça de funcionalidade mítico-literária em que pela primeira vez o *nâsi*’ tem sua legitimidade remontada até o *fundador* da nação.

³⁴ Cf. RIBEIRO, Osvaldo L. *Vento Tempestuoso*, p. 575-577.

³⁵ Com o que não concordaria DATTNER, 1984, p. 135, para quem “o sabor realista (da) narrativa” deriva “de uma testemunha imediata da transação”.

Se houver alguma procedência na intuição, é curioso notar, contudo, que o *nâsi*’ de ‘Elohim precisa de escritura para legitimar a propriedade e a posse de terras. Essa particularidade poderia sugerir que o título *nâsi*’ estivesse sendo forçado de cima para baixo, e que a prerrogativa não fosse aceita tão passivamente pelo conjunto da população judaica. Além do mais, o fato de que a posse da terra vai ser fundamentada numa transação fundiária entre Abraão e antigos moradores de Canaã — leia-se: mais antigos do que a população campesina remanescente na terra durante o exílio da elite jerosolimitana — reforça as suspeitas de que a presença de população campesina nessas terras deve (e pode) estar na raiz do conflito a ser debelado pela *escritura*.

Outra expressão que pode ser tomada como indicativo da figura do sumo sacerdote encontra-se inconveniente³⁶ ou surpreendentemente no *Código da Aliança* (Ex 20,22-23,33):

אֱלֹהִים לֹא תִקְלָל

וְנָשִׂיא בְעַמֶּךָ לֹא תִחָר

‘Elohim (tu) não blasfemarás,

e o príncipe do teu povo (tu) não maldirás (Ex 22,27).

Disse “inconvenientemente” porque a pesquisa tem alicerçado com bastante ênfase o *Código da Aliança* no século VIII. Se a presença do termo *nâsi*’ em Gn 22,27 exigir que o tratemos como uma composição pós-exílica, muito trabalho deverá ser realizado para a reorganização do material em termos de crítica literária. Discutimos o assunto com o professor doutor Haroldo Reimer e com os demais alunos da classe de doutorado em Antigo Testamento³⁷. A opinião dele (que pode ser cotejada em seu artigo de *RIBLA*³⁸) comun-

³⁶ Se preferida a linguagem de Ephraim Speiser, “one particularly troublesome passage” (SPEISER, 1963, p. 112).

³⁷ Classe de doutorado em teologia, com especialização em Antigo Testamento, do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (www.stbsb.org.br), órgão oficial da Convenção Batista Brasileira (www.batistas.org.br), onde o professor doutor. Haroldo Reimer, professor doutor da Universidade Católica de Goiás, leciona Antigo Testamento, exegese e hermenêutica como professor contratado. O curso é ainda oferecido em caráter *livre*, (ainda) não estando (lamentavelmente) integrado a CAPES, questão para cuja solução se estão envidando esforços.

³⁸ REIMER, Haroldo. Leis e relações de gênero – apontamentos sobre Êxodo 21,2-11 e Deuteronômio 15,12-18. *RIBLA*, São Leopoldo/Petrópolis, n. 37, p. 126-138, 2000.

ga com a de Frank Crüsemann³⁹ — o Código da Aliança está ambientado nas relações sociais características do século VIII a.C.⁴⁰. A discussão girou em torno da relação entre a posição da mulher conforme possível de ser reconstruída a partir de uma comparação crítica entre Ex 21,2-11 e Dt 15,12-18. A presença de *nâsi*’ denunciada por ele em Ex 22,27⁴¹ punha em risco a datação do *Código da Aliança* no século VIII a partir da hipótese de constituir o *nâsi*’ tanto um título quanto um cargo pós-exílico; a questão, afirmou-se, teria sido resolvida pela pesquisa como resíduo de terminologia do período tribal⁴².

A discussão desenvolveu-se até o ponto de se perguntar por que Dt 15,12-18 deveria necessariamente caracterizar uma melhora no perfil de relação de gênero, já que naquele código legal tanto o homem quanto a mulher seriam *liberados* no sétimo ano, ao passo que em Ex 21,2-11 apenas o homem tinha tal prerrogativa. Chegou-se a perguntar se a relação de gênero efetivamente *melhorou*, ou se, antes, *piorou*. Dt 15,12-18 poderia representar uma situação mais equilibrada entre o tratamento dado a escravos homens e mulheres, enquanto contingências histórico-sociais teriam determinado o agravamento das relações de gênero — o que, nesse caso, seria representado pela

³⁹ CRÜSEMAN, Frank. *A Torá - teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. p. 159ss. Nem de longe o professor doutor Haroldo Reimer pronunciou-se com a incontestabilidade metodológica de seu amigo da *Bethel*, para quem são “(...) fatos incontestáveis: — o Código da Aliança é mais antigo que o Deuteronômio e por isso é o código legal mais antigo do Antigo Testamento” (p. 159). O professor doutor Haroldo Reimer não foi tão longe: “Este é (Ex 21,2-11), *possivelmente*, o texto mais antigo da Bíblia a tematizar a questão da escravidão ligado a uma previsão de libertação no sétimo ano” (Leis e relações de gênero... p. 130; grifo meu).

⁴⁰ Cf. REIMER, Haroldo, op. cit. p. 131. Também ali se pode ler agora: “*provavelmente*” (grifo meu).

⁴¹ Denunciada igualmente pelo próprio Frank Crüsemann: “muito problemáticas são também todas as datações que colocam grande valor em passagens ou em termos isolados. Aqui se deve lembrar pelo menos a menção de um ‘príncipe’ (*nasi*) em Ex 22,27” (*A Torá*, p. 162).

⁴² Cf., por exemplo, a nota 22 sobre a informação do *Dicionário Vine* a respeito da opinião de M. Noth quanto à origem do termo *nâsi*’.

nova formulação de Ex 21,2-11, onde o papel da mulher é claramente diferenciado para *pior* em relação ao tratamento dispensado aos homens. Professor Haroldo entende que tal pressuposto demandaria a reformulação das aproximações crítico-literárias ao Código da Aliança e que a hipótese merece ser mais bem investigada.

Talvez a narrativa de Nm 27,1-11 (cf. a referência aos *nesi'im* em Nm 27,2; cf. ainda Nm 36,1[1-12]; Js 17,4[3-6]) justifique-se exatamente pela reação possível de se imaginar uma representatividade do corpo feminino em Israel diante do problema das heranças e do esvaziamento cada vez mais acentuado do papel da mulher como sujeito de direito⁴³. A narrativa mítico-literária pode constituir-se metodologicamente em modelo jurídico no qual os expedientes legais do presente são registrados como ambientados no tempo mítico das origens. Talvez derive dessa provável instituição jurídica o recurso de se reportar ao próprio Sinai tanto a Torá escrita quanto a Torá oral⁴⁴ — é porque provém *daquele tempo e lugar* que a legitimidade jurídica do pronunciamento rabínico se instala.

No que diz respeito ao tema deste artigo, a presença de *nâsi'* relacionado ao *povo* e em paralelo com 'Elohim em Ex 22,27 impõe a revisão da contundência com que Frank Crüsemann — para com ele representar toda uma corrente da pesquisa — ambienta o Código da Aliança no século VIII. A moldura redacional de Ex 20,22, onde aparece a fórmula *benê 'Elohim* desde Sandro Gallazzi, deve nos predispor à percepção de trabalho pós-exílico no Código da Aliança⁴⁵ — trabalho redacional reconhecido no estudo de Crüsemann⁴⁶, sem explícita referência ao período em que se teria dado. Deveríamos observar, ainda, que a referência a uma possível cerimônia de

submissão à escravidão estipulada em Ex 21,6 é pressuposta pela referência ao ato de furar a orelha do escravo diante de 'Elohim. Se com isso temos um exemplo de *divinização* do direito (no paralelo de Dt 15,12-18 falta qualquer referência a 'Elohim na cerimônia), e como Crüsemann entende que somente em períodos pós-exílicos o direito judaico foi *divinizado*⁴⁷, talvez pudéssemos até nos deixar levar pelo argumento de Frank Crüsemann e começar por ele mesmo uma pesquisa de revisão de sua própria argumentação para a datação do Código da Aliança do século VIII⁴⁸.

Interrompendo as assertivas metodológicas e retornando a Ex 22,27, poderíamos pressupor, *a priori* — porque mesmo após pesquisas nessa direção ainda deveremos lidar (sempre) como que com pressuposições —, que *ali o nâsi'* é o sumo sacerdote, provavelmente o responsável pela cerimônia de furar a orelha do escravo preconizada em Ex 21,6. Ele é o *nâsi'* de 'Elohim (Gn 23,6; 1Re 11,34; Ez 34,24). É proibido maldizê-lo; é proibido blasfemar 'Elohim (Ex 22,27).

É possível que Nm 16,2 guarde a memória do conflito de imposição do *nâsi'* não só sobre o povo, mas sobre toda a categoria de sacerdotes estabelecida:

מִדְּרוֹעַ תִּתְנַשֵּׂאוּ עַל־קַהֲלֵי יְהוָה

“E por que vos exaltais acima da assembléia de Yahveh?”⁴⁹

A forma *hitpa'el* utilizada no verbo *exaltar* poderia denunciar aspectos do processo histórico-social de tomada de poder por parte do *sumo sacerdote*? As narrativas de conflito entre Moisés e/ou Aarão, de um lado, e os

⁴³ Cf. o artigo de Tea Frigerio, A Mulher na Conquista e Defesa da Terra, *Estudos Bíblicos*, p. 61-64. Seu artigo concordaria com a presente perspectiva — talvez não com a datação que se propõe.

