

ÊXTASE E SOCIEDADE NO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO¹

Fernando Cândido da Silva
Mestrando em História – Unesp/Assis
zecfer@yahoo.com.br

Resumo: O estudo visa discutir o componente extático da profecia em Mari e Israel. A partir da pesquisa socioantropológica de Lewis, procurar-se-á, nos documentos da Antigüidade, relacionar o êxtase com a realidade social que o gera, demonstrando como este promove, em alguns casos, os interesses de grupos “provincianos”.

Palavras-chave: êxtase; sociedade; Antigo Testamento; Mari.

Abstract: The study aims the discussion concerning the ecstatic component of the prophecy in Mari and Israel. Starting from the socio-anthropological research by Lewis, relating ecstasy with the social reality that generates it by demonstrating how it promotes, in some cases, the interests of “provincial” groups will be sought in the documents of Antiquity.

Key-words: ecstasy; society; Old Testament; Mari.

¹ O presente trabalho foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – Brasil.

Este artigo tem por objetivo analisar o fenômeno profético intuitivo no antigo Oriente Próximo a partir de textos provenientes do Arquivo Real de Mari² (ARM) e do Antigo Testamento (AT). A escolha dessas fontes não é aleatória, uma vez que esse tipo de profecia, uma manifestação espontânea resultante de inspiração ou iniciativa divina, encontra-se melhor documentada nessas duas sociedades do Antigo Oriente.³

Ao analisar o material documental proposto, nota-se que o êxtase, entendido no sentido mais amplo da palavra,⁴ ou seja, como um estado psíquico excepcional, é um processo comum na busca de inspiração profética. Daí se enfatizar especialmente o componente extático da profecia intuitiva que, sem dúvida, trata-se de uma de suas mais problemáticas e complexas características (Malamat, 1987, p. 35).

É evidente que a natureza e o significado das experiências sobrenaturais dos profetas é, antes de tudo, uma questão psicológica (Eissfeldt, 1951, p. 134). Entretanto, acredita-se que essa perspectiva talvez não seja a mais adequada para uma aproximação da documentação de que se dispõe. Ademais, procura-se seguir a linha de trabalhos mais recentes, que, afastando-se da especulação sobre os estados mentais de cada profeta, propõe a articulação entre profecia e sociedade (Rogerson, 1995, p. 32). Por isso insiste-se nesse outro âmbito do êxtase religioso, enquanto ação social, ou melhor, enquanto “rebelião ritualizada contra as estruturas de poder da sociedade de que o profeta faz parte” (Blenkinsopp, 1996, p. 37).

Todavia, antes de tratar das teorias socioantropológicas⁵ a respeito do êxtase, deve-se lembrar que esse problema coloca ainda uma outra questão, a saber, a da natureza do profetismo israelita, já que se observa uma diferença entre os “profetas anteriores” e os “profetas clássicos”. Nos registros dos últimos, quase não se encontra referência explícita ao êxtase, com exceção, talvez, de Ezequiel. Significaria isso que o êxtase faz parte apenas de uma etapa primitiva no desenvolvimento do movimento profético em Israel e mesmo no Oriente Próximo?

De fato, não se pode fazer tal afirmação partindo dos textos bíblicos. Talvez, a ausência desse fenômeno nos profetas “clássicos” possa ser explicada por um preconceito dos redatores

² Mari é uma antiga cidade do século VIII a.C. formada por semitas ocidentais assentados no vale do Médio Eufrates. Em 1933, as escavações no Tell Hariri, sob a direção de A. Parrot, descobrem a antiga cidade, sendo achados 25.000 tabletes cuneiformes no palácio real de Zimri-Lim. Desses tabletes, 5.000 são cartas ao rei de Mari, escritas por governadores e outros funcionários de províncias vizinhas.

³ Os documentos que se referem ao fenômeno profético cananeu são demasiadamente lacunares para um estudo mais profundo do problema do êxtase. Mesmo assim, são importantes por evidenciarem a presença de extáticos já na antiga Canaã (Síria-Fenícia), podendo ser consultados em A viagem de Wen-Amón para Fenícia (Wilson, 1969, pp. 25-29) e Zakir de Hamat e Luath (Rosenthal, 1969, pp. 501-502). Há ainda fontes que revelam a presença de profetas “inspirados” entre os hititas. Veja o texto traduzido em Goetze (1969, p. 394). Nesse sentido, vale ressaltar a tese de Malamat: “o fenômeno profético intuitivo é característica de um particular Kulturkreis que se estende pelo Oeste, da Palestina/Síria para a Anatólia, até Mari, no Leste” (1998, p. 64).

⁴ Reconhece-se que a possessão não precisa, necessariamente, vir acompanhada de transe e abarca uma gama muito mais ampla de fenômenos (cf. Lewis, 1971, p. 51). Contudo, tendo em vista o objetivo deste artigo, não será necessário trabalhar com uma distinção entre possessão e transe. Ambos, em contextos religiosos, são chamados de “êxtase”.

⁵ Utiliza-se aqui o termo “socioantropológico” devido à natureza do trabalho de Lewis (1971), que, afinal, é uma síntese de ambas as correntes das Ciências Sociais. O autor resgata material etnográfico para realizar uma sociologia do êxtase.

posteriores a esses textos e pela ausência de biografias detalhadas. Como se percebe em Nm 22,22-35, a historiografia bíblica ridiculariza a forma de expressão religiosa mais antiga. Assim, é preciso ter atenção e cuidado ao se trabalhar com esse tipo de fonte, isso porque, no que se refere à Bíblia, nunca se pode estar seguro de quanto contém de manipulação de informação e o quanto reflete de genuínas práticas sociais não corrompidas por controle editorial. Nesse sentido, mesmo a diferenciação extremada de “profetas escritores” e os *nebí’im*⁶ não se qualifica, uma vez que não é possível estabelecer uma clara separação entre os dois grupos (Rendtorff, 1977, p. 509). Como se vê, afirmar que o êxtase religioso faz parte apenas de uma etapa da profecia reflete, na realidade, um axioma presente nos estudos do AT, e não uma análise acurada das fontes em seu conjunto.

