EXPERIÊNCIAS E PRÁTICAS SAGRADAS DOS PROFETAS BÍBLICOS

Thiago da Silva Pacheco
pacheco.thiago@ibest.com.br
Graduado em História. Universidade Gama Filho
Especialista em Ciências das Religiões. Faculdade São Bento
Doutorando em História Comparada. Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

RESUMO

Neste artigo são analisadas as experiências e práticas religiosas dos profetas descritas nos textos do Primeiro Testamento. As experiências místicas, que se davam em alguns casos por meio do êxtase, permitiam o contato do profeta com a divindade, havendo inclusive relatos de técnicas de indução às mesmas. Observa-se também que suas vestimentas e as marcas corporais determinavam um estilo de vida próprio, fruto do trabalho religioso que supria suas demandas como grupo. Por fim, serão abordadas as práticas mágicas e de curandeirismo pelas quais alguns deles ficaram conhecidos, onde o nome de Javé parece ter sido parte das fórmulas ritualísticas por eles empregadas.
Palavras-chave: Profetas — Antigo Israel — Primeiro Testamento — experiências sagradas

ABSTRACT

In this article we intend to analyze how the prophets were part of the society of Ancient Israel, starting from their vocation as spokespersons of divinity. Originated from various social backgrounds, in some cases these figures formed species of guilds in which they were guided by a more experienced master in religious practices such as specific clothing, body marks and inducement to ecstasy. There were prophets who were part of the cult with to the priests, while others served as advisors to the king. However, these groups of cult prophets and King, linked to the elites, were eventually criticized by other prophets, who regarded his vocation as independent of any institution.
Keywords: Prophets — Ancient Israel — First Testament — sacred experiences.

Enquanto grupo social, os profetas do Antigo Israel distinguiam-se devido ao carisma[1] que lhes possibilitavam entrar em contato com Javé, trazer Suas palavras aos homens e até mesmo dialogar com Ele[2]. Além destas experiências com a divindade, as narrativas do Primeiro Testamento apontam para um esti-

[1] Aqui é usado o termo carisma no sentido weberiano, que seria um atributo incomum, na forma de um dom inacessível à maioria das pessoas, capaz de lhe proporcionar status e autoridade (WEBER, Max. *Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982, p. 283-284).

[2] LEITE, Edgard. Amós e a emergência do universalismo profético judaico. In: CARVALHO, Alexandre Galvão. *Interação social, reciprocidade e profetismo no mundo antigo*. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2003.

lo de vida próprio (que inclua vestimentas e marcas corporais) e também práticas de mágica e curandeirismo atribuídas a estes personagens. De fato, alguns deles são descritos como místicos poderosíssimos.

Procura-se neste trabalho analisar como tal experiência, em especial o êxtase religioso, é descrita nos textos do Primeiro Testamento, bem como as possíveis técnicas usadas para atingir o contato com o divino. Observa-se também que as vestimentas e as marcas corporais de algumas corporações de profetas determinaram um estilo de vida próprio, fruto de trabalho religioso que supria suas demandas como um grupo. Por fim, serão abordadas as práticas mágicas e de curandeirismo pelas quais alguns destes personagens conhecidos, onde o nome de Javé parece ser parte das fórmulas ritualísticas por eles empregadas.

Os profetas no Antigo Israel

O fenômeno da profecia, ou seja, de homens como transmissores das mensagens dos deuses, não era estranho nas culturas do antigo Oriente Próximo. Entre os fenícios, mesopotâmios, hititas e egípcios há relatos sobre homens capazes de realizar oráculos que revelam a vontade dos deuses entre os homens.[3]

Especificamente entre os hebreus, os textos do Primeiro Testamento concedem o status de profeta a vários de seus personagens. No Livro dos Juízes temos o relato de um profeta anônimo que vem falar a Gideão sobre sua missão de libertar Israel do domínio estrangeiro, além do papel de Débora como líder espiritual e conselheira[4]. No Livro de Samuel há uma série de menções a esta figura (1 Sm 3.20; 9.9-19; 10.16; 15.35; 16.10; 18.10), sendo o personagem que empresta o nome ao livro não apenas importantíssimo à trama como também uma espécie de mestre para outros profetas (1 Sm 19.20). Durante a monarquia em Israel, Elias e Eliseu são narrados em posição de destaque nos Livros dos Reis. Somam-se a esses exemplos os livros proféticos (Isaias, Jeremias, Ezequiel, Amós e Miquéias, entre outros) cujos oráculos são atribuídos aos personagens que nomeiam tais obras.

Nesse sentido, ainda que todos os textos citados sejam posteriores aos momentos que se propõem a narrar, a figura do profeta era bem conhecida entre os hebreus, até porque o fenômeno do profetismo é bem antigo e amplamente conhecido no espaço e tempo em que se desenvolveu a sociedade israelita na antiguidade. Não lhe é, portanto, exclusivo. O que há de originalidade do profetismo hebraico reside na possibilidade do *diálogo* entre o homem e a divindade, ao contrário dos relatos de profetas de outras culturas, limitados a serem somente transmissores dos desígnios dos deuses.[5]

[3] Cf. CARVALHO, 2003; LINDBLOM, J. *Prophecy in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress, 1973; LEITE, 2003.