⁴⁴ LENHARDT, P; COLLIN, M. *A Torah Oral dos Fariseus: textos da tradição de Israel*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 12; cf. 14-58.

⁴⁵ *A Teocracia Sadocita*, p. 103ss.

⁴⁶ *A Torá*, p. 167.

⁴⁷ *A Torá*, p. 98-116: “o direito primitivo não era direito divino” (p. 116).

⁴⁸ Um bom exemplo dos caminhos dessa *nova* investigação pode ser cotejado no exercício de Martin Rose (Empunhar o Pentateuco pelo Fim — a investidura de Josué e a morte de Moisés. In: DE PURY, Albert (Org). *O Pentateuco em Questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 100-117. Em seu exercício, Martin Rose levanta a suspeita da posposição de perícopes de *Números* em relação a *Deuterônimo* (p. 107).

⁴⁹ Cf. a discussão mais detalhada na parte 2.2.

nesí'im, de outro, apontam tanto para conflitos dessa natureza quanto para os procedimentos mítico-literários de legitimação do ofício de sumo sacerdote (cf. Nm 16; 17,16-26; 25).

É com Esd 1,8 que provavelmente tocamos no eixo gravitacional que deve nortear a pesquisa de *nási'*. Ali é dito que *Sheshbatstsar* (Sasabassar⁵⁰) é o *nási'* de Judá⁵¹ (לְשֵׁבַטְסָר הַנְּשִׂיא לַיהוּדָה). Os acontecimentos histórico-sociais característicos do período pós-exílico dão conta do surpreendente desaparecimento de registros da cadeia dinástica davídica reinstituída pelo aparecimento de Sasabassar — e mais tarde de Zorobabel. Sem nos enfiarmos nos meandros desse desaparecimento, ocupemo-nos em imaginar a sequência dos (possíveis) fatos a partir de indícios textuais de que dispomos e que estamos presentemente tentando e tentados a acompanhar.

Não parece de todo improvável que o desaparecimento institucional de representantes da dinastia davídica tenha permitido a transferência do poder político também para o sacerdote do Templo, detentor dos poderes religiosos em Judá. Imaginemos um texto como o Salmo 110. Se por um lado o texto pode ser lido na perspectiva de um *rei-sacerdote*, pode-se fazer o mesmo na perspectiva de um *sacerdote-rei*:

נִשְׁבַּע יְהוָה וְלֹא יִנְחַם

אֶת־הַכֹּהֵן לְעוֹלָם

עַל־דְּבַרְחֵי מַלְכֵי־צָרָק

Jurou Yahveh, e não se arrependerá:

tu és sacerdote para sempre;

conforme o meu rito⁵²: meu rei é vitória! (Sl 110,4)⁵³

⁵⁰ Para sua identificação provável com a dinastia davídica, cf. CAZELLES, Henri. *História de Israel*, p. 212. Uma afirmação categórica em FOHRER, G. *História da Religião de Israel*, p. 412.

⁵¹ Referindo-se à passagem (Esd 1,7-11) e ao termo ('príncipe de Judá'), John Bright explica: "isto é, um membro da casa real" (BRIGHT, 1989, p. 490).

⁵² Seguindo a proposta única de Alonso-Schökel para a palavra דְּבַרְחֵי "rito Sl 110,4" (p. 150). A tradução de Alonso-Schökel e Cecília Carniti fica a meio termo: "O Senhor Jurou e não se arrepende: 'Tu és sacerdote eterno segundo o rito de Melquisedec'" (*Salmos II*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 1348).

⁵³ Seguindo uma das acepções propostas por Alonso-Schökel para צָרָק "justiça, direito; honradez, inocência; mérito; vitória" (p. 556).

Amparados pela breve resenha de Alonso-Schökel e Cecília Carniti⁵⁴, mas não indo necessariamente tão longe a ponto de datá-lo do período macabaico, poderíamos ler o salmo — ou imaginar que tenha sido convenientemente lido — como a proposição de unidade entre os poderes político e religioso⁵⁵. Como "passaram séculos e não há rei em Judá"⁵⁶, o sacerdote do Templo pode ter atraído para si (não sem conflitos, conforme se pode depreender de Números 16) a dupla prerrogativa. Como afirmam Alonso-Schökel e Sicre Diaz, "o príncipe ocupa o posto do rei na nova ordenação" (1991, p. 876). Nesse processo poderia estar a composição de Gênesis 14, a rigor sempre deixada de lado pelas tentativas de ligação às fontes J, E e P quando ainda imperavam como teoria crítico-literária na academia (e não faz tanto tempo). É tentador postular que a leitura "meu rei é vitória" tenha-se convertido na leitura de uma personalidade — *Malkî-tsedheq*⁵⁷ (Melquisedec). Da mesma forma como em Gn 23,3-18 a propriedade de terra por parte do *nási'* é remontada até o período anterior ao estabelecimento do *povo de Israel* na terra, provavelmente com vistas a desbaratar qualquer tentativa de legitimação de posse contra o Templo sem a necessária intervenção da força (recurso a que se poderia eventualmente recorrer em última análise, mas sempre de efeitos relativamente imediatos apenas), a subordinação do *ofício* igualmente ao período pré-israelita — e novamente a *Abraão* — poderia ter por propósito a defesa de uma legitimação supra-histórica (mítico-literária, portanto). A tradução dos LXX já testemunha a *personalização* do termo: Μελχισεδέκ⁵⁸, processo que deve derivar da estratégia teológica do próprio Templo.

⁵⁴ *Salmos II*, p. 1354s.

⁵⁵ Não necessariamente pelos "Anawim, em torno do Templo restaurado" proposto por Gilberto Gorgulho (Os Salmos do Rei, *Estudos Bíblicos*, p. 14), mas pelos próprios sacerdotes.

⁵⁶ Idem. p. 1354.

⁵⁷ Peço licença ao *mestre* (querido doutor) Milton Schwantes para propor a hipótese. O biblista, citado por Frank Crüsemann em *A Torá*, e por isso mesmo já merecedor de toda nossa consideração e respeito, propõe que a expressão "ordem de Melquisedec" remonta a "reminiscências pré-davídicas de origem jebusita e cananéia" (Um Ribeiro junto ao Caminho. Notas sobre o Sl 110, *Estudos Bíblicos*, p. 56). Imagino-o lendo essa nota e refletindo lentamente: "Lindo! Lindo!"

⁵⁸ BRENTON, Lancelot C. L. *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*. Grand Rapids: Zondervan, 1988. p. 767.

Resumindo, o termo *nâsî*’ permite ser lido como uma referência imediata ao sumo sacerdote do Templo de Jerusalém no período pós-exílico. A figura receberia proeminência a partir da unificação, com o desaparecimento da dinastia davídica, dos poderes civil e religioso sobre a figura do sumo sacerdote. Os conflitos incontornáveis de toda transformação sociopolítica poderiam ser enfrentados pela força, mas é possível que se tenha recorrido à funcionalidade mítico-literária de textos religiosos e litúrgicos para a legitimação do *ofício* e de suas *prerrogativas*. Assim, personalidades histórico-tradicionais tão relevantes quanto Abraão, Salomão e Davi são tomadas para a legitimação do título *nâsî*’. Os conflitos prováveis poderiam ser observados em narrativas como Números 16, e seu enfrentamento legal na proposição de Ex 22,27: não maldirás o *nâsî*’. Ele é o *nâsî*’ de ‘Elohim.

Uma vez que nem a tradição representativa do *Deuteronômio* nem as tradições proféticas (excetuado *Ezequiel*) mencionam uma vez sequer o termo *nâsî*’ ou o correlato *nesî*’im no sentido de *príncipe(s)* ou acepções afins, não é absurdo preconizar-se que o termo tenha assumido tal acepção durante o período exílico⁵⁹. Caso a hipótese tenha valor, *todas as passagens em que nâsî*’ e *nesî*’im aparecem devem ser necessariamente tomadas ou como produções inteiramente pós-exílicas, ou como intervenções pós-exílicas em tradições pré-exílicas.

O termo foi empregado para a dinastia davídica pós-exílica (Esd 1,8). Com o desaparecimento dela, o Templo adotou para seu máximo representante tanto o título quanto as prerrogativas — o sumo sacerdote é o *nâsî*’.

⁵⁹ Conforme reconhece Frank Crüsemann: “É um termo que em geral só aparece em textos tardios” (*A Torá*, p. 162). O que para ser dito precisa necessariamente considerar a opinião contrária de Ephraim Speiser, para quem há duas grandes seções cronológicas que testemunham o uso do termo: o período “dos patriarcas até Josué”, e o período posterior a Ezequiel, inclusive (SPEISER, 1963, p. 111); considero, contudo, que a afirmação derive naturalmente do tratamento *histórico* dado aos textos do período “dos patriarcas”, bem como às referências ao período pré-monárquico.

2.2 Nesî’im como os sacerdotes imediatamente subordinados ao nâsî’

O *nâsî*’ não está sozinho. Normalmente é acompanhado de um indeterminado número de *nesî*’im, isso quando não se precisa o número simbólico de *doze nesî*’im.