É claro que, com essa perspectiva, não se pretende reduzir a profecia ao êxtase. Quer-se apenas compreender que esse é um elemento que também caracteriza o fenômeno profético. Como já dito, o êxtase não aparece muitas vezes com clareza nos textos proféticos a partir do século VIII a.C. (Amós, Oséias, Isaías e Miquéias), mas pode ser subentendido, afinal, o profeta é aquele que dramatiza sua mensagem; é, antes de tudo, um especialista religioso, não apenas um pregador de ética e moral. O próprio verbo *hitnabbe’*, que significa agir como profeta, exibir comportamento característico de um *nabí’*, pode fazer referência a esse comportamento distinto dos profetas em Israel, incluindo aí, provavelmente, o próprio êxtase (Wilson, 1987, p. 17). De qualquer maneira, é bem verdade que a maior parte das informações sobre o fenômeno extático se concentra nos livros bíblicos da História Deuteronomista (HD) e, portanto, é nessa documentação que o artigo se baseará.

Quanto à proposta de analisar os textos do ARM e do AT a partir de teorias socioantropológicas (em vez de psicológicas), pode-se obter bons resultados com a obra de Lewis, *Êxtase religioso*, posto que coloca questões inovadoras para se pensar as relações entre o êxtase e sua realidade social, contemplando-o não apenas como expressão religiosa, mas como fato social (1971, p. 21). Todavia, tem-se a plena noção de que a obra de Lewis e de outros antropólogos sociais sobre intermediários⁷ centrais e periféricos refere-se, essencialmente, a culturas orais. São necessários importantes ajustes antes de se aplicar a teoria de um conjunto de culturas a outro conjunto, ou seja, entender esses estudos, primeiramente, em seus próprios contextos, para, então, aplicá-los à Antigüidade (Wilson, 1984, p. 28).

Com isso, no lugar dos conceitos central e periférico, empregados por Lewis, prefere-se aqui utilizar urbano e rural ou metrópole e província, muito mais sustentáveis pelos dados fornecidos pela documentação. Afinal, o que é periférico e o que é central? O que e quem gera os valores

⁶ *Nebí’im*, “profetas” em hebraico. Usualmente, trata-se de grupos que são combatidos nos livros proféticos canônicos. Para um exame de textos tais como Mq 2,6-11; 3,5-8 e Is 28,7-13, em que o conflito se apresenta, cf. minha dissertação de mestrado defendida na Universidade Estadual Paulista: *Conflitos proféticos: a posição da profecia no campo religioso judaíta do século VIII a.C.* (Silva, 2006, pp. 96-110; 124-131).

⁷ “Intermediário” pode ser um título alternativo para “profeta” compreendido como de pessoa de “ligação” entre o mundo divino e o mundo terreno.

sociais do grupo? Periférico em relação a que e a quem? Assim, não se deseja que o modelo teórico fornecido pelo trabalho de Lewis feche os ângulos da análise histórica. Daí o diálogo e o intercâmbio entre as hipóteses de trabalho – instigadas pela teoria – e a verificação empírica. Seguindo Lewis, contudo atento aos dados documentais, a proposta deste estudo é verificar como o êxtase garante visibilidade aos grupos situados na região rural, na província, distantes do pólo metropolitano de poder.

Ainda referente às questões metodológicas, é importante mencionar (i) as diferenças das fontes de Mari e do AT: a documentação existente sobre a adivinhação em Mari é de primeira mão, restrita a apenas um período, talvez os dez últimos anos do reinado de Zimri-Lim. Isso apresenta uma visão sincrônica do “profetismo” ocorrido na cidade mesopotâmica, uma vez que o situa apenas num ponto particular do tempo. Já a documentação bíblica passa por um lento e complexo processo literário, apresentando um quadro diacrônico, que traça o desenvolvimento do fenômeno profético em Israel ao longo dos séculos. Chama a atenção também (ii) o fato de todos os documentos

“proféticos” de Mari se encontrarem nos arquivos reais diplomáticos do palácio, na Sala 115, explicando a tendência dos textos em auxiliar a política de Zimri-Lim (Malamat, 1998, pp. 61-63; Bouzon, 1991, p. 44). Quanto à distância no tempo e no espaço, (iii) Mari e Israel pertencem, em essência, a um mesmo meio cultural e é por isso que se analisa o fenômeno análogo do êxtase nessas duas sociedades, sobretudo tendo em vista o método comparativo em larga escala empregado por Marc Bloch.⁸ Sobre essa questão, verifica-se que desde a publicação de seus primeiros tabletes, os textos de Mari são de interesse capital para os estudos do AT, ao contribuir para o esclarecimento de aspectos da história e da civilização do Antigo Oriente, incluindo o próprio povo bíblico (Coppens e Petitjean, 1969).

Mesmo com todas as flutuações terminológicas⁹ presentes tanto no ARM como no AT para as figuras “proféticas” de suas sociedades, opta-se pela análise de apenas duas figuras, que parecem levantar mais questões sobre o transe extático: o muhhûm e os benê-hannebí’îm. O primeiro é o grande personagem “profético” das cartas de Mari e seu grupo forma, provavelmente, como aponta Emanuel Bouzon, uma alta classe de funcionários dos cultos dos diferentes deuses (1991, p. 35).

Muhhûm pode ser traduzido por “extático” e é similar na conotação e na forma à palavra hebraica meshugga‘, que significa “possuído” e algumas vezes é utilizada como sinônimo de

⁸ Em suas pesquisas, Marc Bloch não se limitava a um período histórico convencional. Em *Apologia da História* diz que “a única história verdadeira [...] é a história universal” (2001, p. 68). É principalmente com *Les Rois Thaumaturges*, publicado em 1924, que Bloch enfatiza a importância da história comparativa, que, além de demonstrar as similitudes, permite a constatação das diferenças.

⁹ Em Mari, além do muhhûm, a documentação demonstra o trabalho de outros especialistas religiosos (apilu/apiltu; qabbatu e assinu). No AT, verifica-se a presença do nabi’, hôzeh, ro’eh e ’îsh ha’elohîm que refletem as concepções particulares do narrador e, sobretudo, concepções próprias de uma região.