[4] Embora possa parecer surpreendente, indica uma flexibilidade e permissividade quanto ao papel social das mulheres no Israel tribal e pré-monarquico (Cf. SMITH, M. S. *O memorial de Deus*: história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006. p. 51).

[5] Cf. LEITE, 2003. Segundo Weber, "(...) o carisma profético designa, antes de tudo, a atitude de compreender racionalmente os desígnios de Javé, ele supõe igualmente qualidades absolutamente diferentes e irracionais, tal como um poder mágico (...) Os profetas não reivindicam nada mais do que o conhecimento dos desígnios e do poder miraculoso de Deus. Este não empreende nada, afirma Amós, sem referi-lo previamente a seus profetas. Tal é a origem do sentimento que eles têm de seu valor. Numa certa medida, os profetas reivindicam igualmente o poder de influenciar as decisões de Javé" (WEBER, Max. *Judaïsme Antique*: études de sociologie de la religion. Paris: Plon, 1970. Tome Troisième).

Nos textos do Primeiro Testamento, o termo mais comum a designar estes personagens é *nabi*, cujo significado seria algo próximo de "nomear, chamar". Pode ser entendido ativamente, com sentido de "aquele que chama, que fala", "arauto", ou passivamente, no sentido de "chamado", sendo o segundo caso aparentemente mais verossímil. De forma semelhante, o verbo *nb'*, que expressa a atividade profética, é usado de várias formas, relacionando-se a experiência de êxtase, discursos morais, consultas à divindade e realização de milagres. O termo é aplicado para figuras masculinas e femininas, tanto individualmente quanto para grupos, como as guildas ligadas ao êxtase religioso ou membros das classes de profetas do culto ou da corte. Pode também designar, de forma geral, os personagens tidos como mensageiros divinos na história passada de Israel.[6]

Todavia, entre os hebreus o termo *nabi* não era o único a definir tais personagens. Outros termos usados eram *hozeh*, *ro'eh* e *qosem* (este último abordado mais adiante). *Hozeh* tem como significado próximo "olhar, contemplar, presenciar, ver", podendo expressar o sentido de "visionário". Refere-se a indivíduos que recebiam revelações através da visão e/ou audição. Nestes casos, a revelação recebida era mais importante que o processo pelo qual se dava tal experiência com o sagrado (contemplar uma visão extraordinária, ouvir a palavra da divindade ou ambos). Tal classificação não é encontrada no feminino.[7]

O termo *ro'eh*, cujo significado é "vidente", deriva do verbo *ra'ah*, que significa "ver". Também expressa revelações divinas através de visões, normalmente ligadas ao êxtase religioso[8]. A nomeação do profeta como vidente em Amós (Am 7.12) é ainda mais reveladora, posto que a primeira versão deste livro data do século VIII a.C.[9] contendo alguns dos relatos mais antigos disponíveis[10]. Chama-se também a atenção para o texto de 1 Sm 9: 8,9, no qual é dito que em tempos antigos o *profeta* era conhecido como *vidente*. Isto aponta para o papel primordial e mais antigo destes indivíduos na sociedade israelita, que era a de prever o futuro e de revelar as coisas ocultas a quem os procurasse.

Portanto, entre os hebreus, o *profeta*, *visionário* ou *vidente* seria alguém dotado do carisma de intermediar o mundo dos homens e o mundo espiritual através de uma experiência religiosa, na qual entrava em contato intenso com a divindade. Esta experiência é narrada de várias formas nos textos do Primeiro Testamento, onde alguns personagens são narrados comunicando-se com Javé (cf. Nm 11. 25-29, 1 Sm 10.6, 1 Sm 19.20, 2 Sm 23.2, 2 Cr 15.1, Ez. 11.5, e 37.1) e até mesmo com espíritos malignos (1 Sm 18:10)

[6] LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. *Mensageiros de Deus*: profetas e profecias no Antigo Israel. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2012, p. 57-60.

[7] Ibid., p. 61-62.

[8] Ibid., p. 62-63.

[9] FILKENSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa, 2003.

[10] Como afirma Edgard Leite (2003): "O livro atribuído a Amós é o terceiro, segundo na septuaginta, da parte de Nebi'im que reúne os textos dos doze profetas ditos 'menores'. No entanto estabeleceu-se, no estudo crítico da obra, a sua precedência cronológica. Isso parece tornar Amós o mais antigo dos profetas a deixar escritos. A versão final do documento é certamente uma recriação deuteronomística, isto é, dos historiadores e teólogos dos momentos finais da independência e do período do exílio na Babilônia (após 586 a.C.), de um texto anterior (provavelmente posterior a 722) oriundo de Judá. Origem inferida por conta da centralidade que ali assume Jerusalém. Nele estão interpoladas construções típicas deuteronomísticas, que também encontramos em Reis (BLENKINSOPP, 1996, p. 74)".

ou enganadores (1 Rs 22.22, 2 Cr 18.21)[11]. Observe que nestes textos o espírito entra em alguma forma de sintonia íntima e interna com o profeta, "repousando", "vindo sobre" ou até mesmo "se apoderando" dele.

