

## AS RAÍZES DO HUMOR JUDAICO: O HUMOR ATRAVÉS DA IRONIA NA BÍBLIA HEBRAICA

### THE ROOTS OF JEWISH HUMOR: THE HUMOR THROUGH IRONY IN THE HEBREW BIBLE

Lucas A. Iglesias Martins<sup>1</sup>

**Resumo:** Muitos consideram que na Bíblia Hebraica não há nenhum tipo de humor. Todavia ao analisarmos algumas passagens bíblicas, vemos uma aparente realidade contrária. Não somente situações, mas principalmente a maneira pelo qual elas são contadas, parece, em alguns casos, promover o riso. Tal fenômeno ocorre por meio de inúmeros recursos literários, e um deles, parece ser a ironia.

**Palavras-chave:** Humor; Ironia; Bíblia Hebraica

**Abstract:** Many consider that there isn't any kind of humor in the Hebrew Bible. However, when we look at some biblical passages, we see an apparent contrary reality. Not only situations, but mainly the way in which they are told, seems in some cases, to promote laughter. Such phenomenon occurs through innumerable literary resources, and one of them seems to be the irony.

**Keywords:** Humor; Irony; Hebrew Bible

#### Introdução

De acordo com Yehuda Radday, muitos creem que a total abstenção de humor na Bíblia Hebraica (BH) é uma das maiores certezas no estudo da literatura universal (RADDAY, 1990, p. 21). Em seu artigo *Humor in the Hebrew Bible*, Hershey H. Friedman aponta que para Alfred N. Whitehead, filósofo inglês do século 20 que concordava com a total ausência de humor no texto bíblico, a afirmação acima procede pelo fato de que os judeus eram um povo depressivo devido à sua situação de constantes ameaças de ataque e domínio de povos vizinhos (FRIEDMAN, 2000, p. 257).

Segundo M. C. Hazard, para outros, pelo fato de compreenderem que o texto bíblico lida unicamente com questões sérias e deva ser tratado com reverência, é que não é visto

---

<sup>1</sup> Doutorando e Mestre em Estudos Judaicos e Árabes pela Universidade de São Paulo (USP). [lucas.iglesias@usp.br](mailto:lucas.iglesias@usp.br)

qualquer tipo de humor em suas páginas (HAZARD, 1919, p. 514). É como se a imputação de humor no texto da BH fosse algo blasfemo e provocasse alguma espécie de rebaixamento em seu padrão ético (RADDAY, 1990, p. 22).

Todavia, em seu livro *Reduced Laughter: Seriocomic Features and Their Functions in the Book of Kings*, Helen Paynter aponta que já no início do século 19, William Hazlitt defendia a ideia de que o ridículo poderia ter um propósito ético positivo, afinal funcionaria como um teste da verdade (2016, p.4). A ideia é de que o riso traz a natureza reveladora da realidade, afinal uma caricatura só é cômica na medida em que reflete a realidade (KIERKEGAARD, 1941, p.461). Para Paynter, embora, algumas vezes o riso possa ser eticamente dúbio, ele também pode servir para um propósito ético; ou talvez, em algumas circunstâncias seja eticamente necessário (PAYNTER, 2016, p.4)

Além disso, no texto bíblico, aparentemente algumas situações parecem provocar o riso do leitor ou ouvinte. Por exemplo, no início da narrativa das pragas do Egito. Principalmente nas duas primeiras pragas que recaem sobre o Egito (Ex 7:22 – sangue ; e 8:7 [heb. 8:3] - rãs), vemos uma situação tragicômica (RADDAY, 1990, p. 22). Em Ex. 7:22, após Arão levantar seu bordão e ferir as águas do Nilo, transformando-as em sangue, sobre os mágicos do Faraó, o texto diz:

וַיַּעֲשׂוּ-כַּחֲרֹטְמֵי-מִצְרַיִם בְּלִטְיָהּ

“Porém os magos do Egito fizeram também o mesmo com suas ciências ocultas [...]”

A ação dos magos quanto às rãs em Ex. 8:7 [heb. 8:3] e quanto aos piolhos em Ex. 8:18 [heb. 8:14] aparece descrita praticamente da mesma forma. Contudo, quanto às duas primeiras situações (sangue e rãs), os mágicos tem êxito em sua ação por meio de suas ciências ocultas. Tal êxito possui um certo tipo de um humor disfarçado. O Egito sofre com pragas, e para auxiliar a situação, os mágicos do Faraó demonstram conhecer as técnicas mágicas fazendo o mesmo, piorando as pragas. De forma prática, o que transformar mais água em sangue ou fazer com que mais rãs apareçam sobre a terra socorre o Egito em ambas situações?

## 1 Humor na Bíblia Hebraica

Tratar do humor de forma geral já possui uma dupla complexidade inerente. Em primeiro lugar, a complexidade de definição de humor em si. Sigmund Freud discute a categorização do humor no capítulo *Wit and Its Relation to the Unconscious*<sup>2</sup>. Freud faz distinções básicas entre o humor em textos e o humor no pensamento, e também entre o humor inofensivo e o humor danoso.