Profeta¹⁰. Esse dado, por si só, já é bastante revelador: o muhhûm (fem. muhhutûm) é aquele que recebe mensagens da divindade e, ao recebê-las, entra em transe extático, fica fora de si.¹¹ Já o título benê-hannebî'îm, “filhos dos profetas”, revela, de forma mais ampla, a existência de comunidades proféticas atuando em Israel: são homens que vivem como agricultores e pastores, que, porém, se reúnem para “sessões” na escola de profetas (Zenger, 2003, p. 370; 2Rs 4,38-41; 6,1-7). Esse termo é atestado, mais precisamente, nas histórias de Elias e Eliseu e parece ter sido utilizado por certo período apenas no Norte de Israel (869-842 a.C.).

Os “filhos dos profetas” fazem parte de um grupo profético hierarquizado e governado por um líder, que recebe o título de 'ab, “pai”. Com a morte do líder, o título é transferido para outro profeta. O mais interessante, no entanto, é que a documentação parece apontar para uma inspiração extática coletiva desses grupos e para técnicas que levam ao êxtase.

Esclarecidas todas essas questões teórico-metodológicas preliminares (a saber, (i) os ajustes realizados na teoria antropológica visando a sua aplicação nos documentos da Antigüidade, (ii) as diferenças no tipo de documentação encontrada no AT e no ARM e, ainda (iii), a verificação de variados tipos de especialistas religiosos nessas sociedades), analisar-se-á o fenômeno do transe extático entre esses povos de origem semita partindo do caso específico do muhhûm em Mari e das comunidades proféticas em Israel.

No texto a seguir, uma das cartas enviadas a Zimri-Lim, rei de Mari, tem-se a menção de um oráculo feito por um muhhûm:

[...] Além disso, no dia em que eu enviei este meu tablete para meu senhor, um extático de Dagan veio a mim, e falou a mim como se segue: “O deus me enviou. Depressa, escreva ao rei, que sejam oferecidos sacrifícios mortuários ao espírito de Yahdun-Lim”. Isto é o que o extático me disse, e eu tenho escrito ao meu senhor. Que meu senhor faça o que parecer melhor a ele. (Roberts, 2002, p. 183 – n. 08)

Nessa carta, Kibri-Dagan, o governador de Terqa, escreve ao rei Zimri-Lim informando-lhe a respeito do oráculo de Dagan a um muhhûm. Aqui, a mensagem de Dagan parece ter sido espontânea ao exigir do rei sacrifícios mortuários a Yahdun-Lim, seu pai. Nota-se como o adivinho legitima seu oráculo ao declarar que a mensagem não é sua, mas de Dagan: “O deus me enviou”.¹²

¹⁰ Cf. 2Rs 9,11; Jr 29,26; Os 9,7. No hebraico moderno, meshugga' pode ser utilizado com o significado de “louco”.

¹¹ O muhhûm é o adivinho extático mais atestado nos documentos babilônicos, sendo as cartas de Mari sua melhor fonte de informação.

¹² Expressões semelhantes são utilizadas pelos profetas bíblicos, ao introduzirem seus ditos com a fórmula do dito de mensageiro: koh 'amar yhwh, “assim diz lahweh”; ne'um yhwh, “oráculo de lahweh”. Cf., entre muitos outros casos, Am 1,3.6.9; 2,16; 3,15; 4,3.

Uma outra carta que ajuda a revelar a importância do êxtase para a província de Terqa é a publicada por Roberts (2002, pp. 183-185 – n. 09):

Eu não tenho sido negligente colhendo a cevada do distrito e estocando-a no celeiro. Além do mais, quanto à construção do novo portão cedo, [...] o extático veio até mim/ou falou para mim e estando preocupado falou como se segue: “No trabalho do portão, ponha sua mão”. Agora, no dia em que eu enviei este meu tablete para meu senhor, este extático retornou a mim e falou como se segue a mim, e colocou isso fortemente para mim: “Se vocês não construírem aquele portão, uma calamidade acontecerá. Você não realizou nada”. Isso é o que o extático disse para mim, mas com a colheita, estou preocupado. Eu não posso virar meu pescoço. Se o senhor comanda, deixe vir um pouco de ajuda para mim, e [...].

Nesse tablete, infelizmente não tão bem conservado quanto o primeiro, Kibri-Dagan escreve para Zimri-Lim preocupado com a colheita e também com a construção de um novo portão que acaba de se iniciar. Entretanto, pelo que parece, a mão-de-obra é pequena e por isso a construção caminha lentamente. A inserção do muhhûm nesse texto é importante: não se sabe que deus representa e, mesmo assim, é possível observar a força que possuem suas palavras. Após seu oráculo, a carta é enviada ao rei, talvez esperando uma providência quanto a esse assunto, quem sabe o envio de ajuda para a construção do portão. Se for assim, percebe-se na figura do muhhûm uma grande força mobilizadora, uma vez que suas palavras, associadas ao transe extático – como indica o próprio título muhhûm –, são utilizadas visando a uma ação concreta do rei.

Percebe-se nos, dois textos, a presença de um muhhûm, isto é, de um extático. Esse dado já revela a importância do êxtase na sociedade de Mari. É evidente que as mensagens são legitimadas, primeiramente, por se falar em nome de um deus específico.

No entanto, o transe extático garante a esse adivinho a credibilidade dos “leigos” e mesmo de outros especialistas religiosos de seu tempo: é o êxtase que demonstra, na prática, aos olhos dos espectadores, a ligação do muhhûm com a divindade, em outros termos, sua inspiração. Nota-se que ambas as cartas são enviadas ao rei Zimri-Lim pelo governador da província de Terqa, Kibri-Dagan, incentivando-o a tomar certas decisões. O interessante em tudo isso é o adivinho extático ser utilizado como autenticação da mensagem, como se quisesse dizer “ofereça sacrifícios mortuários [...] não sou eu, o governador da província, que digo, mas o extático enviado por Dagan”.