Mais do que elemento comum aos profetas do Primeiro Testamento, este carisma é a pedra de toque que os define. Isto porque, dentro do contexto narrado pelas Escrituras, seu status como profeta está condicionado a experiência que supostamente o leva a outras dimensões de contato com o divino.

Experiências com o sagrado e êxtase religioso

Esses fenômenos, nos quais o profeta entrava em contato com a divindade e dela recebia revelações, são expressos de diferentes formas nos textos bíblicos. Contribui também para a pluralidade das experiências aqui analisadas o fato de que as narrativas do Primeiro Testamento longe estão de serem homogêneas, constituindo-se na verdade de um conjunto textos compilados a partir de fontes diversas no decorrer da história do Israel antigo. Ou seja, a análise destas manifestações aponta não para uniformidade da experiência religiosa dos profetas, pelo contrário: para múltiplas possibilidades de vivenciá-la.

Tais experiências se dariam através de visões, do recebimento direito de palavras divinas e/ou de alterações no estado de consciência nos quais outros supostos níveis de realidade eram alcançados. Inclusive, para Lindblom[12], as revelações recebidas pelos profetas seriam de dois tipos: as relacionadas à visão e as relacionadas a audições. Ainda que em muitos casos as experiências destes personagens envolvam ambos os sentidos, a diferença entre as duas formas estaria na importância do elemento revelador como algo visual (por exemplo, Ez 37) ou auditivo (Is 6). Esta linha proposta por Lindblom parece tênue, mas é interessante notar como a narrativa de todas as visões atribuídas a estes e outros personagens envolvem elementos que, embora transcendentes, são típicos da cultura em que os textos foram escritos[13]. Além disso, as experiências através de visões e audições também podem ser a origem do termo visionário (hozeh), usado em tempos mais antigos para referir-se aos profetas.[14]

Havia profetas que vivenciavam este contato com o sagrado através de práticas diversas. Em alguns destes casos, a experiência era narrada na forma de êxtase religioso, como em 1 Sm 10, Ez 37 e Is 6[15].

[11] Aqui é importante salientar que a idéia de Satanás e de uma rebelião celestial de anjos caídos ainda não existia antes do período Neobabilônico, sendo concebidas a partir do período Persa, ou seja, do século IV a.C. em diante (PAGELS, E. *As origens de Satanás*. Ediouro: São Paulo, 1996.). Sendo a primeira edição dos relatos do Pentateuco e dos Livros Históricos escrita por volta do século VII a.C. (RÖMER, Thomas. *A chamada história deuteronomista*: introdução sociológica, histórica e literária. Petrópolis: Vozes, 2008.), os tais espíritos malignos ou enganadores não denotam, originalmente, inclinação destes personagens a qualquer envolvimento com Satanás, mas sim um castigo de Javé sobre seu mau proceder.

[12] LINDBLOM, 1973, p. 122.

[13] Por exemplo, em Ezequiel 10 o personagem narrado contempla querubins, criaturas fantásticas comuns no oriente próximo. Zacarias teria visto anjos e criaturas aladas, narrados no capítulo 5 do livro homônimo e também elementos normativos da cultura do oriente. Para mais detalhes acerca da cultura e do folclore do Oriente Antigo, ver GASTER, Theodore Herzl. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*: An Illustrated Encyclopedia. New York: Abingdon Press, 1962.

[14] LIMA, 2012, p. 64-66.

[15] Ver também LIMA, 2012, p. 56 e 59.

Segundo Rosileny Alves dos Santos, esssa forma de êxtase consiste numa ampliação de consciência, cujos resultados são experiências de clarividência, premonições, percepções intuitivas intensas e projeção de consciência.[16]

De acordo com 1 Sm 10, a música e a dança eram elementos manifestadores deste fenômeno. Nessa passagem, Saul encontra um grupo de profetas que, após descerem de um pequeno morro, dançavam e cantavam em êxtase ao som de saltérios, tambores, flautas e harpas[17] (v.5). Ele próprio compartilhou da experiência sendo "apoderado pelo Espírito de Deus" (v.10). É importante notar que, segundo a narrativa, as pessoas próximas que testemunharam o ocorrido perguntaram: "*está também Saul entre os profetas*?" (v.11). Observe que a causa do estranhamento, segundo o texto, é Saul manifestar o êxtase, não a música e a dança que, por ser prática comum aos profetas, faz de Saul aparentemente um deles.