Ex 16,22 usa a expressão *כל נשיאי העדה* (*todos os príncipes da congregação*). Para enquadrá-la à hipótese de um *sumo sacerdote* referido mítico-literariamente em Gn 23,6 — *o príncipe de ‘Elohim* —, devemos imaginar uma estrutura hierárquica relacionada ao Templo de Jerusalém no Judá pós-exílico. Essa hierarquia pode estar denunciada na expressão *נשיאי נשיאי (unesî’ nesî’ê)* — *príncipe dos príncipes* de Nm 3,32⁶⁰. Esse cargo é entregue a *אליאזר (Eliazar)*, *príncipe dos príncipes de Levi*. Em Ex 16,22, *Moisés* representa em termos mítico-literários o sumo sacerdote. A *congregação* tem *príncipes (nesî’ê há’edâh)* que representam a população diante do *sumo sacerdote*. Talvez essa estrutura esteja presente já na expressão de Gn 25,16 (cf. 17,20), onde os *filhos* de Ismael são *príncipes para as tribos deles*. Se o ambiente do Judá pós-exílico está estampado na construção mítico-histórica dos povos ismaelitas, a relação *Ismael—nesî’im*—os povos deles, e agora a relação *Moisés—nesî’im*—toda a congregação dos filhos de Israel⁶¹, ambas a seu turno apontam para a

⁶⁰ Por conta da expressão *príncipe dos príncipes de Levi*, somos forçados a imaginar uma complexa rede de sacerdotes indistintamente tratados todos como *nesî’im*, mas cuja hierarquia deveria estar satisfatoriamente presente e identificada. No topo da estrutura, estaria o *nâsî*’, o sumo sacerdote; abaixo dele, os *príncipes dos príncipes* (das tribos); finalmente — se efetivamente termina aí — os *nesî’im* do terceiro escalão. Observe-se, a título de intuição exemplar, o seguinte esquema de Sandro Gallazzi:

O sumo sacerdote
os sacerdotes sadocitas
os levitas e suas subdivisões
a *’edah* ou a congregação santa
o povo da terra: o cidadão israelita
o estrangeiro que reside no meio de ti
(cf. GALLAZZI, 2002, p. 190).

possível estrutura hierárquica no Judá pós-exílico: *sumo sacerdote-sacerdotes-congregação*, ou *nâsi-nesi'im-edâh* (cf. Ex 16,22; Nm 31,13; 32,2; Js 9,15.18). Em termos metodológicos, a chave hermenêutica aplicada à leitura desses textos os toma como construções mítico-literárias, em que as condições histórico-sociais que determinam a expressão da narrativa se projetam para a narrativa. O que se diz na narrativa é dito a partir da realidade histórico-hermenêutica de quem a produz e reproduz.

A expressão “*todos os príncipes da congregação*” é usada ainda em Ex 34,31 (cf. Nm 4,34.46; 7,2⁶².3.10.11.18.24.30.36.42.48.54.60.66.72.78.84). Em que pesem especificidades de grafia (וְכָל-הַנְּשִׂאִים בְּעֵרָה), também aqui Moisés é mediado pelos *hannesi'im bâ'edâh* — os príncipes da congregação (cf. Nm 1,16⁶³.44; 1Cr 2,10; 4,38; 5,6; 7,40; 2Cr 1,2). O contexto de Ex 34,29-35 trata do tema da *intermediação mosaica* — é Moisés quem fala com Yahveh, e

quem o ouve, entrando e saindo. O que Moisés ouve de Yahveh ele dá a saber à *edâh* — a congregação dos filhos de Israel. Toda a narrativa lembra Nm 12,4-10, onde a prerrogativa de *ouvir Yahveh* e de *vê-lo* é exclusiva de Moisés. Em termos mítico-literários, e lida sob a ótica histórico-social, *Moisés* representa o sumo sacerdote — o *príncipe de ‘Elohim*. Moisés é apresentado no papel do *nâsi*, a quem os *nesi'im* estão subordinados, mediando a sua relação com a congregação⁶⁴.

Nesse sentido poderiam ser tomadas as ocorrências em Ex 35,27 e toda a série de Números 2 em que da fórmula וְנִשְׂאֵי לְבָנֵי (e o *nâsi* dos filhos de) faz-se constar cada uma das doze tribos e seus respectivos *nesi'im* (cf. Nm 2,3.5.7.10.12.14.18.20.22.25.27.29; 34,18.22.23.24.25.26.27.28; ver ainda Nm 3,24.30.35; 13,2; 32,2; Js 9,15⁶⁵.18.19.21), para os quais pode haver até reuniões

⁶¹ Importa recordar que, em sua tese de doutorado, Sandro Gallazzi afirma que a expressão *benê 'elohim* designa contexto literário pós-exílico (*A Teocracia Sadocita. Sua história e ideologia*, p. 103ss).

⁶² Segundo a opinião de Gerstenberger (2002, p. 24), a grande lista de contribuições de Números 7 tem um sentido: “Obviamente, tais enumerações detalhadas, retroprojetadas na história antiga, serviam a finalidades da comunidade pós-exílica na sua preocupação em torno dos dízimos para o templo em Jerusalém”. Nessa projeção, não é absurdo imaginar que o próprio termos *nâsi* (e *nesi'im*) igualmente tenha sido retroprojetado do período pós-exílico para o período das origens, pelas mesmas razões argumentadas por Gerstenberger.

⁶³ וְנִשְׂאֵי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל (príncipes das tribos dos pais deles, cabeças dos milhares de Israel). Números 1 dá conta da proposição e realização de um recenseamento em que de cada tribo escolhe-se um *príncipe*. O contexto pode ser tratado como pós-exílico segundo a expressão בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל toda a congregação dos filhos de Israel, julgando-se pelo trabalho de Sandro Gallazzi (*A Teocracia Sadocita*, p. 103ss). NOTH, 1968, p. 19, porém, afirma que o termo *nâsi* era, “at one time in the early period of Israel's history” designativo de “official”. O termo designaria “permanent and perhaps lifelong tribal representatives” (p. 19). Através de Ephraim Speiser (1963, p. 112), somos informados de que Noth considerava que o termo derivava do sistema “anfictiônico” na época proposto para a estrutura social de Israel, e que, além disso, tinha a conotação de “Sprecher ‘spokesman’ ” (SPEISER, 1963, p. 112), como especificamente seria dito de Ex 22,27, a passagem que Ephraim trata por

“particularmente incômoda”. É ainda de Ephraim Speiser que obtemos a informação de que J. van der Ploeg contesta a afirmação de Noth de que naquele período “anfictiônico” *nâsi* indicasse algum tipo de função religiosa. O próprio Ploeg seria, diz Speiser, a favor de uma função secular, sendo que ainda trata o termo como descrição histórica de títulos de liderança israelita no período pré-monárquico (Les chefs du peuple d'Israel et leur titre. *RD*, 57, 1950, p. 40ss, *apud* SPEISER, 1963, p. 113, nota 4). O próprio Ephraim Speiser apóia-se em Ploeg para discordar da tese de M. Noth. Seja como for, a opinião de Noth decorre do fato de ele tratar a narrativa como “memória histórica”, chegando mesmo a propor que a lista de *nesi'im* de Números 1, se autêntica, ele frisa, possa derivar de um lugar muito antigo em Israel (p. 19). A lista, ele sugere, pode ser inautêntica (tese levantada já em 1927 por Binns [p. 4]); mas para o termo aplicado ao período tribal não se reserva nenhuma suspeita na sua argumentação. À luz do trabalho de Gallazzi discutido acima, deve-se pelo menos estabelecer a dúvida metodológica se a hipótese de Noth pode ser mantida incontestavelmente.

⁶⁴ Ephraim Speiser, quando comenta Nm 1,16 e Ex 34,31, de algum modo consegue intuir uma relação extremamente próxima, não necessariamente genética, entre o termo *nâsi* “nessas passagens” e o mito *Enuma Elish* (SPEISER, 1963, p. 114). Sem necessariamente discutir a questão, registrei apenas o contato exílico entre a comunidade da *golah* e a cosmogonia babilônica.

⁶⁵ A sobrevivência dos gabaonitas no período pós-exílico deveria de alguma forma ser homologada pela autoridade político-religiosa de Judá — se tal sobrevivência fosse, é claro, do interesse dela (cf. o caso do apelo aos *harashim* para a construção do Templo no século VI a.C. [RIBEIRO, Osvaldo Luiz. O Profeta Fala para seu Tempo e

em separado, convocada pelo toque isolado de uma trombeta (Nm 10,4, se a referência tem contrapartida histórica).

A presença de *nesí'im* em 1Re 8,1 (cf. 2Cr 5,2) leva-nos a duas possibilidades dentro da perspectiva com que aqui se observam os fatos (presumíveis): a perícopes é uma narrativa pós-exílica, ou, na esteira da nota *p* de *A Bíblia de Jerusalém*, uma glosa. Em qualquer uma das alternativas, o termo *nesí'im* aponta para grandezas socioreligiosas do período pós-exílico.

Em Lv 4,22, por exemplo — um texto cada vez mais difícil de ser considerado pré-exílico na pesquisa (desconsiderando-se a parte da academia que ainda insiste na acomodação tradicional das perícopes em relação à teoria mosaica) —, prescreve-se o ritual de purificação para um *nâsí'* que inadvertidamente tivesse *pecado*. *Nâsí'* é um termo eminentemente pós-exílico — o que deve por esse prisma refletir funções de liderança naquele contexto.