Não se deve negar que, para a cultura daquele povo, mais precisamente no período paleobabilônico,¹³ a adivinhação é uma forma legítima, a ciência suprema, o guia prático para todas as ações humanas (Gaad, 1973, p. 214). Para tanto, não apenas o fenômeno intuitivo e

¹³ O período assim denominado vai da queda do Império de Ur III (ca. 2003 a.C.) ao ano de 1594 a.C., quando o rei hitita, Mursilis I, invade a Babilônia, pondo fim à I dinastia babilônica (Cf. Edzard, 1965, pp. 165-209).

extático é válido. Outras formas de adivinhação dedutiva como a hepatoscopia e a lecanomancia são utilizadas pelo *barû*¹⁴ para se compreender o futuro revelado pelos deuses. Nesse sentido, também o sonho está no contexto das artes divinatórias, como atestam os tratados de onirológia da Mesopotâmia antiga (Rocha, 2000, pp. 173-175). Contudo, é importante perceber que, nas cartas enviadas para Zimri-Lim, a adivinhação “inspirada”, às vezes por meio de sonhos¹⁵ e outras vezes relacionada com um indivíduo em estado de êxtase,¹⁶ tem uma grande relevância. Se bem que existe nas cartas certa interatividade com outros processos de comunicação com o divino: o fato de a mensagem profética ser enviada ao rei junto à bainha do vestuário (*sissiktum*) e uma mecha do cabelo (*shartum*) do extático (Roberts, 2002, pp. 185-187 – n. 10; p. 193 – n. 14) sugere algum tipo de técnica divinatória usada para confirmá-la.¹⁷ Ademais, possui-se a evidência direta da carta publicada em Moran (1969, p. 630): “eu mesma inquiri, e a informação que Annunitum te enviou e o que eu perguntei coincidem perfeitamente”. De qualquer modo, verifica-se no transe extático ocorrido em Terqa um mecanismo que dá visibilidade ao adivinho provinciano e pressiona o rei a atender suas reivindicações por atenção e respeito (Lewis, 1971, p. 33). É evidente que se trata de um fragmento da realidade: não se quer comprovar com apenas dois textos que todo fenômeno extático em Mari tem um *Sitz im Leben*¹⁸ provinciano; afinal, não parece que os episódios se passam exclusivamente na província.¹⁹ Observe, por exemplo, algumas das cartas enviadas por Adad-duri, Shibtu, Bahdi-Lim: existem mensagens extáticas provenientes da capital. É relevante notar, nesse sentido, o quão diversos são os conteúdos dos textos enviados pelos residentes na corte e Kibri-Dagan. Os tablettes provenientes da própria capital, em sua maioria, demonstram uma mensagem de suporte à política real e frisam constantemente o apoio dos deuses a Zimri-Lim, como no texto

¹⁴ Especialista religioso que depende de técnicas específicas, como analisar o fígado dos animais sacrificados para realizar seus prognósticos para o futuro. Esse tipo de adivinho é comum em toda a Mesopotâmia antiga. Observe que, na verdade, a adivinhação dedutiva é a mais utilizada no Oriente Próximo. A profecia intuitiva, que aqui se analisa, é um fenômeno atípico.

¹⁵ Rocha aponta para esse aspecto “teológico” do sonho na Mesopotâmia: o “sonho mensagem” que aparece ligado a um rei, herói ou sacerdote, tendo sempre uma crise como situação de fundo. Aqui, a divindade se comunica de maneira clara e compreensível, sem que haja a necessidade de qualquer interpretação (2000, p. 176). Algumas cartas do ARM apresentam revelações divinas por meio de sonhos. Veja as publicadas em Roberts (2002, pp. 17, 18, 24, 26, 27, 47, 48, 49 e 51).

¹⁶ Outros documentos evidentes sobre o transe extático são os publicados em Roberts (2002, pp. 6, 7, 10, 13, 14, 17, 35, 39, 50, 54). Observe que nem todos são provenientes do governador provinciano Kibri-Dagan. Há cartas enviadas por pessoas da alta corte, como Adad-duri, Bahdi-Lim e a rainha Shibtu.

¹⁷ Esta é a posição de Huffmon (1962, p. 699) que, no entanto, não é partilhada por Malamat: “o procedimento [...] pode primeiramente ter uma significação legal, mais do que um significado mágico-religioso. Estes itens pessoais podem ter sido enviados ao rei para servir como evidência da existência do adivinho e de que a mensagem não foi uma simples fabricação do oficial mensageiro, que poderia ter algum motivo particular para promover uma notícia falsa” (1998, p. 78). O professor português Francisco Caramelo (1996) caminha no sentido apontado por Malamat e acredita que o “cinto e a mecha do cabelo” são, juntamente com técnicas de adivinhação, um procedimento burocrático que atesta a veracidade do conteúdo das mensagens “proféticas”, ao garantir a credibilidade do adivinho e do funcionário do rei.

¹⁸ *Sitz im Leben* é um termo da ciência exegetica para “contexto vital”, ou seja, é a preocupação em determinar a situação concreta em que um gênero literário era usado.

¹⁹ Sobre esta questão alertou-me Francolino Gonçalves, professor da École Biblique de Jerusalém. Agradeço a ele pelas considerações a este texto.

14, editado por Roberts (2002, p. 193): “Seus inimigos, os entregarei em suas mãos”. Já nas cartas provincianas, as reivindicações são claras e não são apenas do muhhûm, já que em seu discurso traz “representações, sentimentos e aspirações que existem antes dele embora de modo implícito, semiconscente ou inconsciente” (Bourdieu, 1974, p. 92). No momento em que o muhhûm exterioriza seu interior, mostrando suas convicções e aspirações, deixa transparecer também os interesses de sua comunidade provinciana de Terqa. Nesse caso, o êxtase garante visibilidade aos problemas e petições da província, como se nota no segundo texto: a revelação de um extático é utilizada para pressionar Zimri-Lim visando à construção do novo portão da cidade.

Em se tratando do êxtase, outras questões poderiam ser abordadas²⁰: sua relação com a vocação e o recrutamento do profeta ou, ainda, o contato com o *mysterium tremendum*, que conduz o profeta “às estranhas excitações, a alucinações, a transportes e ao êxtase” (Otto, 1985, p. 18). Poder-se-ia, ao refletir a partir da História das Religiões, pensar o muhhûm como um homem especial já em suas características psicológicas, ao possuir fortes inclinações para um lado introspectivo e místico. Assim, a priori, pode sofrer de ataques epiléticos, mas, posteriormente, aprende a controlá-los, sendo iniciado nas técnicas e artes divinatórias por outros extáticos mais experientes (Eliade, 1998, pp. 43-48).