De acordo com Greenstein, a BH não possui um termo para humor *per se* (1992, p. 330). Contudo, de acordo com Athalya Brenner, em seu artigo *On the semantic field of humour, laughter and the comic in the Old Testament*, o humor na BH normalmente aparece associado a um conjunto de verbos, em alguns casos, relacionados etimologicamente: (1) termos primários – as raízes קחצ (“rir”)<sup>3</sup> e קחש (“rir”; “zombar”)<sup>4</sup> com seus verbos e substantivos derivados; (2) termos secundários – as raízes תלל (“rir”; “zombar”)<sup>5</sup>, סלק (“rir”; “zombar”)<sup>6</sup>, e ליל (“rir”; “zombar”)<sup>7</sup> com seus verbos e substantivos derivados; (3) termos terciários – as raízes לעל (“rir”; “ridicularizar”)<sup>8</sup> e לעב (“rir”; “ridicularizar”)<sup>9</sup> e seus derivados. (BRENNER, 1990, pp. 45-46)

Para Friedman (2000, p. 258), existem vários tipos diferentes de humor, grande parte deles, também presentes no texto bíblico. Estes envolvem: trocadilho, jogo de palavras, enigma, piada, sátira, sarcasmo, ironia, chiste, humor negro, farsa, burlesco, caricatura, paródia, etc. Ainda de acordo com o autor, a diferença entre estes vários tipos de humor, ou melhor, recursos pelos quais se dá o humor, não é tão clara.

Radday (1990, p. 23) ilustra uma tentativa de visualização do humor através da figura de uma típica casa japonesa com seus tapumes de correr. Segundo ele, existem muitos cômodos na casa do humor. Contudo, as paredes entre os cômodos são como biombos móveis. Suas divisas, seus limites, nunca são permanentes. Desta forma, o humor poderia envolver todas os recursos literários supracitados, ou somente um ou dois deles. Radday afirma:

<sup>2</sup>In *The Basic Writings of Sigmund Freud*, ed. A. A. Brill. New York: 1938, pp. 631–803.

<sup>3</sup>Ex: Gn. 18:12-13.

<sup>4</sup>Ex: Pv. 31:25; Jó 5:22.

<sup>5</sup>Ex: Gn. 31:7.

<sup>6</sup>Ex: Ez. 16:31.

<sup>7</sup>Ex: Jó 16:20.

<sup>8</sup>Ex: Is. 33:19

<sup>9</sup>Ex: Is. 33:19

Parece, assim, que o conceito de humor desafia uma definição, muito próximo à inteligência: embora psicólogos sejam incapazes de concordar entre si em o que é inteligência, eles continuam a não hesitar em mesurá-la. Em todo caso, definido ou não, humor pode ser experimentado. É, assim, tanto pragmaticamente aconselhável, como correto do ponto de vista psicológico e da crítica literária, concordar com Stephen Leacock. Para ele [...] o humor não é absolutamente um gênero literário, mas essencialmente uma manifestação mais subjetiva, e intrinsecamente indefinível de um certo temperamental e altamente pessoal *Weltanschauung*.<sup>10</sup> (1990, pp. 23-24)

Tal perspectiva tem relação com a segunda complexidade básica. Além da dificuldade da definição em si, a outra complexidade repousa na dificuldade de distinguir em quais situações há possibilidade de riso. Primeiramente, por conta de diferentes perspectivas. O humor pode servir tanto para o júbilo quanto para a ofensa, assim, dependendo da perspectiva do ouvinte pode haver, ou não, espaço para o riso (SCHÖKEL, 1988, p.156). Por exemplo, em 1Rs18: 27 é dito:

וַיְהִי בַצְהָרָיִם וַיִּמְרָקוּ רָאִי וּבָקוּ לֹדְדֵי לֵךְ אֱלֹהֵי הָאֲכַזְיִים וְשִׂיחֵי הַגִּלְגָּלִים וְאֵלֵי יִשְׁוּהוּ וַיֵּץ:

“Ao meio-dia, Elias zombava deles, dizendo: Clamai em altas vozes, porque ele é deus; pode ser que esteja meditando, ou atendendo a necessidades, ou de viagem, ou a dormir e despertará.”

De acordo com Jemielity (1992, p. 22), em seu livro *Satire and the Hebrew Prophets*, nestes situação Elias se utiliza de uma espécie de sátira com a intenção de provocar o humor. A proposta seria ridicularizar o deus Baal (SWEENEY, 2013, p. 228) utilizando do recurso da sátira afirmando eufemisticamente que o deus deles estaria ocupado com suas necessidades particulares, em outras palavras, ocupado de suas necessidades no banheiro (1992, p. 84). Da perspectiva de Elias, ou do leitor que concorda ideologicamente com os ensinamentos do profeta, tais palavras podem não parecer ofensivas, ou até soar menos ofensivas, do que provavelmente soaram para os profetas de Baal.