Não deve ser simplificada a relação entre o *nâsí'* e os *nesí'im* a ponto de se imaginar que fosse perfeitamente harmoniosa. A julgar por Nm 16,2, conflitos relacionados à legitimidade e às operações do ofício sacerdotal devem ter sido pontuadas algumas vezes, a ponto de demandarem fundamentação mítico-literária para o enfrentamento da questão⁶⁶, enquanto narrativas

Lugar. Breve estudo de Zc 2,1-4. *Revista da Bíblia*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 27, 3t02 2002, p. 12-14]. Assim, os *nesí'im* fazem-se acompanhar de Josué, como se vinham fazendo acompanhar de Moisés e Aarão. Importa que toda a *memória* nacional seja cooptada mítico-literariamente pelo sistema de governo operante: *agora é assim porque sempre foi assim*.

⁶⁶ Urge um estudo sobre a instrumentalidade dos textos no Judá pós-exílico. A funcionalidade mítico-literária dos textos parece mais fácil de ser compreendida quando aplicada à população (mediante recursos que ainda precisam ser pesquisados) do que quando cogitadas nas difíceis relações entre os próprios *nesí'im* e o *nâsí'* — salvo se a sua instrumentalidade fosse antes sobre a *população* a fim de determinar uma atitude em face do conflito que se desenvolvia na esfera sacerdotal. Seja como for, é muito ruim que tenhamos de tatear nesse ambiente, lidando com textos antigos, sem a devida compreensão de em que medida eram efetivamente responsáveis por desdobramentos em termos de atitude e comportamento popular. As informações da antropóloga Gwendolyn Leick de que grandes quantidades de textos cuneiformes das cidades mesopotâmicas devem-se a exercícios de escribas em escolas especializadas, mesmo

como a de Números 25 (cf. a referência a *nesí'im* em Nm 25,14.18) prestar-se-iam ao mesmo tempo para ratificar a legitimidade do ofício de sumo sacerdote. A perícopes de Números 16 trata da questão da legitimidade do exercício sacerdotal. Se por um lado Nm 12,1-16 em chave hermenêutica mítico-literária apresenta uma proposição de autoridade para a imposição dos portadores da narrativa sobre a intermediação de Yahveh em face da história de representatividade feminina e profética (Miriam e Aarão [isso se Aarão não constitui um acréscimo posterior ou, mais complexamente, uma representação da categoria sacerdotal *reprovável*, mas perdoada]), Números 16 pronuncia-se a favor da legitimidade de determinada linha descendente sobre o ofício sacerdotal, o que automaticamente determinaria, nos termos da própria narrativa, primeiro a interdição do ofício a representantes ilegítimos, e, segundo, a evocação da lei: *não maldirás o nâsí' do teu povo* (Ex 22,27), o *nâsí'* é *nâsí'* de 'Elohim.

Como remanescente desse conflito poder-se-ia apresentar a perícopes de Nm 17,16-26 (com as referências aos *príncipes* em Nm 17,17.21). Trata-se de um *concurso* entre os *nesí'im* e Aarão — aqui, em chave hermenêutica mítico-literária, o *nâsí'*. As varas com o nome de cada *nesí'im* deverão ser colocadas na Tenda da Reunião; como era de se esperar, apenas a vara do *nâsí'* florescerá (recordemo-nos sempre de que o recurso à funcionalidade mítico-literária dos textos permite que sucessos dessa natureza sejam alocados no *passado*, enquanto as aplicações práticas decorrentes da função narrativa efetivam-se no *presente*)⁶⁷.

textos cosmogônicos, não chega a esvaziar a pergunta pela funcionalidade desses textos em termos operacionais *antes* de se converterem (também) em modelos para estudantes (cf. *Mesopotâmia, a invenção da cidade*, p. 94, 95, 96, 97, 110, 152s, 153s, 183 e 184; por exemplo).

⁶⁷ A narrativa do concurso entre as varas de Aarão e as dos *nesí'im* recorda as histórias da escolha dos quatro evangelhos canônicos contada por Maria Tricca; ora eles permanecem no altar, enquanto dele caem os apócrifos; outra ora uma pomba pousa no ombro de cada bispo e lhes dá a saber a legitimidade dos quatro; e mesmo há ocasiões em que os quatro evangelhos canônicos põem-se a voar e a se instalarem no altar (TRICCA, Maria H. de Oliveira (org). *Apócrifos III – os proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercury, 1996. p. 12). Uma pesquisa necessária seria a determinação da eficiência e da eficácia de histórias dessa natureza — que tipo de mentalidade pretendiam e logravam convencer. Se houver algum trato sociopsicológico envolvido, importa notar que não parece ter havido grande mudança nesse aspecto entre os séculos VI a.C. e IV d.C.

Outro tipo de conflito em que se constata a presença dos *nesi'im* é a ereção do Templo além do Jordão (Josué 22; cf. a referência aos *nesi'im* em Js 22,14.30.32). Faz todo sentido possível e até nos espantariam de sua ausência! É justamente no Templo que o *nâsi'* — e por que não também os *nesi'im* [devidamente enquadrados sob a autoridade do *nâsi'*] — instala a fundamentação de sua autoridade. É o *nâsi'* o *nâsi'* de 'Elohim (Esd 1,8 versus Gn 23,6), e é o Templo de Judá o Templo de 'Elohim (cf. Esd 3,8). A tolerância com outros centros de manifestação de Yahveh tenderia ao surgimento de questionamentos a respeito da legitimidade de um *nâsi'*.

Uma narrativa como Números 31 (cf. em Nm 31,13 a referência aos *nesi'im* sob a coordenação de Moisés e Eleazar, o sacerdote) poderia ser explicada por uma hipótese que ainda demanda muita pesquisa: estou inclinado a considerar o recrudescimento dos conflitos nas relações de gênero no século VI a.C. como resultado do embate político-religioso entre a *golah* sacerdotal e a liderança feminina remanescente na terra. É interessante observar que no caso de Números 31, a guerra santa seja empregada contra Madiã, de antiga relação com a fé javista e que guarda memória de relações com o próprio Moisés. As mulheres e as crianças são preservadas na guerra (Nm 31,9), o que é imediatamente censurado por Moisés e Eleazar, os quais determinam a imediata execução das mulheres e dos meninos. Apenas as meninas virgens são preservadas. Uma mortandade tão gratuita? Ou mais uma vez narrativas de caráter mítico-literário cujo objetivo em última análise é interditar definitivamente a autoridade feminina (cf. Nm 27,2; 36,1; Js 17,4)?⁶⁸

⁶⁸ Cabe uma nota: a pesquisa semântico-fenomenológica do termo *nâsi'* não é uma pesquisa a respeito dos conflitos de gênero no Antigo Testamento. Está, contudo, e como deve ser, aberta às impressões decorrentes da leitura como busca pelas expressões da vida além do texto. Digamos que a pesquisa esteja atenta a elas, assim como que preparada para percebê-las como presentes nas relações históricas subjacentes às narrativas. Uma vez que não se lêem narrativas, mas se procura ultrapassá-las rumo à própria vida que as determina — a historicidade determinante dos textos como respostas ideológicas —, a presença de conflitos de gênero nos textos aponta para a sua respectiva e incontornável presença na própria vida. Estamos em pleno século VI, e literalmente o sangue desce de dentro de mulheres campesinas em Judá (cf. Levítico 15).

Resumindo, as ocorrências do termo plural *nesi'im* podem ser lidas em chave hermenêutica mítico-literária como referências ao segundo escalão da estrutura sacerdotal relacionada ao Templo de Jerusalém no Judá pós-exílico. Com a apropriação do termo *nâsi'* para o sumo sacerdote, toda a categoria passaria a receber correspondências de governo decorrentes do título. Se por um lado é o *nâsi'* o representante desse governo, não é, contudo, sem o auxílio de uma complexa estrutura de sacerdotes (e levitas) que tal função será efetivamente levada a termo. Nesse sentido, *nâsi'* indica o sumo sacerdote — o *príncipe dos príncipes* de Nm 3,32.

A instalação do sistema não deve ter acontecido sem conflitos. Pelo contrário, há passagens em que os *nesi'im* aparecem em conflito com representações mítico-literárias do *nâsi'* — Moisés, por exemplo. A própria classe sacerdotal enfrentou conflitos internos até que a legitimação do *status quo* se configurou. Outros conflitos, agora relacionados às questões de gênero e à ereção de um altar na Transjordânia pontuam o processo de instalação do sistema sumo sacerdotal de governo no Judá pós-exílico.

2.3 *Nesi'im* como reflexo mítico-literário do ambiente pós-exílico

Numa outra série de ocorrências, *nesi'im* refere-se a títulos aplicados a diversas nações do em torno judaico — contemporâneo ou “histórico”. Em Gn 17,20 e 25,16⁶⁹, o termo *nesi'im* é empregado em relação aos *doze príncipes* que Ismael gerou (יְלִידָיו [que se poderia ligar à expressão *todos os príncipes de Qedâr* {וְכָל־נְשִׂאֵי קֶדָר} de Ez 27,21, uma vez que em Gn 25,16 Qedâr é apresentado como um dos doze filhos de Ismael]). A construção obriga-nos a entender ou um conselho de *nesi'im* sobre as *doze tribos ismaelitas*,

⁶⁹ Em Gn 17,20, a expressão é שְׁנַיִם־עָשָׂר נְשִׂאִים (*doze príncipes*); em Gn 25,16, a expressão é שְׁנַיִם־עָשָׂר נְשִׂאִים לְאִמּוֹתָם (*doze príncipes para os tribos deles*).

ou a figura de um *nâsî*’ para cada tribo — *doze nesî’im*, doze tribos (cf. a expressão *doze príncipes de Israel* em Nm 1,44⁷⁰ [וְנִשְׂיֵי יִשְׂרָאֵל שְׁנַיִם עָשָׂר]; ver ainda Nm 17,17).