Esse tipo de êxtase narrado em 1 Sm aparenta ser muito intenso e expressivo corporalmente. Além do cap. 10 de 1 Sm, no cap. 19 novamente uma congregação de profetas estava reunida, desta vez com a presença de Davi e de Samuel, que presidia a reunião (v. 20). Os homens enviados para levar Davi, ao chegarem lá, eram tomados pela mesma experiência. Até o próprio Saul, ainda que posteriormente atormentado por um espírito maligno (v.9) e decidido a matar Davi, novamente é narrado sendo "tomado pelo Espírito de Deus" ao se dirigir pessoalmente àquele local. Chama atenção o autor dizer que Saul rasgou suas vestes, *experienciando* o êxtase nu: assim como no caso da música e da dança, não é isto que choca as testemunhas, mas sim o fato de Saul ser, também, um profeta iniciado nessas práticas (v.24)[18]. Além disso, a experiência religiosa de contato entre o profeta e a divindade poderia gerar reações subjetivas. Elias teve a fome e a sede saciadas após o êxtase (1 Rs 19:5-7), enquanto Ezequiel foi tomado por grande amargura devido às coisas que lhe foram mostradas (Ez 3:14). Neste sentido, tais experiências poderiam se apresentar muito intensas, expressas corporalmente na dança (e até na nudez), música, sentimentos diversos devido a ampliação da consciência e até mesmo a satisfação de desejos básicos como a fome, sede e o descanso.

Entretanto, nem sempre os textos deixam claro em quais circunstancias a experiência religiosa se deu, ou mesmo se foi, de fato, *extática*. Mas ainda assim é possível identificar alguns casos com relativa precisão. Um deles é a ascese, como expresso na narrativa sobre Elias (1 Rs 17 e 19, 2 Rs 2.9), que indica uma busca por isolamento em locais ermos como morros (1 Sm 10.5), cavernas e desertos (novamente 1 Rs 19). É interessante relacionar estas passagens com alguns relatos sobre Moisés: seu primeiro contato místico com Javé foi sozinho no Monte Horebe, onde viu uma sarça que ardia, mas não se consumia (cf.

[16] SANTOS, R. A. *Entre a razão e o êxtase*: experiência religiosa e estados alterados de consciência. São Paulo: Loyola, 2004.

[17] Observe que os grupos pentecostais da atualidade nutrem a prática de fazer orações e vigílias em morros, no que eles chamam de "subir ao monte". É comum o uso do pandeiro nas músicas dos cultos pentecostais, os chamados "corinhos de fogo", onde o êxtase religioso não só é comum como incentivado.

[18] Observe que Davi, igualmente iniciado no mesmo círculo de profetas, num outro episódio dança fervorosamente e quase nu diante da Arca quando a trás para Jerusalém (1 Sm 6.14), e as testemunhas na cidade nada de anormal consideraram, com exceção de sua esposa, Mical, que ficou tomada por ciúme (2 Sm 6.16-20). Não é possível determinar com certeza se Davi estava em êxtase, mas diante do relato de Saul, profetas dançando com fervor religioso, usando pouca ou nenhuma roupa, não seria algo estranho ou incomum no Israel monárquico.

Ex 3) e muitas de suas hierofanias[19] se deram com ele isolado e no topo de montanhas (cf. Ex 19, 24, 34; Lv 25, 27; Dt 9). Se por um lado as narrativas acerca de Moisés apontam a um passado difícil de separar o mítico do histórico[20], por outro a preservação destas mesmas narrativas, se cruzadas com os relatos de isolamento vividos por personagens como Elias, Eliseu e seus discípulos (1 Rs 17 e 19; 2 Rs 6.1) indica que em alguns casos esta prática era utilizada a fim de buscar o contato com o divino e suas revelações.

Essas experiências também se poderiam se dar mediante a oração (como o clamor de Jeremias em 32. 16-44), em sonhos (Jr 23.25-28; 1 Sm 3), ou, como já mencionado, através de músicas e danças (1 Sm 10). As práticas de indução ao êxtase, ministradas por mestres experientes (1 Sm 19) provavelmente envolviam alguns ou todos estes métodos, se não outros não relatados pelos autores, seja por não desejarem revelar ritos e práticas dos grupos de profetas ou mesmo pela ausência de mais informações devido ao fato de não serem iniciados nas mesmas.

Guildas de profetas, estilo de vida e marcas

O *status* derivado do carisma divino propiciou a formação de grupos compostos por aqueles que desfrutavam desta honraria. Tratava-se de organizações sociais classificadas por Max Weber[21] como estamento. Este, ao contrário das classes (movidas exclusivamente por motivos econômicos) ergue-se em torno de uma honraria da qual seus membros compartilham. No caso dos profetas bíblicos, tal *honraria* estaria em sua condição de canal entre a Javé e os homens.[22]

---

[19] Aqui o termo é empregado conforme o sentido que Eliade lhe dá (ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.13-24), ou seja, um encontro com o divino que, inclusive, por vir a ser o legitimador de um espaço sagrado. Segundo a narrativa bíblica, alguns espaços tidos como sagrados pelos hebreus eram cridos como locais onde Moisés experimentou uma teofania.