Em outra situação, Friedman aponta, por exemplo, que a ideia de que Deus ri é mencionada várias vezes nos Salmos, todavia, em praticamente todas as situações o tipo de

<sup>10</sup> “It seems that the concept of humor defies definition, very much like intelligence: although psychologists are unable to agree among themselves on what intelligence is, they still do not hesitate to measure it. At all events, whether defined or not, humor can be enjoyed. It is therefore both pragmatically advisable for the present purpose, and correct form the point of view of psychology and literary criticism, to concur with Stephen Leacock. To him [...] humor is no literary genre at all, but essentially a most subjective, and therefore intrinsically undefinable manifestation of a certain temperamental and highly personal *Weltanschauung*”.

riso descrito não é de alegria, diversão, mas de sarcasmo ou ridicularização (2000, p. 258). Por exemplo, no Salmo 37:13 lemos:

אֲדַגְיִי שְׂחֵק לְיָכִי־רָאָה כִּי־יָבֵא יוֹמוֹ:

“Rir-se-á dele o Senhor, pois vê estar-se aproximando o seu dia.”

Ou também, Salmo 59:8 [heb. 59:9]:

וְאַתָּה יְהוָה הַתְּשִׁחֵק לְמִוֹתֶיךָ לְכָל־גּוֹיִם:

“Mas tu, Senhor, te rirás deles; zombarás de todas as nações.”

Um caso similar podemos encontrar no livro de Isaías. Para Joseph Chotzner (1905, p. 2), aqui há uma combinação entre “a pungência da sátira com o charme de um requintado estilo poético”<sup>11</sup>. Em Is. 56:10, por exemplo, os falsos profetas são chamados de atalaias cegos e além disso, são comparados a cães mudos:

צְפוּעוֹרֵימִם כְּלֵאֵי דְעוּכְלֵמִם כְּבֵימִם לֵאמֹר לֹא יִכְלֹל וְלֹא יִנְחֵז זֵימִם שְׂכֵבִים אֶהְיֶה לְנֹזֵם:

“Os seus atalaias são cegos, nada sabem; todos são cães mudos, não podem ladrar; sonhadores preguiçosos, gostam de dormir.”

Por mais que haja a riqueza literária que Chotzner pontua, provavelmente, aqueles acusados de atalaias cegos neste texto de Isaías não apreciaram a beleza poética.

Contudo, mesmo que determinada forma como a situação foi descrita não soe engraçada para alguém, tal descrição não perde a possibilidade de ter sido escrita/dita para provocar o riso. Três passos importantes para a análise do humor na BH são: (1) conhecimento da língua e peculiaridades da linguagem do livro; (2) o contexto imediato e amplo da passagem em questão; (3) o tom e propósito (ideologia) do livro de forma geral. (RADDAY, 1990, p. 27).

De acordo com Greenstein:

Quando uma comédia é direcionada a uma vítima, ela só é divertida para aqueles que são agressivos ou hostis com o alvo do humor. A *atitude* da audiência como também seus *motivos* (ex. rir com versus rir de) são importantes para se considerar ao se identificar o humor. Hamã honrando Mordecai em Susã (Et. 6) deve ter agradado aos judeus, mas por outro lado deve ter sido um pouco mais que

<sup>11</sup>“the pungency of satire with the charm of an exquisite poetical style”.

angustiante para Hamã, sua esposa, e seus amigos (Et. 6:13).<sup>12</sup> (1992, p.331, ênfase do autor)

Ter em conta este contexto literário e ideológico pode evitar problemas que abrangem o segundo ponto da complexidade em se distinguir situações bíblicas onde há possibilidade do riso. Este envolve o anacronismo.

Muitos estudiosos começaram a ver humor em determinadas passagens onde, aparentemente, principalmente considerando seu contexto ideológico literário, não parece haver humor. Radday, por exemplo, critica a visão de Gunkel quanto ao episódio de Gn 12 (1990, p.25). Para Gunkel, o fato de Gn 12:20 afirmar que Abraão sai do Egito com “sua mulher e tudo que possuía” (na opinião de Gunkel, com a mercadoria e seu pagamento), era motivo para qualquer israelita do período rir intensamente (GUNKEL, 1901, pp.156-158). Todavia, para Radday, um exame mais metuculoso do capítulo mostra a história parece não se preocupar em provocar o humor (RADDAY, 1990, p. 25). Para ele:

“O que Gn 12:10-12 intenciona dizer não cabe a nós, todavia uma coisa a certa: O Faraó não “pagou” por Sara. Esta visão repousa nos seguintes motivos: (1) O Faraó em nenhum momento pediu pelos “bens”, conseqüentemente não era necessário pagamento; (2) o verbo no v.16<sup>a</sup> em nenhum lugar significa “dar presentes”, mas “ser inclinado de maneira graciosa”; (3) a preposição no v.16<sup>a</sup>, quando com um substantivo, invariavelmente (cerca de 25 vezes na Bíblia) significa “no que diz respeito a” ou “por causa de” e nunca “em troca de” ou “como pagamento por” (com uma única exceção em Amós 2:5 [=8:6]); (4) tivesse o Faraó pago por Sara e se frustrado em seus maus desígnios, o que impediu o Faraó que tomasse os presentes de volta, caso fossem presentes?; (5) mesmo o mais lascivo de todos os reis da história não teria pago, gado, ovelhas, burros, escravos e camelos para a mais bela entre as mulheres, menos ainda caso ela já estivesse sob sua posse; (6) Abraão já era rico antes de ‘descer’ ao Egito, e quando o fez, o fez por causa da fome, muito provavelmente não por que ele e sua esposa, um casal idoso e sem filhos, não tivessem o que comer, mas talvez por causa de seus rebanhos numerosos estarem famintos.<sup>13</sup> (1990, p. 25)

<sup>12</sup>“When comedy is aimed at a victim, it is only amusing to those who are aggressive or hostile toward the butt of the humor. The audience’s attitude as well as motives (e.g., laughing with versus laughing at) are important to consider in identifying humor. Haman’s parading Mordecai through Susa (Esther 6) may well have pleased the Jews, but it was more than a little distressing to Haman, his wife, and his friends (Esth 6:13).”