Se os textos forem tratados com o pressuposto de origem pós-exílica, a chave hermenêutica poderia ser encontrada no fato de que as lideranças mítico-históricas dos ismaelitas poderiam receber tratamento semelhante à liderança do próprio Judá no período pós-exílico — “lá” é como “cá”. Se imaginarmos que a imposição do *nâsî*’ sobre a população campesina não tenha sido lograda sem crítica e mesmo conflito, a maximização do título funcionaria como uma tática de socialização das relações entre população e Templo, no sentido de propor a máxima normalidade do título e das funções a ele inerentes mediante a argumentação de que até mesmo as antigas tribos ismaelitas igualmente se lhes submetiam.

Talvez se pudesse dizer o mesmo em relação a Gn 34,2, onde Hemor, o heveu, é chamado de נִשְׂיָא הָאָרֶץ (*príncipe da terra*). Poderíamos dizer também o mesmo de Js 13,2, em que Madiã igualmente possui seus *nesî’im*? E ainda o mesmo sobre todos os príncipes do mar [כָּל נִשְׂיֵי הַיָּם] referidos no oráculo de Ez 26,16 contra Tiro? E ainda o mesmo sobre o *nâsî*’ do Egito referido em Ez 30,13? E de Magog, *príncipe e cabeça* de Mosoc e Tubal em Ez 38,2,3; 39,1.19 [com sentido ampliado para *príncipes da terra*]? Estamos afinal falando de quê? De uma época em que todos os líderes de diferentes povos são chamados pelo mesmo título (*nâsî*’)? Não seria mais compreensível imaginar uma época em que histórias ambientadas no passado sejam construídas com títulos comuns ao ambiente onde as histórias são elaboradas e contadas? Nesse caso, poderíamos imaginar que *esse* ambiente seja o Judá pós-exílico, mais especificamente o Judá que acabara de perder sua linha dinástica davídica, e sobre quem governa, reunindo tanto a autoridade religiosa quanto a autoridade política, o *nâsî*’ — o sumo sacerdote (e mais seus escalões subordinados de *nesî’im*).

⁷⁰ Cf. a conclusão do item 2.2. Não é absurdo imaginar que essa descrição represente uma projeção do sistema sumo sacerdotal de governo judaico pós-exílico sobre a estrutura governamental de Edom.

Seja como for, ao lado da referência em paralelo de *melekh* e *nâsî*’ presente em Ez 7,27⁷¹, também Ez 32,29 nos impõe o enfrentamento do paralelismo:

שָׂפָה אֲדוּם מְלָכֶיהָ וְכָל נִשְׂיָאֶיהָ

Ali (estão) em Edom os reis dela e todos os príncipes dela.

Um paralelismo que parece ecoar ainda em Ez 32,30, na expressão וְנִסְכֵי צִפּוֹן, que Alonso-Schökel nos ajuda a compreender como caudilhos, chefes ou paladinos sobre os quais se derramou a libação⁷². Na série de nações cujo destino de seus reis, príncipes, militares e nobres é o *She’ól*, os *nesî’im* de Edom comportam-se como os *nesî’im* de Jerusalém vistos sob a ótica de Ezequiel 22: são representantes da nobreza⁷³.

Resumindo, ainda que o termo *nesî’im* nas passagens que o aplicam a títulos de outros povos poderia ser tomado como representação de estruturas históricas de governo, é possível questionar que um único título tivesse tamanha amplitude de aplicação numa igualmente tão ampla área sociocultural. Talvez se pudesse tomar tais ocorrências como projeções pós-exílicas — uma vez que o termo *nâsî*’ e o termo *nesî’im* são pós-exílicos — aplicadas às estruturas de governo de outros povos. Estaríamos, assim, sempre diante de pronunciamentos pós-exílicos aplicados àquelas nações e construídos segundo o próprio ambiente em que são elaborados.

⁷¹ Cf. a discussão na parte 2.4.

⁷² Alonso-Schökel. *Dicionário*, p. 437.

⁷³ Talvez o termo seja aqui ainda empregado na sua acepção provavelmente original de *governante* subordinado ao Império Persa. Essa seria afinal a forma como deveria ser tomada a expressão aplicada a Sasabassar — ainda que representante da dinastia davídica, está subordinado ao governo persa. Ele não é nem rei (*melekh*), nem príncipe (*sar*); ele é *nâsî*’ (*príncipe*). Num segundo momento *esse* termo teria sido assumido pelo Templo, fazendo-o referir-se, agora, ao sumo sacerdote, a quem cabe o governo abaixo do Império.

2.4 Estudos da raiz de *nâsî* em Ezequiel

Ezequiel merece ser estudado em separado. É a única literatura “profética” onde o termo *nâsî* é empregado⁷⁴. É um livro incontestavelmente *exílico* e *pós-exílico*. Dos 134 versos em que a raiz de *nâsî* é empregada na Tanak, 34 encontram-se em Ezequiel.

A primeira ocorrência encontra-se em Ez 7,27 e apresenta um paralelismo interessante entre *rei* e *príncipe*:

הַמֶּלֶךְ יִחְאֵזֵל

וְנָשִׂיא יִלְבַּשׁ שִׁמְמוֹהָ

O rei guardará luto,

e o príncipe vestirá desolação.

Alertados pela nota *h* de *A Bíblia de Jerusalém*, pelo aparato crítico da *Bíblia Sacra*, e pela própria LXX, verificamos que as palavras הַמֶּלֶךְ יִחְאֵזֵל (*o rei guardará luto*) não aparecem na *Septuaginta*. Se *hammelekh yith'abâl* consiste num acréscimo posterior, teria sido feito à luz de Sf 1,8? Ali, contudo,

⁷⁴ Tenho a impressão de que a classificação de *Ezequiel* como literatura profética deve ser considerada apenas tradicional. Livro na esteira de Ageu, Zacarias e Malaquias, é antes a voz do sacerdócio que se pronuncia na extensa composição. Se houve um *profeta* Ezequiel (profeta nos termos em que se concebem personalidades e propósitos como os dos profetas pré-exílicos), assim como é provável que tenha ocorrido com toda a literatura profética pré-exílica, as supostas e eventuais produções literárias desse profeta foram cooptadas, retrabalhadas e transformadas pelo sacerdócio masculino da *golah* e, muito provavelmente, pelo sacerdócio de Judá no período pós-exílico. Por exemplo, a classificação de Ezequiel — na sua provável historicidade — como *sacerdote “e” profeta*, recorrendo-se a “certa afinidade da obra de Ezequiel com tradições proféticas maiores” (ALMADA, Samuel. *A profecia de Ezequiel*: sinais de esperança para os exilados, p. 122) poderia ser conseqüência do fato de que os atuais livros proféticos, na forma como estão, passaram por um complexo trabalho de redação, e de tal monta, que mensagens e teologias de épocas tão tardias quanto o exílio e o pós-exílico fazem-se ouvir nas páginas de *Oséias* e *Jeremias*, por exemplo.

príncipe deriva de *sar*, e não de *nâsî*’; *sar*, sim, é um termo bastante atestado na literatura pré-exílica⁷⁵. Não se deveria, contudo, *a priori*, considerar a possibilidade de que a ausência de *hammelekh yith'abâl* na *Septuaginta* traduza uma censura ainda não presente em Ez 7,27. Uma vez que *melekh* é um termo relativamente comum na literatura pós-exílica (tanto em Ezequiel quanto em Ageu, Zacarias e Malaquias), a única alternativa para uma “censura” talvez fosse a identificação de *melekh* e *nâsî*’ — e ela tanto poderia ter sido levada a termo pela representação institucional do Império Persa quanto pelo próprio sacerdócio de Judá, por questões de “sobrevivência”; afinal, o *rei* era o Imperador⁷⁶. São, contudo, somente observações muito superficiais, que demandam aprofundamentos, talvez já empreendidos na literatura mais especializada.

Seja como for, nesse mesmo contexto ainda nos deparamos com a expressão: *nâsî*’. Trata-se de Ez 12,12, onde o *rei* é mencionado pelo termo *nâsî*’⁷⁷. Fala-se que o *nâsî*’ que está entre eles (וְהַנָּשִׂיא אֲשֶׁר-בְּחוּכֹתָם) sairá com cargas nos ombros e por uma brecha no muro. Se essa cena descreve sinistros relacionados ao cativo, e a expressão *nâsî*’ quer descrever precisamente o rei de Jerusalém, talvez seja essa uma ocorrência em que já se nivela a partir do presente e em direção ao passado o tratamento das autoridades⁷⁸. Como a narrativa pode estar sendo escrita num momento em que o *nâsî*’ é a terminologia para a autoridade subordinada — é ele efetivamente quem guarda agora as insígnias da coroa, ainda que simbolicamente, já que efetivamente tal prerrogativa caberia ao Imperador —, o rei *passa* a ser chamado de *nâsî*’. Uma ocorrência como essa poderia servir de *modelo* para a leitura das demais ocorrências em que *nâsî*’ apresenta-se como um anacronismo para o título da liderança

⁷⁵ 420 ocorrências em 367 versos.

⁷⁶ Speiser reconhece uma distinção entre *melekh* e *nâsî*’ em Ezequiel (SPEISER, 1963, p. 111).

⁷⁷ Situação em que nos impõe tomar a perícope como produzida no período de transição entre a aplicação do termo *nâsî*’ à dinastia davídica (a nobreza) e a sua cooptação pelo Templo após a sua derrocada.