Infelizmente, no entanto, não se possui informação documental suficiente para confirmar essas hipóteses, surgidas com base na discussão comparada das religiões. Não é descrito como o muhhûm chegava ao transe (Bouzon, 1991, p. 44). Deve-se lembrar, todavia, que a experiência mística, como qualquer outra experiência, está baseada e tem de se relacionar com o ambiente social em que é experimentada, ostentando assim a marca da cultura e da sociedade em que aparece (Lewis, 1971, p. 14). É justamente isso que se salienta nesta reflexão: a forma como o êxtase se relaciona com as circunstâncias sociais que o produzem. Em Mari, pôde-se observar exatamente essa relação ao se verificar uma forma de a província ter “voz” no palácio real por meio do fenômeno extático (pelo menos daquele descrito nas cartas de Kibri-Dagan).

Observa-se que também em Israel o êxtase profético pode ser articulado à realidade social que o gera, em particular se se trabalhar com as narrativas de 1Sm 19,18-24 e 2Rs 3,15. É preciso deixar claro, contudo, que esses textos são redigidos num momento posterior ao qual fazem referência, podendo conter, assim, visões e ideologias de outros momentos. Como aponta a maioria dos estudiosos bíblicos, os livros da HD lançam seu olhar sobre o passado para induzir o Israel do Exílio a se converter a Iahweh.²¹ Dessa forma, sugere Francolino Gonçalves (2003,

²⁰ Seria interessante notar também a relação do fenômeno extático com situações sociopolíticas e militares conturbadas. No caso de Mari, o período de tensão que vai do ano 33 a 35 do reinado de Hammurabi, quando este conquista definitivamente a cidade, propicia o surgimento de oráculos dados por adivinhos-extáticos que demonstram uma maior preocupação com a segurança de Zimri-Lim. Consultar especialmente as cartas enviadas respectivamente por Shibtu e Adad-duri em Roberts (2002, pp. 14, 17).

²¹ As narrativas proféticas inseridas na HD devem ser lidas dentro da proposta de seus redatores, que, para Martin Noth (1957), é realizada durante o Exílio, ao criar uma história de Israel recheada de apostasia e idolatria que

pp. 92-93), as narrativas bíblicas põem os profetas a serviço do deuteronomismo: ao fazê-los anunciar o futuro, em especial a ruína de Israel e de Judá por causa da inobservância do Deuteronomio e, também, ao exortar os reinos à conversão (e a ruína caso não houvesse a conversão).

A partir dessas observações, parece mesmo preciso “duvidar” dessa documentação histórica. No entanto, é importante lembrar também que uma redação tardia e tendenciosa não exclui necessariamente uma fonte antiga e segura.²² A HD, com efeito, inclui materiais de numerosas fontes, entre elas, os relatos proféticos que aqui se utilizam. Esses relatos parecem ser anteriores à obra deuteronomista, uma vez que sua redação, no conjunto, possui informações que são claramente contra alguns dos princípios e doutrinas do deuteronomista (Crocetti, 1994, p. 9). Com tudo isso, a noção de Heilsgeschichte parece esclarecer bem a natureza peculiar da historiografia bíblica: uma expressão da experiência religiosa por meio da narrativa histórica, na qual os eventos expressos são reais para seus narradores (Licht, 1984, p. 114). Assim sendo, os livros da HD não deixam de ter material antigo, todavia orientado para as relações entre Deus e os homens. De qualquer modo, essa questão é irrelevante para o propósito desta reflexão, uma vez que se procura entender apenas como o êxtase auxilia grupos distantes da corte real em Israel, e não cair numa discussão minuciosa – consequentemente hipotética – sobre a historicidade desses relatos. Esses grupos provincianos podem ser, de fato, as comunidades proféticas de Samuel e de Eliseu ou, mesmo, como lembra Gottwald, os portadores dessas narrativas que, muito provavelmente, estão situados nas franjas inferiores da sociedade (1988, p. 335). Como se nota, de uma forma ou de outra, o êxtase legitima e garante o status de grupos distantes do pólo de poder metropolitano. A partir dessas reflexões, observe-se o texto de 1Sm 19,18-24²³: Nesse primeiro texto, provavelmente uma duplicata de 1Sm 10,10-12,²⁴ é

culminará no castigo na Babilônia. Já Frank Moore Cross (1973) acredita ter no trabalho da HD visões que refletem dois períodos redacionais distintos: um pré-exílico e outro, como em Noth, exílico. Nesta hipótese, o autor sugere que o núcleo principal é aquele do século VII a.C., período da reforma de Josias e de seu programa imperial, sendo que o editor do Exílio apenas teria retocado o trabalho já iniciado no período josiânico, ao trazê-lo para a nova realidade do cativo.

²² Aqui fica evidente nossa postura teórico-histórica ante as fontes bíblicas. Entende-se essas fontes como documentos ou, talvez, ainda mais: como monumentos. Nesse sentido, todo e qualquer traço humano é documento, não como qualquer coisa do passado, mas como um produto da sociedade que o fabrica segundo as relações de força que aí detêm o poder (Le Goff, 1990, pp. 545-549). O documento bíblico é um monumento, na medida em que é produzido num determinado período e por um certo grupo de pessoas que deixam seus esforços para impor ao futuro uma imagem de si.

Com essa perspectiva, deseja-se fazer um trabalho historiográfico crítico e equilibrado, que leve em consideração tanto o momento em que o deuteronomista concebeu sua obra (sincronia) como as fontes mais antigas que utilizou (diacronia) Assim sendo, afasta-se da tendência pós-estruturalista contemporânea, que vê os textos bíblicos como uma simples imagem no espelho de seus leitores (Cf. Carroll, 1999, p. 50).