<sup>13</sup>“What Gen. 12:1-12 wants to say is not our concern, yet one thing is certain: Pharaoh did not ‘pay’ for Sara. This view rests on the following grounds: (1) Pharaoh never asked for the ‘goods’ and consequently need not pay; (2) the verb in v.16a nowhere means ‘making presents’, but ‘being graciously inclined’; (3) the preposition in v.16a, when inflected or constructed with a noun, unvaryingly (about 25 times in the Bible) signifies ‘with regard to’ or ‘for the sake of’ and never ‘in exchange for’ or ‘as payment for’ (with one single exception in Amos 2.6 [=8.6]); (4) had he paid for Sara and been frustrated in his evil designs, what hindered Pharaoh from taking the presents back, if presents they were?; (5) even the most lecherous among kings in history would not have paid cattle, sheep, asses, slaves, and camels for the most beautiful women, the less so when she was already in his possession; (6) Abraham was rich before he went down to Egypt, and when he did so because of the famine, it was hardly because he and his wife, and elderly childless couple, had nothing to eat, but rather because his numerous herds were starving”.

Radday aponta que talvez o erro de Gunkel tenha sido não notar o anacronismo presente em sua argumentação (1990, p.26). E o autor ainda ironiza que, paradoxalmente, foi Gunkel quem cunhou o termo *Sitz inm Leben*<sup>14</sup>, sem o qual, segundo o próprio Gunkel, a história bíblica permaneceria ininteligível.

Nota-se que o perigo anacrônico de ver humor em tudo na Bíblia, e tão grande quanto, ou até mesmo maior, do que o mesmo perigo anacrônico de atribuir a impossibilidade de humor no texto bíblico, já que para muitos, hoje não há possibilidade de se relacionar o riso e a religião.

Apesar dos profetas bíblicos, ao que tudo indica, não aparentarem ser pessoas alegres devido tanto ao ofício profético como às situações de crise espiritual do povo. Neles, vemos com maior nitidez recursos que possivelmente provocavam o riso (GREENSTEIN, 1992, p.331). A ironia, por exemplo, através de suas variadas formas é um destes casos.

## 2 A Ironia na Bíblia Hebraica

A palavra ironia, do grego *ironēia*, é uma abstração do termo utilizado para designar um dos personagens da comédia grega antiga (GOOD, 1981, p.13). A comédia apresenta o conflito entre *allazōn* e *eirōn*. *Allazōn* pode ser identificado como o “impostor” e *eirōn* como o “homem irônico”. Enquanto *allazōn* é o tolo pomposo, o fingidor que busca aparentar mais do que realmente é, *eirōn* é o dissimulador astuto, aquele que se apresenta como menos do que realmente é.

Em *Anatomia da Crítica*, Northrop Frye afirma:

Encontramos a concepção de ironia na *Ética* de Aristóteles, onde o *iron* é o homem que se autocensura, em oposição ao *alazon* [Ética a Nicômaco, 1108a.21]. Tal homem torna a si mesmo invulnerável, e, embora Aristóteles o desaprove, não há dúvida de que ele é um artista predestinado, do mesmo modo que o *alazon* é uma de suas vítimas predestinadas. O termo “ironia”, então, indica uma técnica de aparentar-se ser menos do que se é, que em literatura, torna-se mais comumente uma técnica de dizer o mínimo possível e significar o máximo possível, ou, de modo mais geral, um padrão de palavras que se distancia da declaração direta ou de seu próprio sentido óbvio. O escritor de ficção irônico, então, censura a si mesmo e, como Sócrates, finge não saber nada, até mesmo que é irônico. A objetividade

<sup>14</sup> Termo técnico para o contexto social dentro do qual um *gattung* ocorre. O *gattung* é um padrão convencional reconhecido por um certo critério formal (estilo, tom, estrutura), o qual é usado numa sociedade em particular, e em um contexto particular governado por certas convenções formais. Estas fórmulas implicam que o falante está tomando parte em alguma atividade social específica na qual as convenções são estreitamente definidas e para a qual certo tipos de discursos, maneirismos, são considerados apropriados para uma sociedade.

completa e a supressão de todos os juízos morais explícitos são essenciais para seu método. (2014, p. 154)

De acordo com Northrop Frye, a ironia pode ser unicamente trágica ou cômica em sua ênfase principal (2014, pp.522-523). E “quando cômica, é normalmente idêntica ao sentido comum de uma sátira.”(2014, p.522) Assim, cabe aqui, uma breve distinção entre ironia e sátira.