⁷⁸ Cf. para isso MONLOUBOU, 1973, p. 209: “Já não é um rei, um ‘melek’, mas (...) um príncipe, um ‘nasi’”.

designada como *nâsî'* — um termo especificamente exílico e pós-exílico, ausente de todo o Deuteronômio e jamais mencionado por qualquer um dos profetas pré-exílicos e mesmo pós-exílicos (Ageu, Zacarias e Malaquias⁷⁹).

Ez 19,1 testemunha o termo *nesî'im*. Trata-se de uma *qînâh*, uma lamentação. O tom da lamentação não se apresenta de todo claro — não é imediata a percepção de se tratar de uma crítica em estilo profético clássico contra a liderança, ou uma crítica entre pares. O que chama a atenção é que a referência parece ser aos *reis* de Jerusalém, cuja referência parece clara no v. 14, quando se denuncia a ausência do *etro real* (ולא היה בה מטה-עו שֶׁבֶט לְמִשְׁחָה). Transposta a alegoria para a figura da vinha (v. 10), diz-se dela que “agora (ela está) plantada no deserto, numa terra de seca e de sede” (ועתה שתולה במדבר בארץ צִיָּה וְצָמָא). Se for dos *reis*⁸⁰ de que se fala, a narrativa se refere a um momento entre 587 e 539 — datas clássicas para o cativo e o retorno. Aqui, agora, o *rei* é o *nâsî'*.

Nesî'im ocorre em Ez 21,17, e a sua identificação não é clara. O termo refere-se como em 19,1 a *reis*? Independente de quem tenham sido, foram vítimas da espada junto com o povo, o que, a julgar por Jr 29,1-2, poderia apontar para os sacerdotes ou os *príncipes de Judá e de Jerusalém* (mas aí *sar* e não *nâsî'* [שָׂרֵי יְהוּדָה וְיִרְוּשָׁלַם]). Guarde-se por hora o fato de que há *alguém* se pronunciando contra os *nesî'im* no contexto da deportação para a Babilônia.

Mais adiante no capítulo, outra enigmática referência dessa vez ao *infame*⁸¹ e *malvado*⁸² *príncipe de Israel* (Ez 21,20: רָשָׁע גָּשִׁיחַ יִשְׂרָאֵל). Que se trata da figura do rei parece poder deduzir-se do fato de que seu diadema e sua coroa são-lhe retirados da cabeça (הָסִיר הַמִּצְנֶפֶת וְהָרִים הָעִטָּה); cf. v. 31).

⁷⁹ Essa ausência do termo *nâsî'* em Ageu, Zacarias e Malaquias determinaria uma datação para além do século VI para as perícopes em que o termo ocorre?

⁸⁰ Já aqui se poderia pensar nos sacerdotes? A primeira parte da alegoria (Ez 19,1-9), contudo, não parece permitir senão que se entenda *nâsî'* no verso um como referência aos *reis*.

⁸¹ Seguindo a proposição de Alonso-Schökel para o verbete (p. 225).

⁸² Seguindo a proposição de Alonso-Schökel para o verbete (p. 634).

A questão relativa a Ez 21,17 permanece — quem se pronuncia? Poder-se-ia imaginar o povo na voz da profecia clássica. Contudo, a enigmática referência *àquele a quem cabe o julgamento* (cf. v. 32) parece indicar na trama uma referência ao fato de que ainda estaria para surgir a figura daquele a quem caberia o julgamento. Caso se tratasse de qualquer uma das estruturas de autodeterminação popular, faria sentido um comentário assim? Entretanto, se o pronunciamento é feito da comunidade sacerdotal, então se poderia antever nessas palavras uma estratégia paciente de tomada do poder. Com a coroa fora de circulação, não resta impedimento — salvo o Império — para que a autoridade e o governo sejam entregues aos sacerdotes — os detentores da guarda da Casa de ‘Elohim — que se está derrubada, é coisa de se tornar a erguê-la!

Caso se puder relacionar Ez 21,20 à próxima ocorrência (Ez 22,6), então a voz que se pronuncia ali e aqui bem poderia ser, afinal, a voz da comunidade sacerdotal. Expressões que parecem características do pensamento e da legislação sacerdotal apresentam-se contra os *nesî'im* de Israel: כָּל-חַוְעוּבוֹתֶיהָ (todas as abominações dela — da cidade de sangues (אֶת-עֵיר הַדָּמִים v. 2); ela é uma cidade que derrama sangue em seu meio (עִיר שֶׁפָּכַח דָּם בְּחוּקָה) v. 3); é uma cidade que fez ídolos sobre si para tornar-se impura (וַעֲשָׂתָה גִּלּוּלִים עָלֶיהָ לְטִמְאָה) v. 3); é por conta desse sangue derramado e desses ídolos feitos que o seu dia se apressou (v. 4; cf. também v. 3). Os príncipes de Israel derramam sangue (v. 6). Segue-se uma série de infrações presentes em diversos códigos legais; chama atenção a referência à interdição ao coito praticado com uma mulher menstruada. Estamos diante de um processo de atualização do direito para a esfera *sagrada* nos termos em que Frank Crüsemann apresenta? Os direitos casuísticos relativos às relações sociais com pobres, viúvas, estrangeiros, estão agora reunidos às prescrições de caráter mais cúltilo, moral e ritual?

Quem se pronuncia parece estar ciente das tradições legais, mas é segundo uma nova perspectiva que fala. Se por exemplo tratarmos todo o capítulo como uma só peça narrativa, o pronunciamento se faz contra diversas representações da estrutura social pré-exílica (algumas vezes com linguagem anacrônica): os profetas (אֲשֶׁר נְבִיאֵיהֶם) *a conspiração dos profetas dela*, v. 25);

os sacerdotes (כֹּהֲנֵיךָ *os sacerdotes dela*, v. 26), que violentam a lei e não distinguem entre o sagrado e o profano, nem ensinam a diferença entre puro e impuro; os *príncipes* (aqui *sar* e não *nâsi*’ — שָׂרֵיךָ *os príncipes dela*; v. 27) que derramam sangue; novamente *os profetas*⁸³ (וְנְבִיאֶיךָ v. 28), a quem se critica por mascararem a realidade com visões e presságios mentirosos, afirmando como ditas palavras que Yahveh não teria efetivamente pronunciado; finalmente, *o povo da terra* (עַם הָאָרֶץ v. 29), que extorque e rouba. Quem se pronuncia entende-se alheio a todas essas grandezas, vê-se como que se pronunciando à parte de toda a culpa que vê. Não demora pensarmos na mesma estrutura de raciocínio por traz da narrativa do dilúvio, em que tudo quanto se vê é razão para uma nova criação, um recomeço, porque nada do que se vê é bom e tem valor, salvo Noé; mas com Noé é provável que estejamos mesmo tocando os lábios de quem pronuncia toda a série de condenações de Ezequiel 22. Sim, porque somente quem está à frente do recomeço e se considera isento da cólera (cf. Ez 22,31) pode mencionar a culpa de todos sem temer a própria. Noé é justo. Quem se pronuncia aqui fala da janela da arca.

Parece que a categoria de pronunciamento com que nos deparamos em Ezequiel 22 não é mais do tipo de *classe*. Não é mais um sacerdote contra um profeta, ou um príncipe contra um aristocrata da classe do *povo da terra*. Quem se pronuncia está mesmo tocado da síndrome da divinização. Sua fala abarca tudo e todos — nada escapa a seu juízo absoluto. Sua fala é a de Yahveh numa dimensão como não se via antes. Se não é o próprio a falar, creio que estejamos diante do precursor do *nâsi*’ de ‘Elohim: nem Abraão, nem Moisés, nem Aarão, nem Josué, nem Davi e nem Salomão, mas a união hipostática e mítica de todos eles: o sumo sacerdote do Templo de Jerusalém, o *nâsi*’ de ‘Elohim.

Ez 44,3 nos introduz num novo universo, não necessariamente sem portas que devamos escolher para entrar, mas o foco recai sobre duas possi-

bilidades: o *nâsi*’ está definitivamente ligado ao Templo — se não *o representante do palácio e do Templo*, o senhor sumo sacerdote em pessoa⁸⁴.

אֲחֻזָּה נְשִׂיאָה נְשִׂיאָה הוּא יֹשֵׁב בּוֹ לְאֹכֹל לֶחֶם לִפְנֵי יְהוָה

O *nâsi*’ — *nâsi*’ é — (ele) sentará nele para comer pão diante de Yahveh.

Em seu comentário, Alonso-Schökel deixa escapar que ele imagina poder tratar-se de uma espécie de rodízio: “Somente o príncipe em exercício poderá sentar-se ali”⁸⁵. Não é necessário abandonar a hipótese agora. O importante é deixarmos levar pela descrição de Ezequiel⁸⁶. Seja o sumo sacerdote pessoalmente — como cogito —, sejam os *nesi’im* em rodízio cerimonial, é possível afirmar que com Ez 44,3 (respectivamente Ezequiel 40-48) o *nâsi*’ já é o sumo sacerdote⁸⁷.

Ez 45,7 insere a pesquisa no contexto da redistribuição da terra no período pós-exílico (cf. 48,21.22). Cabe ao *nâsi*’ uma determinada extensão de terra⁸⁸. No breve trecho de Ez 45,7-12 constatam-se três ocorrências da raiz: *nâsi*’ (45,7), *os meus nesi’im* (45,8) e *nesi’im de Israel* (45,9). A narrativa muda do singular (v. 7) para o plural (v. 8 e 9), e a questão que se impõe é se a referência é sempre ao mesmo *nâsi*’, ou se a ótica se amplia para

⁸⁴ Apropriando-nos da declaração de Sandro Gallazzi: “Não é absurdo afirmar que o príncipe de Ez 40-48 é o próprio sumo sacerdote, já pensado em sua função hierocrática de ‘chefe do Estado do templo’” (*A Teocracia Sadocita*, p. 56).