[20] SMITH, 2006, p. 42-45.

[21] WEBER, 1982, p. 218.

[22] Entretanto, Weber considera os profetas como heróis carismáticos que, de forma solitária, empreendem uma luta ética em torno do javismo proposto pelos sacerdotes levitas: "As experiências sagradas destes profetas são, portanto, absolutamente individuais; nem eles, nem seus auditórios, pensam que elas eram suscitadas pela influência emocional da massa. Esta não é uma influência exterior, mas sim uma disposição pessoal de origem divina que permitia ao profeta atingir o êxtase. É precisamente na época dos profetas que a concepções que dava tanto valor ao êxtase e o tomava como sagrado passa progressivamente para o segundo plano. Com efeito, a profecia e a contra-profecia se confrontavam na rua; todas as duas fundavam sua legitimidade sobre o êxtase, não cessando de mal-dizê-lo. 'Onde, portanto, está a verdade de Javé?'. Ninguém podia escapar a esta questão. Conclui-se disso que apenas o êxtase era insuficiente para provar a autenticidade de um profeta. O êxtase perdeu sua importância, ao menos sua predição. Não se menciona mais que excepcionalmente as experiências emocionais pelas quais passava o profeta em êxtase e se as considerava unicamente como meios ao serviço de um fim. Porque, oposto da Índia, não tinha nenhuma importância e não constituía de forma nenhuma uma prova de autenticidade. É somente após ter sido interpelado pela voz encarnada de Javé que o próprio profeta adquire a certeza de ser o instrumento de Deus invisível. Ele invoca a revelação para fundar sua legitimidade e não a natureza sagrada da experiência extática. Assim, os profetas não se rodeiam de uma comunidade que teria praticado êxtase coletivo ou que teria suscitado revelações extáticas como vias de salvação. Não se encontra o menor traço disso na profecia javista clássica" (WEBER, 1970, p. 390-391). Essa perspectiva não foi adotada neste trabalho, restringindo-nos apenas ao uso do conceito teórico de estamento proposto pelo autor, pois as passagens bíblicas citadas, sob o olhar de pesquisas mais recentes como as de Lindblon (1973, p. 65-83) e Mercedes Garciá Bachmann (Women at Work in the Deuteronomistic History: International Voices in Biblical Studies. *Society of Biblical Literature*, v. 4, p. 171-174, 2013), sugerem que os profetas organizavam-se numa espécie de seita, pelo menos no caso de Samuel, Elias e Eliseu.

Por definição, a honra estamental se faz visível através de um modo de vida especifico por parte de seus membros[23]. No Antigo Israel, durante o período monárquico, esse modo de vida era visível no que Lindblom[24] classifica como *guildas de profetas*. Nesse sentido, os relatos de Samuel, Elias e Eliseu indicam corporações organizadas em torno de um mestre que desfrutava de grande autoridade. Em alguns casos, este mestre e seus discipulos viviam e comiam juntos em habitações simples (2 Rs 4.38), às vezes andavam em bandos, acompanhados por musica e delirando em êxtase.

Os noviços destes mestres eram chamados de *filhos dos profetas*, numa forma de analogia paterna da relação mestre-aprendiz. Podemos notá-la, por exemplo, quando um homem da multidão que via Saul profetizando pergunta quem seria o pai daqueles profetas que ali estavam (1 Sm 10.12). Eliseu chama Elias de "meu pai", exclamando ao vê-lo desaparecer (2 Rs 2.12) e é emblemático que ele tenha pedido porção dobrada do espírito de seu mestre antes dele partir (2 Rs 2.9), posto que esta porção é a herança que cabe ao filho primogênito (Dt 21.17). Desta forma, o pai era o mestre que liderava a guilda, enquanto os filhos eram seus discípulos, submetidos à disciplina e práticas místicas. Para Lindblon, este mestre iniciava a seus discipulos em práticas de indução ao êxtase: "Parece que o líder teve que treinar os membros da guilda em exercícios de êxtase e também instruí-los em assuntos que pertencem à verdadeira religião e culto javistico".[25]

Os iniciados apresentavam marcas distintas. Entre elas, roupas peculiares: Isaias é apresentado descalço, vestindo um saco de pêlo de cabra (Is 20.2), e Elias é descrito de forma semelhante (2 Rs 1.8). Lindblon apresenta brevemente a discussão acerca destas vestimentas serem derivadas da cultura daquele povo, de passado e cultura nômade, ou se elas estariam ligadas ao antigo culto extático cananeu a Baal, representado por peles de touro[26]. Todavia, esta questão escapa a análise aqui proposta[27]. Basta perceber como estes grupos determinavam uma forma de se vestir, expressando assim sua religiosidade e condição carismática.