Para Edwin M. Good, a sátira não deve ser equiparada à ironia, embora possua ironia em si (1981, p.28). Por outro lado, Frye aponta que a principal distinção entre a ironia e a sátira é que a sátira é uma ironia militante: suas normas morais são relativamente claras e ela pressupõe padrões contra os quais o grotesco e o absurdo são medidos (2014, p.369). Para ele:

[...] sempre que um leitor não estiver certo a respeito de qual seja a atitude do autor ou de qual se espera que seja a sua como leitor, temos a ironia com relativamente pouca sátira. A ironia é consistente tanto com o completo realismo de conteúdo como com a supressão de atitude da parte do autor. A sátira requer, pelo menos, uma fantasia indicativa, um conteúdo que o leitor reconhece como grotesco e, pelo menos, um padrão moral implícito, sendo este último essencial em uma atitude militante em face da experiência. (2014, p.369)

De acordo com Greenstein, a sátira bíblica possui este mesmo tom ao envolver a representação de um alvo de forma que a imagem se torne irônica ou ridícula (1992, p.332)<sup>15</sup>.

No entanto, além da ironia na comédia, destaca-se outro tipo de ironia, a ironia trágica. Enquanto a ironia na comédia preocupa-se em descortinar as pretensões do impostor apresentando-as como tolice, a ironia na tragédia repousa na disparidade entre o que sabe, o herói trágico em cena, e o que nós sabemos, leitores (GOOD, 1981, pp. 17-18). Segundo Frye:

conforme a tragédia vai em direção à ironia, a sensação de evento inevitável começa a se esvanecer, e as fontes de catástrofe se tornam visíveis. Na ironia, a catástrofe é tanto arbitrária quanto sem sentido, o impacto de um mundo inconsciente (ou, na falácia patética, maligno) sobre um homem consciente, ou o resultado de forças sociais e psicológicas mais ou menos definíveis. O “isso deve ser assim” da tragédia, torna-se o “isso, de qualquer forma, acontece” da ironia, uma concentração sobre fatos de primeiro plano e uma rejeição de superestruturas míticas. (2014, p.444)

Essencialmente, toda ironia é uma crítica (GOOD, 1981, p.13). Implícita ou explícita, uma vez apresentada, expõe a falsidade e estupidez, reconhece a pretensão e o fingimento. A ironia zomba daqueles que pensam que são alguma coisa quando na verdade não são nada (GOOD, 1981, p.13).

<sup>15</sup>Greenstein apresenta como exemplos: Is 14; 44:9-20; Ez 29,31; Na 2; Dn 4.



p.331).Assim, vemos que, aparentemente, a ironia da forma em que determinada história é contada, é subjacente ao humor na BH.

### 3 O Humor através da Ironia na Bíblia Hebraica

Ao falar sobre o humor na BH, Radday afirma:

Outra razão para o que parece uma negligência do humor bíblico, em vista da escassez de publicações sobre este tema tem relação com a linguagem escritural multivalente. Quando um escritor diz uma coisa, mas deseja transmitir outra diferente ou talvez o significado oposto, o escritor deve contar com a sensibilidade do leitor de ver através da *camuflagem*—e isto também, se encaixa no âmbito do humor.<sup>18</sup> (1992, p.33, ênfase do autor)

Curiosamente, em seu livro *Poetics of Biblical Narrative*, Meir Sternberg usa a mesma palavra, *camuflagem*, para descrever o fenômeno que ocorre em algumas situações de ironia na narrativa bíblica (1986, p.204).

Robert P. Carroll, em seu artigo *Is Humour also among the Prophets?* aponta que enquanto a temática do humor carrega uma incerteza por conta de vários fatores, inclusive, segundo ele, a própria definição,

o uso da ironia na BH é tão estabelecido e predominante que pouco de sua narrativa pode ser lida sem estar atento à distancia irônica entre a narração e os personagens narrados. Este papel da ironia na apresentação de figuras em narrativas permite ao leitor moderno rir diante da insensatez e absurdez dos personagens presos em suas próprias vaidades. Aqui repousam as bases para uma leitura humorada da Bíblia [...] (1990, p.170)<sup>19</sup>.

Carroll ainda assinala que através de uma habilidosa justaposição de detalhes, o escritor bíblico nos faz rir diante de personagens, muitas vezes sem qualquer humor (1992, p.171). No caso dos profetas, segundo ele, “a história de Jonas ilustra a técnica perfeitamente”.<sup>20</sup>

<sup>18</sup>“Another reason for what looks like neglect of biblical humour in view of the paucity of publications on this topic has to do with the multivalent scriptural language. When a writer says one thing, but wishes to convey a different or perhaps even the opposite meaning, that writer must rely on the reader’s sensitivity to see through the camouflage – and this too, falls within the ambit of humor.”

<sup>19</sup>“The use of irony is so deep-seated and prevalent that little of its narrative can be read without becoming aware of the ironizing distance between the narration and the narrated characters. This role of irony in the presentation of figures in narratives allows the modern reader to laugh at the folly and the absurdity of characters trapped in their own inanities. Here lies the basis for a humorous reading of the Bible [...]”.