⁸⁵ *Profetas II*, p. 871.

⁸⁶ Pessoalmente não mais trataria esses últimos capítulos como “exílicos”. Soam como uma retroprojeção — o Templo já está reconstruído, os ritos instalados. Estamos em depois de 520 a.C. O exílio já é história. Esse é, contudo, um assunto para outra ocasião.

⁸⁷ Observe-se, por exemplo, a seguinte citação de Ringgren (1966, p. 336): “After the destruction of the monarchy, renewal of the Davidic kingship became a natural element of Israel’s future hope. Even the description of the new Israel in Ez 40-48, where words like “king” and “Messiah” are not found, speaks of a ‘prince’ (*nâsi*’) who will reign over the restored nation and be responsible both for the cult and for secular affairs”. Cf. GOOTWALD, 1964, p. 329 n. 195).

⁸⁸ Cf. o que Sandro Gallazzi trata como “projeto de Ezequiel” (*A Teocracia Sadocita*, p. 57). Além disso, cf. Gn 23 sob perspectiva mítico-literária.

⁸³ A versão dos LXX lê *príncipes*, e não *profetas*, na primeira referência no verso 25.

para a coletividade de *nâsî'* (plural *nesî'im*) na seqüência do tempo. Alonso-Schökel entende que a expressão se refere ao fato de que “o príncipe ocupa o posto do rei na nova ordenação”⁸⁹, de modo que a referência às injustiças que acompanham o plural dos v. 8 e 9 seriam memória do período monárquico. Se Alonso-Schökel estiver correto, afirma-se que a nova ordem deverá suprimir o roubo e a injustiça contra a população, de modo que a separação de terras para o *nâsî'* (cf. Gn 23,3-18) é, portanto, explicada (v. 8).

Não devemos, porém, descuidar do próprio discurso. É possível uma leitura de dupla ótica, em que a primeira menciona o *nâsî'* na qualidade de sumo sacerdote, e a segunda menciona as categorias subordinadas de *nesî'im*, conforme temos levantado numa série de passagens. Se o *nâsî'* representa o governo de caráter duplo — político e religioso —, as operações políticas e religiosas, na prática, deveriam ser realizadas por sacerdotes *operacionais*, digamos assim. Nesse sentido, aproveitando a intuição de Alonso-Schökel, não deixa de fazer sentido que se trata de afirmar que o *novo sistema* não recairá na opressão de que o *antigo regime* era acusado. É tentador perceber que imediatamente após a determinação de reserva de terras para o *nâsî'* se explique que, no frígir dos ovos, *assim se faz com a preocupação de que o povo acabe ganhando*. Uma leitura em possíveis entrelinhas apontaria para conflitos subjacentes?

Ez 45,16.17 trata das ofertas *obrigatórias* do povo para o *nâsî'* (para o culto), e das atribuições cerimoniais do *nâsî'*. É fácil imaginar que um *sacerdote* não daria conta de todos os cerimoniais diários e sazonais, razão pela qual um segundo e mesmo um terceiro escalões de *nesî'im* se impõem naturalmente (cf. Ez 46,2). A função do *nâsî'*, contudo, deve ser ritualmente demarcada. Se qualquer sacerdote puder realizar todo tipo de cerimônias e de ritos, de que forma a especificidade do sumo sacerdote se impõe? Há, pois, por uma questão de legitimação instrumental que se estabelece esferas de especificidade. O *nâsî'* tem suas funções próprias, uma das quais, se ali a história se reporta à historicidade, o ofício presidencial da páscoa (Ez 45,22);

⁸⁹ *Profetas II*, p. 876.

outra, uma participação nas neomênias (Ez 46,2; cf. 44,3), estando então encarregado (talvez com a ajuda de outros *nesî'im*) do holocausto (Ez 46,4).

Todo o capítulo 46 dá detalhes de protocolo para cerimônias que envolviam a presença do *nâsî'* e as particularidades do espaço sagrado do Templo reservado para as cerimônias públicas. Em todas essas especificações cerimoniais protocolares, a figura do *nâsî'* aparece como central (Ez 46,8 [sua entrada e saída]; 46,10 [sua permanência no meio do *povo da terra* durante o cerimonial]; 46,12 [prescrições para a participação do *nâsî'* em holocaustos específicos]). Também normatizações sobre heranças do *nâsî'* em relação a seus descendentes (46,16), a seus servos (46,17) e a heranças da população (46,18) constam do capítulo — provavelmente tentativas de regulamentar equívocos (representados por críticas populares) do *antigo regime*.

Resumindo, em Ezequiel se percebe uma *evolução* do emprego do termo *nâsî'*. Num primeiro momento, *nâsî'* indicaria a *autoridade subordinada ao Império*. Daí a possibilidade de os representantes da dinastia davídica serem alhures indicados pelo termo *nâsî'*, porque, teoricamente, abaixo do Imperador, *eram a autoridade*. Mas não *melekh-nâsî'*. Num segundo momento, tomados agora como *a autoridade* depois da supressão das ambições dinásticas, o termo passa a indicar ainda a *autoridade subordinada ao Império*, mas sua representação ideológica *transmigra* para a figura do sacerdote, quer o *sumo sacerdote* em sua representatividade impar, quer os *sacerdotes* de segundo e terceiro escalões. O sacerdócio é o *establishment*. O sumo sacerdócio é sua *hipóstase*.

CONCLUSÃO

Partindo de uma perspectiva histórico-social de aproximação aos textos da Bíblia Hebraica, perguntou-se pelo significado dos termos *nâsî'* e *nesî'im* segundo a crítica da tradição. Para responder à pergunta, optou-se pelo levantamento de todas as ocorrências da raiz na Bíblia Hebraica, sua análise em contexto crítico-literário e sua dimensão crítico-tradicional.

Os resultados provisórios são os seguintes:

- (1) Os termos *nâsî* e *nesî'im* com a acepção de *príncipe(s)* têm origem exílica. Representaram inicialmente a monarquia (autoridade subordinada) interpretada segundo a comunidade da *golah*.
- (2) De concreto, percebeu-se que a dinastia davídica pós-exílica foi designada pelo título *nâsî* (Esd 1,8).
- (3) A crítica sacerdotal à monarquia assume o título e o retroprojeta sobre sua descrição da coroa durante o período exílico.
- (4) Como título de nobreza, deve ter servido para a referência ao governo de povos relacionados a Judá, a julgar por uma série de passagens em que governantes dessas nações são designados por *nesî'im*.
- (5) O curso da história determina que a descendência davídica saia de cena em Judá. O Templo, então, assume o título de *nâsî*'.
- (6) Estouram conflitos — internos, provavelmente ligados às disputas para a assunção ao governo unificado, e externos tanto com o povo quanto com possíveis representações femininas da liderança popular.
- (7) Os conflitos são enfrentados mediante o recurso à funcionalidade mítico-literária de textos sagrados. A memória popular é assimilada por narrativas de funcionalidade mítico-literária cujo objetivo é legitimar a função do sumo sacerdote como *nâsî*' (um termo contemporâneo) a partir da identificação desse termo com personalidades mítico-históricas da memória popular (fundamentação nas *origens*). Assim, Abraão, Moisés, Aarão, Josué, Davi e Salomão ou são diretamente apresentados como *nâsî*' (Abraão, Davi e Salomão) ou são apresentados na sua *função* (Moisés, Aarão e Josué).
- (8) Com a questão da legitimidade do título determinada por narrativas dessa natureza, resta a legitimação das prerrogativas inerentes ao título. A exclusividade do Templo e do *nâsî*', a propriedade da terra, o protocolo cerimonial, as *limitações* de poder — uma série de narrativas se propõem a ordenar as relações entre o *nâsî*', os *nesî'im* e a população.

O Judá pós-exílico é agora uma teocracia⁹⁰. O *nâsî*' de Judá é o *nâsî*' de 'Elohim. O Código da Aliança alerta:

*'Elohim (tu) não blasfemarás,
e o príncipe do teu povo (tu) não maldirás.*

Partindo desses apontamentos, algumas indicações são pertinentes:

- (a) Um trabalho de crítica da tradição aplicado a termos importantes da Bíblia Hebraica deve ser efetuado antes de qualquer afirmação relativa a uma ou outra passagem em que tais termos apareçam.
- (b) A forma como os textos bíblicos eram efetivamente *usados* na complexa relação da comunidade judaica precisa ser objeto de pesquisa. Sentimo-nos muitas vezes como que criando mundos em que os textos bíblicos eram usados dessa ou daquela maneira, e *essa* específica lacuna histórico-arqueológica precisa ser enfrentada, sob pena de que nossos estudos careçam de fundamentação “científica”.
- (c) Dentro dessa questão, investigar o processo de funcionalidade mítico-literária dos textos da Bíblia Hebraica é imperioso. Não só a compreensão do *mito* em si mesmo, mas também da mentalidade *mítica* e de sua instrumentalização mediante o recurso estratégico e ideológico a narrativas de caráter religioso podem ajudar na compreensão da história de Israel e, assim, produzir meios para a compreensão dos próprios textos bíblicos. O *círculo hermenêutico* está presente na pesquisa histórica de Israel e mesmo na hermenêutica dos textos que essa história produziu. Não há como fazer ape-

⁹⁰ Cf. SICRE, 1996, p. 490: “Um novo sistema de governo que denominamos ‘teocracia’. Deus é o rei de Israel, embora a autoridade seja exercida pelos persas” — acrescenta-se imediatamente — *através da figura do sumo sacerdote*. Também, SOUZA e CARAVIAS, 1988, p. 196. Além desses, FOHRER, 1982, p. 419. Johan Konings prefere chamar o regime de “hierocracia”, porque argumenta que quem governa é o sistema sacerdotal, e não “Deus” (KONINGS, 2001, p. 19). Contudo, vale perguntar se há regime teocrático em que “Deus” governe... Não é sempre “alguém” que governa em nome de Deus — seja o rei, seja o sacerdote, seja qualquer outro? Cf. a definição metodológica de teocracia em GALLAZZI, 2002, p. 139.

nas história ou apenas hermenêutica. Parece que estamos fadados a fazer história junto com hermenêutica e vice-versa⁹¹.