Mas a expressão de religiosidade destes profetas não se restringia às vestimentas. Lindblon defende a hipótese de que a passagem das crianças que debochavam de Eliseu devido à sua "calvície" (2 Rs 2. 23), na verdade refere-se a um corte peculiar de cabelo: explicaria-se porque da ira do profeta e o consequente castigo divino decorrente do escárnio. Embora considere que o corte especifico não fosse regra para todos os profetas em todo o tempo, o cabelo seria um elemento que concentra a força vital do invidivíduo, sendo oferecido aos deuses e usados em rituais mágicos: este costume era encontrado em países de

[23] WEBER, 1982, p. 218.

[24] LINDBLON, 1973, p. 65-83.

[25] Ibid., p. 69 (tradução nossa).

[26] Ibid., p. 65-67.

[27] Vale lembrar, entretanto, que nas zonas periféricas de Jerusalém, e até mesmo lá, havia cultos a Javé através de imagens, bem como a outras divindades como Aserá e Baal (RÖMER, 2008. Ver também LOWERY, Richard H. *Os reis reformadores*: culto e sociedade no Judá do Primeiro Templo. São Paulo: Paulinas, 2004.). Embora Lindblon descarte a possibilidade de uma origem nos cultos cananeus, ela não parece absurda diante das novas descobertas arqueológicas que apontam para uma pluralidade de culto no Antigo Israel e uma afinidade com a cultura Cananéia muito maior do que se pensava até então (cf. FILKENSTEIN; SILBERMAN, 2003).

lingua arábica, entre os egípicios, gregos e romanos, entre outros, possívelmente se relacionando com a raspagem de cabelo descrita em Ez 5.1.[28]

Bases mais firmes são encontradas para a afirmação deste autor de que os iniciados destas corporaçoes eram marcados corporalmente, em formas de *estigmas*. A história narrada en 1 Rs 20.35-41 apresenta um *filho de profeta* ferido pelo seu companheiro, não sem antes ver morrer outro camarada que desobedecera uma suposta ordem divina de causar tal ferimento. Ao revelar a ferida ao rei, este imediatamente o identifica como "um dos profetas" (v. 41). O termo escrever com a mão em Is 44.5 a Javé pode ser interpretado com uma marca na mão do prosélito. Esta interpretação concordaria diretamente com Zc 13.4-6, que aponta para uma época na qual a marca nas mão dos profetas não mais existiram, e que também menciona a já referida roupa de pêlos usada por estes iniciados.

Devido a seu carisma e modo de vida, os profetas exalavam um ar de santidade, relacionado ao que Rudolf Otto chama *numinoso fascinosum et tremendum*[29]. Seus poderes premonitórios e condição de porta voz de Deus geravam espanto e admiração pelo que eles disseram e fizeram sob influência divina[30], sendo respeitados até mesmo pos reis e príncipes (1 Rs 18:7, 2 Rs 1, 2 Rs 8:9, 13:14). Isto teria levado alguns deles a fazer parte da corte e envolverem-se com a política nacional e internacional. Num sentido antropológico, as marcas corporais e o estilo de se vestir decerto colaboravam com a demarcação simbólica da *identidade* desses profetas, isto se não fosse justamente esta demarcação o objetivo de tais símbolos, posto que que o a identidade pauta-se pela diferença[31]. Estas demarcações simbólicas são fundamentais no processo de estabelecimento da identidade: profetas era assim vistos como distinto das demais pessoas, através das marcas que demonstravam seu status.

Infelizmente, não é possível ter mais detalhes sobre os significados simbólicos e sociais de tais práticas a partir dos textos bíblicos. Entretanto, restritas aos profetas, estas mesmas práticas dizem respeito à sua religiosidade e experiências com o sagrado, definidoras sociológicas de sua identidade enquanto arautos da divindade. A essas práticas revestidas do sagrado, que atendem a necessidade de um grupo ou classe social, Bourdieu[32] chama de *trabalho religioso*, do qual o produto satisfaz direta e especificamente o público que irá consumi-lo. Neste sentido, os membros destas guildas desenvolveram uma série de ritos e símbolos que expressavam sua vivência com o sagrado e o divino, estabelecendo-se desta forma

[28] LINDBLON, 1973, p. 68-69.

[29] Para Rudolf Otto (*O sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985, p. 17-18): "Consideramos o que existe de mais íntimo e mais profundo em toda emoção religiosa intensa que é diferente na fé da salvação, compensa o amor, e que pode, em certos momentos, encher nossa alma de emoção com um poder quase indescritível; prosseguimos nossa busca esforçando-nos para perceber, através da simpatia, associando-nos aos sentimentos daqueles que o experimentavam e que o comemoram em uníssono (...) Só uma expressão apresenta-se capaz de exprimir a coisa: é o sentimento do *mysterium tremendum*, do mistério que faz tremer. O sentimento que ele provoca pode se espalhar na alma como um calafrio. É a onda de quietude de um profundo recolhimento espiritual (...)".