²³ As citações são, salvo outra indicação, da Bíblia de Jerusalém (2001). Davi tinha, pois, fugido e escapou; foi ter com Samuel, em Ramá, e lhe relatou tudo o que Saul lhe tinha feito. Ele e Samuel foram morar nas celas. E foram dizê-lo a Saul: “Davi está nas celas, em Ramá”. Saul enviou mensageiros para prender Davi, e eles viram a comunidade dos profetas, que estavam profetizando, e Samuel a presidi-los. E logo o espírito de Deus veio também sobre os mensageiros de Saul, os quais foram igualmente tomados de delírio. Informado do que ocorria, Saul mandou outros mensageiros, os quais entraram também em delírio. Saul enviou um terceiro grupo de mensageiros, e também eles caíram em delírio. Então ele próprio partiu para Ramá e chegou à grande cisterna que está em Soco. Indagou onde estavam Samuel e Davi, e lhe responderam: “Estão nas celas em Ramá”. Dali partiu Saul para as celas de Ramá.

interessante perceber como o êxtase, assim como em Mari, permite visibilidade a esse grupo de profetas perante o rei. Sem dúvida, seria preciso questionar aqui a postura do texto ante Saul e Davi, posto que, por influência do período em que é redigido, Saul parece não gozar de boa fama.

Teodorico Ballarini, por exemplo, entende os materiais que se referem aos acontecimentos públicos e privados de Davi (1Sm 16,14-2Sm 5,12; 9,29) como tradições que não estão tão distantes dos fatos, tendo sido recolhidas por escribas da corte davídica e salomônica (1976, p. 115).

Mesmo que se verifique essa inclinação à dinastia davídica, o texto é interessante, por permitir a análise do êxtase religioso, não apenas enquanto expressão de sentimento e fé religiosa, mas também de ação social, principalmente por parte dos grupos que atuam longe da capital monárquica. Em 1Sm 19,18-24 verifica-se isso claramente; afinal, o êxtase contagia todos os oficiais enviados por Saul, em Ramá. Intrigado, o próprio rei parte para a cidade provinciana, sendo também ele possuído pelo espírito de Deus. Neste caso, observa-se que é o *rûah elohîm* que propicia o êxtase: num impulso incontrolável, o espírito de Deus encoraja os profetas dessa comunidade a advertir Saul. Assim sendo, *rûah elohîm* está associado com o dom profético dado ao homem (Alonso Schökel, 2004, p. 610), como atestam também outras passagens bíblicas.²⁵

Ainda que esta narrativa tenha sido redigida tempos depois dos fatos ao qual faz alusão e, conseqüentemente, tenha influências ideológicas de outros períodos – monárquico e exílico –, o que se deve levar em consideração é o que ficou na memória do povo de Israel sobre a atuação desses profetas extáticos, ou melhor, como o êxtase auxiliou, no passado, um grupo marginal a reivindicar seu status.

Um outro texto que faz parte do rico depósito de histórias populares do Reino do Norte e que pode esclarecer, mesmo que parcialmente, a questão do transe extático no AT é 2Rs 3,15: “No entanto, trouxe-me agora um tocador de lira.”²⁶ Ora, enquanto o músico tocava, a mão de Iahweh veio sobre Eliseu [...]”. É bem verdade que parte do material antigo que utiliza o modo oral da transmissão popular acaba por ampliar facilmente o extraordinário e o miraculoso. Contudo, o

Mas o espírito de Deus também se apossou dele, e ele caminhou delirando até chegar às celas em Ramá. Também ele se despojou das suas vestes, também ele delirou diante de Samuel e depois caiu no chão, nu, e ficou assim aquele dia e toda a noite. Daí o provérbio: “Está também Saul entre os profetas?”

²⁴ Esses versículos, particularmente os dois finais, podem indicar a baixa posição social do grupo de profetas extáticos em questão. Basta notar a admiração das pessoas ao verem Saul, um “belo jovem, filho de um homem poderoso” (1Sm 9,1-2) misturado ao bando. Esse texto corrobora a ideia de que o êxtase tem uma maior incidência entre as camadas mais baixas da população, uma vez que dele necessitam como “estratégia” para chamarem a atenção dos grupos dominantes, na maioria das vezes ligados à realeza e situados na cidade/metrópole.

²⁵ Para citar algumas dessas passagens: Nm 11,17.25a; 2Rs 2,9.15-16; Is 30,1; 59,21; 61,1; Ez 2,2; 3,12.24; 8,3; 11,5a.24; 13,3; 43,5.

²⁶ O texto hebraico não fala sobre o instrumento; refere-se apenas ao menagen (Piel participio masc. sing.), “músico/tocador”. Daí outras traduções não citarem especificamente o instrumento tocado pelo músico: “Ora, pois, trouxe-me um tangedor. E sucedeu que, tangendo o tangedor, veio sobre ele a mão do Senhor” (Bíblia Sagrada, 1995).

texto de 2Rs 3,15, em particular, insere-se no contexto da guerra moabita,²⁷ ou seja, na seção de narrações históricas. Isso dá maior credibilidade à informação atestada: os autores são quase unânimes em atribuir a esse ciclo uma redação bastante próxima aos acontecimentos narrados (Ballarini, 1976, p. 165).

Aqui é Eliseu, líder de uma comunidade profética, que entra em êxtase. Percebe-se claramente o importante papel da música no processo de intermediação.²⁸ Antes de pronunciar o oráculo, é ela que ajuda Eliseu a conseguir inspiração para entrar em estado de êxtase, a ter a “mão de Iahweh” (yad yhwh) sobre si.²⁹ Esse dado permite dois lembretes. Primeiramente, os estados de transe podem ser induzidos,³⁰ não só pela música, mas também por bebidas, hipnose, inalação de fumaças e vapores, dança, entre outros (Lewis, 1971, p. 41). Além disso, mais uma vez o êxtase aparece intimamente relacionado com o próprio Deus: o texto massorético traz a expressão yad yhwh; todavia, há ainda uma outra possibilidade, como indica o aparato crítico da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (Elliger e Rudolph, 1990).