<sup>20</sup>“the story of Jonah illustrates the technique perfectly”.

Dentre os livros proféticos, o livro de Jonas é um dos que mais apresenta a possibilidade de humor através da ironia. De acordo com Marvin Sweeney, “a narrativa é permeada com elementos de ironia e paródia” (2000, p.304)<sup>21</sup>.

Para Uriel Simon, além da ironia de um profeta que tenta fugir de Deus, nesta visão há também ironia na frustração dos planos do profeta por parte de Deus (1999, p.xxi). Simon argumenta:

O homem que tenta fugir de sua vocação profética, de maneira não intencional, faz crescer a reverência de marinheiros gentios ao Senhor; o homem que foge do seu Deus em direção à morte deve eventualmente chamá-Lo, mesmo contra sua vontade, do ventre de um peixe. [...] Os proponentes desta visão são estupefatos pelo padrão duplo do profeta que é capaz de proferir um salmo de ação de graças a Deus para resgatá-lo de um afogamento, mas não possui escrúpulos em protesto contra a salvação de Nínive. (1999, p.xxi)<sup>22</sup>

Douglas Stuart concorda com esta visão ao observar a ironia da atitude de Jonas no capítulo 2 com a sua reação no capítulo 4 (2002, p.479). Contudo, Simon não aprova esta visão de ironia. O autor em comentário aponta para uma outra ironia que, segundo ele, sobrepuja a anterior. Para ele o livro de Jonas não é irônico no sentido supracitado, segundo ele, negativo, mas no sentido de mostrar um profeta completamente exposto em suas falhas e de junto apresentar o perdão. Ele afirma que o livro “posiciona o herói em seu lugar adequado sem humilhá-lo e o restaura com sua dignidade sem rebaixá-lo” (1999, p.xxi)<sup>23</sup>. Simon tenta fazer uma distinção de ironias, quando na verdade o livro aparenta fazer uma sobreposição de ironias.

Dentre a soma de ironias figura-se, por exemplo, uma ironia ligada à função profética. Esta ironia que parece permear toda a narrativa apresenta a terra e seus habitantes não-humanos como testemunhas divinamente designadas e como agentes de juízo para o profeta. Algumas criaturas são identificadas como sendo designadas por YHWH: o peixe (2:1), a planta (4:6) e o verme (4:7). É como se para o profeta, as criaturas não-humanas, tomassem o seu lugar de mediador das mensagens divinas (2014, pp.100-104). Sendo que a uma das

<sup>21</sup> “*The narrative is permeated with elements of irony and parody*”.

<sup>22</sup> “*the man who tries to run away from his prophetic vocation unintentionally increases the gentile sailors’ reverence for the Lord; the man who flees from his God toward death must eventually call to him, even against his will, from the belly of a fish. [...] The proponents of this view are astounded by the double standard of the prophet, who can utter a psalm of thanksgiving to God for rescuing him from drowning but has no qualms about protesting the salvation of Niniveh.*”

<sup>23</sup> “*sets the hero in his proper place without humiliating him and restores him to his dignity without abasing him.*”

características distintivas dos profetas bíblicos, segundo estudiosos<sup>24</sup>, é o sofrimento por ver o mundo de maneira mais clara, tal ironia se torna mais aguda. Ellen F. Davis afirma:

Se Abraão é o grande exemplo na Bíblia do profeta intercedendo pelas nações gentílicas, no caso de Sodoma até mesmo tomando a iniciativa contra a vontade expressa de Deus, então Jonas é aquele que fez tudo que pode para que pudesse fugir daquela comissão quando foi chamado especificamente para dar uma chance aos gentios que fossem reconciliados com Deus. (2014, p.51)<sup>25</sup>

No entanto, por outro lado, outra ironia brota no fato de YHWH falar de maneira direta unicamente com seu profeta, Jonas. Isto não ocorre com o rei da Assíria ou qualquer ninivita. Em nenhum momento a narrativa aponta para uma desistência do seu profeta por parte da divindade. Assim, apesar de na história, Jonas aparentemente não ter senso de humor, para o leitor, a história, muitas vezes, possui um tom cômico devido a sua apresentação (CARROLL, 1992, p.171).

Outro exemplo de humor através da ironia é o caso do episódio de 2 Rs 6:8-23. Esta história a possível realidade do que seria se os reis de Israel ouvissem as palavras dos profeta, e quais seriam suas consequências.

De acordo com Hobbs, a narrativa é contada em 5 estágios(1998, p. 73–74):1ºestágio (vv.8-11) –Há informação vaga de que os Sírios estão fazendo guerra contra Israel e acampando em tal e tal lugar. Esta informação introduz Eliseu na história, que informa o rei de Israel quais são estes tais e tais lugares. Somente Eliseu, sabe quais são os tais e tais lugares. Um toque de humor entra na narrativa quando o rei da Síria, furioso com seus planos sendo frustrados, acusa um dos seus de traição. Isso prepara o caminho para o 2º estágio; 2ºestágio (vv.12-14) - para se capturar um homem (o profeta Eliseu), é enviado um exército; 3ºestágio (vv.15-18) o servo de Eliseu entra em pânico ao ver o exército Sírio. Todavia Eliseu pede para que seus olhos sejam abertos e ele vê o exército de seres divinos que o protegem; 4ºestágio (vv.19-20) os Sírios perdem a visão e quando voltam a ver, estão no meio de Samaria; 5ºestágio (vv.21-23) ao invés de aniquilar os Sírios, o rei de Israel, instruído pelo profeta, oferece comida aos seus inimigos.