[30] LINDBLON, 1973, p. 71.

[31] SILVA, T. T. da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (org.). *Identidade e diferença*: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2007.

[32] BORDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

um campo religioso onde os profetas estavam organizados em torno destas experiências. Diferentemente do campo religioso sacerdotal, no qual era a tradição do clã e dos antepassados tribais que legitimava as práticas dos sacerdotes, tanto de Jerusalém quanto dos espaços de culto espalhados por Israel.[33]

Entretanto, chama-se atenção para o fato de que nem todos os profetas bíblicos fizeram parte destes grupos, havendo aqueles que vivenciaram sua vocação de forma individual[34], como é o caso de Amós ao declarar que não era "*profeta, nem filho de profeta*" (Am 7.14). Seu status e lugar social, portanto, não dependiam de nenhuma instituição, ao contrário dos demais profetas organizados em guildas, ou que estavam à serviço da corte ou do rei.

Práticas de adivinhação

Um dos termos relacionados ao profetismo nos textos bíblicos, citado anteriormente, era *qosem* (Jr 14.14; 27.9,10; 29.8,9; Is 3.2,3; Mq 3.6-7,11). Seu significado expressa o ato de adivinhar (ou predizer, pressagiar), indicando os indivíduos conhecedores de métodos de vaticínio a fim de descobrir segredos e obter respostas por parte da divindade. Estes métodos são classificados de duas formas por Maria de Lourdes Lima: indutivos ("técnicas bem determinadas para ter acesso a divindade") ou intuitivos, ("a expectativa de manifestação de seres pertencentes ao mundo divino ou ao além").[35]

José Luís Sicre também utiliza essa classificação. Nesse sentido, entre os métodos indutivos estavam *observação da natureza* (utilizada por Davi em 2 Sm 5.24 e tratada ironicamente em Isaias 47.13), *observação dos animais*, *observação a partir dos sacrifícios* (do qual a mãe de Sansão se valeu em Jz 13.19-23), *observação de alguns líquidos* (como a água) ou *mediante instrumentos* como taças (utilizado por José, Gn 44.5), flechas (por Eliseu em 2 Rs 13.14-19), bastões (condenado por Oséias em 4.12) e dados ou pedras marcadas (Js 7.17,18; 1 Sm 10.19,21). Já os métodos intuitivos envolviam interpretação de sonhos (Gn 20.3; 28.11-16; 37; 40; 41; 1 Rs 3, 5 entre outros), consulta aos mortos (condenada em Dt 18.9-11, Is 8.19 e no relato de Saul em 1 Sm 28) e comunicação de oráculos divinos, sendo esta a mais importante do ponto de vista bíblico.[36]

Observe que alguns personagens ilustres nos textos bíblicos se valeram destes artifícios, incluindo os profetas Ezequiel e Samuel. Mas há outros exemplos. Os sacerdotes consultavam a divindade através de *urim* e *tumim* (Ex 28.30; Lv 8.8; Nm 27.21; Dt 33.8), ou do *efod* (Jz 8.26-27; Ex 28.6-14; 39.2-7; 1 Sm 2.18, 28; 23.6) usados para sortear respostas por parte da divindade. Portanto, os métodos e instrumentos faziam parte das práticas religiosas dos hebreus, inclusive sendo impossível estabelecer uma distinção social clara entre os *qosem*, os sacerdotes e profetas ligados à corte ou os cultos.[37]

[33] LOWERY, Richard H. Os Reis Reformadores, e LIVERANI, Mario. Para Além da Bíblias: História Antiga de Israel. São Paulo: Paulus, 2008.

[34] LIMA, 2012, p. 73-76 e 85-88.

[35] Ibid., p. 11-12.

[36] SICRE, J. L. *A justiça social nos profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 28-62.

[37] LIMA, 2012, p. 64-67.

Entretanto, nos textos cuja autoria é atribuída aos profetas clássicos (como Jeremias, Isaias e Miquéias), tais figuras surgem sempre descritas de forma condenatória, por adivinharem falsamente ou em troca de dinheiro. Os termos usados para identificar alguns profetas, como *hozeh* e *ro'eh*, são aplicados em tempos mais antigos. Foram posteriormente substituídos e englobados pelo termo *nabi*, cujo significado passou a incluir os visionários e videntes do passado. Já o termo *qosem* desapareceu aos poucos, possivelmente devido às palavras reprovadoras dos profetas e pela posterior condenação de tais práticas (Dt 18.10,11)[38], tornando tanto à figura do adivinhador quanto a prática da adivinhação condenáveis pelo judaísmo e, mais tarde, pelo cristianismo.