Muitos (mais que vinte!) manuscritos hebraicos, bem como o Targum,³¹ lêem *rûah* no lugar de *yad*. Se preferirmos essa variante textual, mais uma vez o “espírito” leva o profeta ao êxtase. Mesmo não tendo maiores informações nesse texto, é possível lembrar que o grupo de Eliseu é encarado, pela maioria dos estudiosos, como um grupo profético marginal, em oposição ao poder real e metropolitano do Reino do Norte.³² Essa informação é muito importante, uma vez que auxilia na reflexão sobre a relação entre a incidência do êxtase e as ordens sociais mais baixas. Sem dúvida, grupos ligados ao poder real podem utilizar o êxtase visando ao fortalecimento de sua autoridade (Lewis, 1971, p. 35), no entanto, é entre as camadas mais simples que o êxtase ganha força, uma vez que possibilita serem notados dentro de sua sociedade ou mesmo de seu grupo.

²⁷ Sobre a relação entre os reinos de Israel e Moab em meados do século IX a.C. têm-se, além do relato bíblico, uma importante inscrição de 34 linhas descoberta em 1868, hoje conhecida como a “Estela de Mesha”. Esse documento atesta a construção de certas fortificações realizadas pelo rei de Moab. A posição geográfica dessas fortificações, por sua vez, permite compreender que a guerra empreendida por Israel foi conduzida contra o sul do reino moabita (2Rs 3,6-27). Também menciona Amri, rei de Israel, e os habitantes de Gad, instalados há muito na Transjordânia (Nm 32,34-36; Jz 11,26). A Estela, que parece datar do fim da dinastia de Amri e dos primeiros anos de Jeú, está traduzida para o inglês em *A pedra moabita*, de Albright (1969, pp. 320-321) e em português pode ser consultada em Briand et al. (1985, pp. 58-59).

²⁸ Cf. 1Sm 10,5.

²⁹ Cf. 1Rs 18,46; Ez 1,3; 3,14.22; 8,1: a expressão yad yhwh é utilizada para a atuação profética. Vê-se que yad, além de significar “mão”, pode designar num sentido figurado a “força/ poder” de Deus que toma conta do profeta. Note Alonso Schökel (2004, pp. 264-267).

³⁰ A inspiração extática também pode ser induzida em Mari. Esse parece o caso da carta n.11 publicada em Roberts (2002, p. 187), na qual Shibtu embebeda um homem e uma mulher para obter um oráculo sobre a campanha contra Ishme-Dagan.

³¹ Os manuscritos hebraicos são indicados segundo as edições de B. Kennicott (*Vetus Testamentum Hebraicum*, 2 vols., Oxford, 1776-80); de J.B. de Rossi (*Variae Lectiones V.T. librorum*, 4 vols., Parma, 1784); e de C.D. Ginsburg (*The Old Testament*, 4 vols., Londres, 1908-26). Já o Targum – versão aramaica do texto bíblico – segue a edição de A. Sperber (*The Bible in Aramaic*, 3 vols., 1959-62). Cf. Bíblia Hebraica Stuttgartensia (Elliger e Rudolph, 1990).

³² Sobre Eliseu e os *benê-hannebî'im*, G. von Rad diz: “De uma forma muito viva estes textos nos informam sobre o meio onde circulavam este grupo original e nos é fácil constatar que se trata de uma camada da população marginalizada, com nível social e econômico muito baixo. Seu estilo de vida, sua alimentação e sua habitação são extremamente miseráveis” (1974, p. 30).

Eliseu, muito provavelmente, utiliza-se desse “instrumento” extático em muitas outras ocasiões; afinal, como 'ab, líder de uma comunidade, precisa legitimar sua posição. Além disso, o êxtase também é importante para a crítica dos benê-hannebí'îm aos vícios que a nova sociedade israelita urbana adquire progressivamente depois do estabelecimento em Canaã (Monloubou, 1986, p. 18).

* * *

Ao encerrar o trabalho, seria interessante apenas frisar a importância da experiência extática em Mari e em Israel. Conforme se verificou a partir do trabalho empírico com uma parcela do material documental proveniente dessas sociedades, o êxtase garante visibilidade aos anseios e às petições de grupos da província, situados distantes da metrópole e, conseqüentemente, do poder da realeza e dos grupos articulados a ela. Em Israel, esses grupos provincianos são comunidades proféticas que rejeitam a cultura “urbana” dominante e em Mari, extáticos ligados ao Santuário de Terqa.

O curioso em todos esses dados é que o método comparativo, como o entende Bloch (2001), aponta também para as diferenças entre os fenômenos abordados. Se tanto em Israel como em Mari os extáticos são da província, pode-se dizer que são de uma “província” bastante diferenciada e, portanto, seus anseios são outros. Os muhûms servem no santuário de Dagan em Terqa, proeminente centro de um dos deuses mais importantes do panteão das tribos semitas ocidentais e foco religioso do reino de Mari. Já os grupos proféticos de Israel (ou os portadores de suas narrativas), pelo menos o ciclo de Elias-Eliseu, são de baixa posição social e combatem a situação miserável de alguns do Reino do Norte. Ademais, a profecia parece ter funções divergentes nessas sociedades. Se bem que essas funções podem ser meramente ilusórias, derivadas da natureza dos respectivos documentos: os oráculos das cartas de Mari estão limitados às demandas do rei, enquanto que no AT a mensagem profética está permeada por uma ideologia religiosa socioética que, com o passar do tempo, ganhará cada vez mais relevância.

Para além de todas essas diferenças, o que se deseja ressaltar é que ambos os grupos, em seus respectivos contextos, se valem da autoridade que só a voz da divindade pode dar para encontrar uma maneira de criticar e manipular seus superiores.

Os dados sugeridos neste estudo podem ser de grande proveito para a teologia bíblica que se faz em terras latino-americanas (Schwantes, 1989). Seria preciso avaliar esse impacto. Dos documentos próximo-orientais e bíblicos, pode-se extrair preocupações semelhantes às de nosso próprio tempo. Os “êxtases” do passado nos encorajam à resistência. Sem justaposições apressadas, nosso povo também grita por socorro!

Bibliografia

Fontes

ALBRIGHT, W. F. (1969). “Palestinian Inscriptions”. In: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. 3. ed. Princeton, Princeton University Press.

Bíblia de Jerusalém. (2001). 10ª impressão revista. São Paulo, Paulus.

Bíblia Sagrada. (1995). Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e corrigida. Barueri, Sociedade Bíblica do Brasil.