De acordo com Burke Long, por meio do jogo irônico de ideias diferentes, o narrador molda a perspectiva do leitor (1991, p.85). Isto pode ser visto, por exemplo: (1) no fato de que

<sup>24</sup>Walter Brueggemann em *Prophetic Imagination* (2001) e Ellen Davis em *The Biblical Prophecy*(2014) apontam para isso.

<sup>25</sup>“If Abraham is the great exemplar in the Bible of the prophet interceding for the gentile nations, in the case of Sodom even taking the initiative against God’s expressed intention, then Jonah is the one who did all he could to get out of that commission when he was specifically called to give gentiles a chance to be reconciled to God.”

nem o rei de Israel (Jeorão), nem o rei sírio (Hazeael) são nomeados. O único nomeado na história é Eliseu, o profeta de Israel; (2) na relação entre o verbo נגד (“informar”; “anunciar”; “prover explicação”) nos vv.11 e 12. No v.11 o rei Sírio, desconfiado de traição de um dos seus, pergunta: “Não me fareis saber [...]?” (תַּגִּידוּ - Hifil, incompleto, 2ªm.p.). Na sequência, no v. 12 é Eliseu quem “faz saber...” (יַגִּיד - Hifil, incompleto, 3ªm.s.); (3) no v. 14 “cavalos, carros e fortes tropas” (סוּסִים וְרֶכָב וְחַיִל כָּבֵד) dos Sírios cercam a cidade para capturar o profeta, enquanto que no v.17 praticamente a mesma descrição aparece quando o auxiliar de Eliseu enxerga o exército divino que os protege (סוּסִים וְרֶכָב אֵשׁ - “cavalos e carros de fogo”); e (4) na relação entre o que envia (שלח) o rei Sírio ao saber do profeta (v.14 - וַיִּשְׁלַח - “enviou” cavalos, carros e fortes tropas), e o que envia (שלח) Eliseu quando tem o rei Sírio e seu exército em suas mãos (v.23 - וַיִּשְׁלַח־ם - “despediu” os sírios em paz).Ele não somente os despede em paz como também oferece comida.

De acordo com Ellen Davis, no livro de reis a provisão de comida aparece normalmente ligada à uma mudança social, como por exemplo, a paz (2014, pp.194-196). Por meio da intervenção divina, Eliseu promove paz entre Israel e Síria (HOUSE, 1995, p.277). Para Hobbs, se algum gênero de literatura deve ser visto nesta narrativa, este deve ser a comédia (1998, p.74). Segundo o mesmo autor, a generosidade de Eliseu, que conduz à libertação do exército, provê um final cômico (1998, p.74).

Além disso, vemos um jogo irônico no uso do verbo ראה (“ver”; “enxergar”). O rei sírio comanda seus homens, “Ide e vede onde ele está [...]” (v.13 - וַיֹּאמֶר), enquanto o leitor já sabe quem é que realmente vê as coisas (v.9) (BURKE, 1991, p.86). Tal verbo, possui forte relação com as orações relatadas na narrativa. Na primeira (v.17), os olhos do auxiliar de Eliseu são abertos; na segunda (v.18), o exército sírio é atacado por uma cegueira; e na terceira oração(v.20), tal cegueira é revertida. Somado a isso, temos as ocorrências da interjeição הֵינֵה (“eis” – vv.15,17, e 20) marcando o texto criando momentos de clímax e tensão.

O “ver” é tema central da história. Através desta palavra, às vezes usada como metáfora de percepção espiritual (Is 6:9-10) o texto bíblico trata, com humor, o tema do conhecimento: quem conhece a realidade, e como ela é conhecida. A noção de que a realidade possui outra dimensão que nem Arameus, nem Israelitas conseguem enxergar está presente nesta narrativa. (DAVIS, 2014, pp.192-193).

O riso provocado, aqui tanto através da atitude do profeta como através da descrição, reforça a realidade de que muitas vezes quem parece ver age como tolo. Os sírios, desempenham o papel patético de serem guiados por quem procuravam. O auxiliar de Eliseu,

teme o que vê sem conhecer o que não vê. E o rei de Israel, guiado puramente pelo que vê, faz papel de tolo ao não ver a possibilidade de paz à sua frente.

### Considerações Finais

Como se viu, o humor, apesar de muitos serem receosos a este fenômeno, aparece no texto da Bíblia Hebraica. Ao se analisar o humor, deve-se levar em conta principalmente: (1) conhecimento da língua e peculiaridades da linguagem do livro; (2) o contexto imediato e amplo da passagem em questão; (3) o tom e propósito (ideologia) do livro de forma geral. (RADDAY, 1990, p. 27). Tendo em vista estes pontos, o risco da visualização de humor, onde na verdade não há, perde sua potência.