(d) No caso específico da pesquisa de *nâsí*, por exemplo, se houver algum grau de validade nos resultados preliminares aqui apresentados, o trabalho de crítica literária, de crítica da tradição e de crítica da redação aplicado aos códigos legais da Bíblia Hebraica precisa ser revisto. Em que pese a força tradicional com que se ambienta, por exemplo, o Código da Aliança no século VIII, a simples presença de uma palavra — *nâsí* — em Ex 22,27 impõe no mínimo *prudência* e a rigor *desejo de verificação*. Talvez a "tendência geral na pesquisa atual de datar os textos de épocas tardias"⁹² tenha suas razões⁹³.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1985. 2.366 p.
- ALMADA, Samuel. A profecia de Ezequiel: sinais de esperança para exilados. Oráculos, visões e estruturas. *RIBLA*, São Leopoldo, Petrópolis, n. 35/36, p. 116-135, 2000.
- ALONSO-SCHÖKEL, L. A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Trad. de Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997. 798 p.
- ALONSO-SCHÖKEL, L; CARNITI, Cecília. *Salmos II (Salmos 73-150)*: tradução, introdução e comentário. Trad. de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1998. 1.348 p.
- ALONSO-SCHÖKEL, L; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas II: Ezequiel, Doze Profetas Menores, Daniel, Baruc, Carta de Jeremias*. Trad. de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1991. pp. 687-1.411.

⁹¹ Claro que sem esquecer outras formas de acesso à História — a arqueologia, por exemplo. Mas mesmo ali, por que não? Hermenêutica e história andam de mãos dadas.

⁹² Afirmado por CRÜSEMANN, Frank. *A Torá*, p. 56.

⁹³ É lamentável que questões relacionadas ao anti-semitismo possam estar na base dessas pesquisas que tendem a confinar a história de Israel a um punhado de séculos, algo insignificante no fim da história antiga. Por outro lado, despindo-nos dessa atitude — mas tampouco deixando de assumir um filo-semitismo incontrolável —, tentemos dentro dos limites de uma expressão hermenêutica incontornável caminhar o menos preconceituosamente possível.

- BÍBLIA SACRA. Utriusque Testamenti Editio Hebraica et Graeca. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. [*Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio funditus renovata, editio quarta emendata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. 1.574 p. *Novum Testamentum Graece*. Editione vicesima septima revista. Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. 810 p.
- BINNS, Elliott L. *The Book of Numbers. with introduction and notes*. London: Methuen & Co., 1927. 240 p.
- BRANCHER, Mercedes. Gênesis 23 e o Povo da Terra. *Estudos Bíblicos*, n. 44, p. 17-28, 1994.
- BRAY, Jason S. Genesis 23 — A Priestly Paradigm for Burial. *Journal for the Study of the Old Testament*, n. 60, p. 69-73, 1993.
- BRENTON, L. C. L. *The Septuagint with Apocrypha Greek and English*. Grand Rapids: Zondervan, 1988. 1.130 p.
- BRIGHT, John. *História de Israel*. 4. ed. Trad. de Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1989. 688 p.
- CARROLL, Robert P. The Myth of the Empty Land. *Semeia*, n. 59, p. 79-93, 1993.
- CAZELLES, Henri. *História Política de Israel, desde as origens até Alexandre Magno*. Trad. de Cácio Gomes. São Paulo: Paulinas, 1986. 250 p.
- CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Trad. de Carlos Maria V. Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001. 521 p.
- _____. *Quem Pecou Primeiro? Estudo de Gênesis 3 em perspectiva utópica*. *RIBLA*, Petrópolis/São Leopoldo, n. 37, p. 15-27, 2000.
- CRÜSEMANN, F. *A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Trad. de H. Reimer. Petrópolis: Vozes, 2002. 599 p.
- DATTLER, Frederico. *Gênesis*. Texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 1984. 239 p.
- DE PURY, A. (Org). *O Pentateuco em Questão: As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. Trad. de Lúcia M. E. Orth. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 324 p.
- DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Trad. de Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Teológica, 2003. 622 p.
- DONNER, H. *História de Israel e dos povos vizinhos: da época da divisão do reino até Alexandre Magno (com um olhar sobre a história do judaísmo até Bar Kochba)*. 2. ed. Trad. de Claudio Molz e Hans A. Trein. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2000. p. 273-535. v. 2.

- FOHRER, G. *História da Religião de Israel*. Trad. de Josué Xavier. São Paulo: Paulinas, 1982. 510 p.
- FRIGERIO, Tea. A Mulher na Conquista e na Defesa da Terra. *Estudos Bíblicos*, n. 19, p. 61-70, 1988.
- GALLAZZI, Sandro. *A Teocracia Sadocita: sua história e ideologia*. Macapá: edição do autor, 2002. 274 p.
- GERSTENBERGER, Erhard S. A Visão Sacerdotal da Vida. Observações a partir de Levítico e de Números 1-10. *Revista Teológica Londrinense*, Londrina, n. 3, p. 21-32, 2002.
- GORGULHO, G. Os Salmos do Rei. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 23, p. 9-17, 1989.
- GOSHEN-GOTTSTEIN, Moshe H. Nasí (Genesis 23:6). *Vetus Testamentum*, v. 3, n. 3, p. 298-299, jul. 1953.
- GOTTWALD, Norman K. *All The Kingdoms of the Earth. Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East*. New York, Evanston and London: Harper & Row, 1964. 448 p.
- JAMES, E. O. *Introducción a la Historia Comparada de las Religiones*. Trad. De J. Valiente Malla. Madrid: Cristiandad, 1973, 354 p.
- KIRST, N.; KILPP, N.; SCHWANTES, M.; RAYMANN, A., ZIMMER, R. *Dicionário Hebraico Português e Aramaico Português*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1989. 305 p.
- KONINGS, Johan. A Historiografia de Israel nos “Livros Históricos”. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis/São Leopoldo, n. 71, p. 8-31, 2001.
- LEICK, Gwendolyn. *Mesopotâmia. a invenção da cidade*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2003. 365 p.
- LENHARDT, P; COLLIN, M. *A Torah Oral dos Fariseus: textos da tradição de Israel*. São Paulo: Paulus, 1997. 155 p.
- MONLOUBOU, Louis. *Um Sacerdote se Vuelve Profeta: Ezequiel*. Trad. de José María Bernaldez y Romero. Madrid: Fax, 1973. 235 p.
- NOTH, M. *Numbers. A commentary*. Trad. de James D. Martin. London: SCM Press, 1968. 238 p.
- REIMER, Haroldo. Leis e relações de gênero: apontamentos sobre Êxodo 21,2-11 e Deuteronômio 15,12-18. *RIBLA*, São Leopoldo/Petrópolis, n. 37, p. 126-138, 2000.
- RIBEIRO, Osvaldo Luiz. O Profeta Fala para seu Tempo e Lugar. Breve estudo de Zc 2,1-4. *Revista da Bíblia*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 27, a. 2002, p. 12-14.
- _____ Vento Tempestuoso: um ensaio sobre a tradução e a interpretação de Gn 1,2 à luz de Jr 4. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, n. 4, p. 573-598, jul./ago. 2002.

- SCHWANTES, Milton. Um ribeiro junto ao caminho. Notas sobre o Salmo 110. *Estudos Bíblicos*, n. 23, p. 52-60, 1989.
- SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Trad. de João Luís Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 540.
- SOUZA, Marcelo de Barros; CARAVIAS, José L. *Teologia da Terra*. Trad. de Jaime A. Clascá. Petrópolis: Vozes, 1988. Tomo IV, série V, 439 p.
- SPEISER, Ephraim Avigdor. Background and function of the Biblical nasi'. *Catholic Biblical Quarterly*, n. 25, p. 111-117, jan. 1963.
- TRICCA, M. H. DE O. (Org). *Apócrifos III: os proscritos da Bíblia*. Trad. do alemão gótico por I. Martinazzo. São Paulo: Mercuryo, 1995. 352 p.
- VV. AA. *Israel e Judá: textos do Antigo Oriente Médio*. Trad. de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1985. 99 p.
- VON RAD, Gerhard. *El Libro del Génesis*. Trad. de Santiago Romero. Salamanca: Sígueme, 1977. p. 539.
- VINE, W. E.; UNGER, Merrill F; WHITE Jr., William. *Dicionário Vine: o significado exegetico e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento*. Trad. de Luís A. de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 2002. 115 p.

Prof. Osvaldo Luiz Ribeiro é professor no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, Rio de Janeiro.