BRIEND, J. et alii. (1985). *Israel e Judá: Textos do Antigo Oriente Médio*. São Paulo, Paulus. (Documentos do mundo da Bíblia, 2).

ELLIGER, K. e RUDOLPH, W. (1990). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 4.ed. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

GOETZE, A. (1969). “Hittite Prayers”. In: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. 3. ed. Princeton, Princeton University Press.

MORAN, W.L. 1969). “Akkadian Letters”. In: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. 3. ed. Princeton, Princeton University Press.

ROBERTS. J. J. M. (2002). “The Mari Prophetic Texts in transliteration and English translation”. In: *The Bible and the Ancient Near East*. Winona Lake, Eisenbrauns.

ROSENTHAL, F. (1969). “Canaanite and Aramaic Inscriptions”. In: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. 3. ed. Princeton, Princeton University Press.

WILSON, J. A. 1969). “Egyptian Myths, Tales and Mortuary texts”. In: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. 3. ed. Princeton, Princeton University Press.

Referências

- ALONSO SCHÖKEL, L. (2004). Dicionário Bíblico Hebraico-Português. 3 ed. São Paulo, Paulus.
- BALLARINI, T. (1976). Introdução à Bíblia – com antologia exegética. Petrópolis, Vozes.
- BLENKINSOPP, J. (1996). A history of prophecy in Israel. Louisville/Londres/Leiden, Westminster John Knox Press.
- BLOCH, M. (2001). Apologia da História ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro, Zahar.
- BOURDIEU, P. (1974). A economia das trocas simbólicas. São Paulo, Perspectiva.
- BOUZON, E. (1991). O uso do transe extático no processo da adivinhação babilônica, *Clássica*, v. 4, n.4, pp.35-52.
- CARAMELO, F. (1996). “O profetismo: prática de oposição num contexto de crise”. In: A mensagem política de Jeremias na crise de 609-587 a.C. Cascais, Patrimonia.
- CARROLL, R. (1999). “Poststructuralist approaches: New Historicism and postmodernism”. In: BARTON, J. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge, CUP.
- COPPENS, J. e PETITJEAN, A. (1969). “Mari et l’Ancien Testament”. In: CAZELLES, H. De Mari à Qumrân. *L’Ancien Testament et son milieu*. Gembloux, Duculot (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 24).
- CROCETTI, G. (1994). 1-2 Samuel, 1-2 Reis. São Paulo, Paulus.
- CROSS, F. M. (1973). “The Themes of the Book of Kings and the structure of the Deuteronomistic History”. In: *Canaanite myth and Hebrew epic: essays in the history of the religion of Israel*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- EDZARD, D. O. (1965). “Die altbabylonische Zeit”. In: *Die Altorientalischen Reiche I*. Frankfurt, Fischer Bücherei (Fischer Weltgeschichte, 02).

- EISSFELDT, O. (1951). "The Prophetic Literature". In: ROWLEY, H. H. *The Old Testament and Modern Study*. Oxford, At the Clarendon Press.
- ELIADE, M. (1998). *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo, Martins Fontes.
- GAAD, J. (1973). "Hammurabi and the end of his dynasty". In: *The Cambridge Ancient History*. 3 ed. Cambridge, CUP.
- GONÇALVES, F. J. (2003). *Concepção deuteronomista dos profetas e sua posteridade*. *Didaskalia*, v. 33, n. 1/2, pp. 73-96.
- GOTTWALD, N. (1988). *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo, Paulus (Bíblia e Sociologia, 5).
- HUFFMON, H.B. (1962). "Prophecy in the Ancient Near East". In: BUTTRICK, G. A. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville, Abingdon.
- LE GOFF, J. (1990). *História e memória*. Campinas, Editora da Unicamp.
- LEWIS, I. M. (1971). *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo, Perspectiva.
- LICHT, J. (1984). "Biblical Historicism". In: TADMOR, H. e M.
- WEINFELD. *History, historiography and interpretation: studies in Biblical and cuneiform literatures*. Jerusalém/Leiden, Hebrew University/Magnes Press/Brill.
- MALAMAT, A. (1987). "A forerunner of Biblical Prophecy: the Mari documents". In: MILLER, P. D. et alii. *Ancient Israelite Religion: Essays in honor of F. M. Cross*. Philadelphia, Fortress.
- _____ (1998). *Mari and the Bible*. Leiden, Brill (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East, 12, ed. B. Halpern e M. H. E. Weippert).
- MONLOUBOU, L. (1986). *Os profetas do Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas.
- NOTH, M. (1957). *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. 2 ed. Tübingen, Nieymeyer.

- OTTO, R. (1985). *O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional*. São Bernardo do Campo, Imprensa Metodista.
- RAD, G. Von (1974). *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, Aste.
- RENDTORFF, R. (1977). “Prophètes ktl: nabî nell’Antico Testamento”. In: KITTEL, G. e G. FRIEDRICH. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia, Paideia.
- ROCHA, I.E. (2000). “Os sonhos e sua hermenêutica nas sociedades antigas”. In: HISGAIL, F. *A ciência dos sonhos*. São Paulo, Unimarco.
- ROGERSON, J.W. (1995). “Antropologia e Antigo Testamento”. In: CLEMENTS, R. *O mundo do Antigo Israel*. São Paulo, Paulus (Bíblia e Sociologia, 10).
- SCHWANTES, M. (1989). *Caminhos da Teologia Bíblica*, Estudos Bíblicos, n. 24, pp. 9-19.
- SILVA, F. C. (2006). *Conflitos proféticos: a posição da profecia no campo religioso judaíta do século VIII a.C.* Dissertação de mestrado em História. Assis, SP, Universidade Estadual Paulista.
- WILSON, R. R. (1984). *Sociological approaches to the Old Testament*. Philadelphia, Fortress Press. (Guides to Biblical Scholarship. Old Testament Guides, ed. G. M. Tucker).
- _____ (1987). “Biblical Prophecy”. In: ELIADE, M. *Encyclopedia of Religion*. Nova York, Macmillan.
- ZENGER, E. (2003). “Características e importância do profetismo em Israel”. In: *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo, Loyola (Bíblica Loyola, 36).