A Bíblia Hebraica parece apresentar, primariamente, o humor através de formas de ironia, que segundo estudiosos está relacionada aos recursos: sátira, sarcasmo, ridículo, paródia, comédia, entre outros.

Um aspecto narrativo que contribui para a visualização do humor em narrativas como esta envolve a ironia de repetições, contradições ou padrões de comportamento que caracterizam personagens e situações (GREENSTEIN, 1992, p.331).

Por fim, em seu artigo *The Divine Comedy: Humor in the Bible*, Eugene J. Fisher pontua: “muitos equívocos podem ser resolvidos e muitos *insights* obtidos [...] se estivermos dispostos a conceder ao nosso senso de humor um papel em nossa interpretação”<sup>26</sup>. Na mesma direção caminha Helen Paynter ao afirmar que:

é no mínimo possível que um texto religioso como a Bíblia Hebraica deva conter humor sem comprometer sua séria intenção. Uma leitura aberta ao humor não é uma busca por frivolidade. Se devemos estar atentos a tudo que o texto tem a nos oferecer, devemos estar atentos à possibilidade de humor nele<sup>27</sup>. (2016, p.5)

### Referências

BRENNER, Athalya. On the Semantic field of Humour, Laughter and the Comic in the Old Testament. In: *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, ed. Yehuda T. Radday; Athalya Brenner. Decatur, GA: The Almond Press, 1990, pp. 39 – 58.

<sup>26</sup>“Many misconceptions can be resolved and insights gained [...] if we are willing to allow our sense of humor a role in our interpretation”.

<sup>27</sup>“it is at least possible that a religious text such as the Hebrew Bible might contain humour without compromising its serious intent. Reading for humour is not a pursuit of frivolity. If we are to attend to all that the text may have to offer us, we have to be attentive to the possibility of humour within it.”

BERLIN, Adele. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005.

CARROLL, Robert P. Is Humour also among the Prophets? In: *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, ed. Yehuda T. Radday; Athalya Brenner. Decatur, GA: The Almond Press, 1990, pp. 169 – 190.

CHOTZNER, Joseph. *Hebrew Humour and other essays*. London: Luzac & Co., 1905.

DAVIS, Ellen F. *Biblical Prophecy*. Louisville, KE: Westminster John Knox Press, 2014

FISCHER, Eugene J. The Divine Comedy: Humor in the Bible. In: *Religious Education: The official journal of the Religious Education Association*, 72 (vol. 6), 1977, pp.571-579.

FREUD, Sigmund. Wit and Its Relation to the Unconscious. In *The Basic Writings of Sigmund Freud*, ed. A. A. Brill. New York: 1938, pp. 631–803.

FRIEDMAN, Hershey H. Humor in the Hebrew Bible. *Humor*. 13 (v.3), pp. 257 – 285, 2000.

FRYE, N. *Anatomia da Crítica*. São Paulo, SP: Realizações, 2014.

GREENSTEIN, Edward. L. Humor and Wit: Old Testament. In D. N. Freedman (Org.), *The Anchor Yale Bible Dictionary* (vol. 3). New York: Doubleday, 1992.

GOOD, Edwin M. *Irony in the Old Testament*. Sheffield: The Almond Press, 1981

GUNKEL, Hermann. *Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

HAZARD, M. C. Humor in the Bible. *The Biblical World*. 5 (v.53), pp. 514 – 519, 1919.

HOBBS, T. R. 2 Kings (Vol. 13). Dallas: Word, Incorporated, 1998.

HOUSE, Paul. R. *1, 2 Kings* (Vol. 8). Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995.

KIERKEGAARD, Soren. *Concluding Unscientific Postscript*. London: Oxford University Press, 1941.

LANDY, Francis. Humour as a tool for Biblical Exegesis. In: *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, ed. Yehuda T. Radday; Athalya Brenner. Decatur, GA: The Almond Press, 1990, pp. 99 – 116.

LICHT, Jacob. *Storytelling in the Bible*. Jerusalem: Magnes Press, 1986.

MORREALL, John. *Humor*. 14 (v.3), pp. 293 – 301, 2001.

PAYNTER, Helen. *Reduced Laughter: Seriocomic Features and Their Functions in the Book of Kings*. Boston: Brill, 2016.

RADDAY, Yehuda T. On Missing the Humour in the Bible: An Introduction. In: *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, ed. Yehuda T. Radday; Athalya Brenner. Decatur, GA: The Almond Press, 1990, pp. 21 – 38.

SCHÖKEL, Luis A. *A Manual of Hebrew Poetics*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1988.

SIMON, Uriel. *The JPS Bible Commentary: Jonah*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1999.

STERNBERG, Meir. *The poetics of the Biblical Narrative*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

STUART, D. *Hosea–Jonah*. Vol. 31. Dallas: Word, Incorporated, 2002.

SWEENEY, Marvin A. *The Twelve Prophets*. Vol. 1. (D. W. Cotter, J. T. Walsh, & C. Franke, Orgs.) Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *I & II Kings: A Commentary*. (W. P. Brown, C. A. Newsom, & B. A. Strawn, Orgs.) (1 ed.). Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013.