Práticas mágicas e de curandeirismo

Da mesma forma, tanto o judaísmo quanto cristianismo apresentam-se e são normalmente tidos como religiões não apenas divorciadas da magia e da superstição, mas também condenatórias de tais práticas. Esta afirmação é limitada e (ao menos na antiguidade) tal separação, se é que de fato existiu, não era tão clara, principalmente para a religião de Israel no período do Primeiro Templo[39]. A própria palavra *magia* pode ser empregada de forma pejorativa e, segundo Marcel Mauss, é normalmente usada por uma religião para classificar "os restos de antigos cultos, antes mesmos que estes tenham deixado de ser praticados religiosamente"[40]. Entretanto, estes termos são aqui aplicados por se constituírem em conceituações basilares das Ciências da Religião[41]. Neste sentido, o que se quer dizer com mágica é o conjunto de práticas simbólicas que buscam obter um resultado de cunho místico ou religioso.

As narrativas do Primeiro Testamento, dessa forma, apresentam alguns profetas como poderosos curandeiros e magos, capazes de feitos memoráveis. Moisés, de posse de um cajado abençoado pelo próprio Javé, pôde realizar prodígios grandiosos como invocar as pragas do Egito (narrados entre os capítulos 7 e 12 do Êxodo), dividir o Mar Vermelho (Ex 14.16-31) ou fazer água brotar de pedras (Ex 17.5-7). A praga das ulceras é um indicativo: Moisés asperge um pó ao ar, fazendo surgir feridas nos egípcios (Ex 9.8-10), e a praga dos piolhos é conjurada de forma semelhante pelo seu irmão Aarão, que bate com a vara ao pó transformando-a nos insetos.

Elias e Eliseu, personagens mais inseridos no contexto das *guildas de profetas*, também são narrados como curandeiros e magos. Ambos teriam saciado fome em momentos de necessidade, fazendo o

[38] O texto em questão trata-se da oposição dos deuteronomistas a estas práticas, consolidadas a partir do exílio (ou seja, o período neobabilônico. Cf. RÖMER, 2008, p.130).

[39] Por exemplo, segundo Alan Untermand (*Dicionário de lendas e tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 160-161), apesar do fato de que "A Bíblia proíbe a prática da magia e prescreve a pena de morte para os feiticeiros", alguns tipos de mágica eram permitidos, posto que "(...) nem todas as práticas mágicas eram proibidas pelo ensinamento judaico, e alguns tipos de magia branca, especialmente os associados com a cura, que não implicavam a manipulação de espíritos impuros e demônios, eram permitidos, ou ao menos não diretamente proscritos". Segundo este mesmo autor (p. 24), o uso de amuletos de proteção era e é comum entre alguns judeus.

[40] MAUSS, M; HUBERT, H. Esboço de um a teoria geral da magia. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. S. Paulo: Cosac & Naify, 2003.

[41] ELIADE, 1992, p. 108-113.

alimento multiplicar-se (1 Rs 17.10-16 e 2 Rs 4.1-7, 43) e até mesmo ressuscitaram crianças mortas (1 Rs 17.17-24, 2 Rs 4.18-35). Além disso, segundo os textos, Elias tinha grande poder sobre o fogo, sendo capaz de conjurar fenômenos pirocinéticos como nos episódios em que os soldados foram capturá-lo (2 Rs 1.10-14) e no confronto com os profetas de Baal (1 Rs 18.20-39). Ele também surge com poderes sobre o clima, impedindo que chovesse usando o nome de Javé (1 Rs 17.1). Eliseu, discípulo de Elias, também é descrito dominando sobrenaturalmente este elemento da natureza, purificando as águas de Jericó ao conjurar o nome de Javé e derramar sal nelas (2 Rs 2.20-21), curando um estrangeiro ordenando-o tomar sete banhos no rio Jordão (2 Rs 5) e fazendo um machado flutuar sobre um rio (2 Rs 6.6).

Estes três personagens, Moisés, Elias e Eliseu, são chamados em algumas passagens de *elohim* (nesse caso, com sentido próximo a "Homem de Deus"), título honorífico usado para ilustres personagens. Aplicado a um profeta, realça sua proximidade com a divindade e a capacidade de operar prodígios como os descritos anteriormente. Noutras palavras, os poderes miraculosos dos três personagens citados relacionam-se a seu status como *Homem de Deus*. Esse título é aplicado também a outros personagens, como Davi em 2 Cr 8.14; Ne 12.24-36.[42]

Outros profetas com poderes mágicos são relatados nos textos do Primeiro Testamento. Samuel, também chamado de *elohim* em 1 Sm 9.6-10, conjurou trovões e chuvas (1 Sm 12.18). Isaias, através de uma pasta de ervas, curou o rei Ezequias de uma ferida fatal, feito este seguido pelo sinal divino expresso no recuo na sombra do relógio de sol (2 Rs 20.7-11). Um profeta anônimo de Judá derrubou sobrenaturalmente um altar usando o nome de Javé (1Rs 13.5). Débora aparentemente fez cair uma tempestade sobre os inimigos de Israel durante uma batalha (Jz 4 e 5)[43]. Somadas a estas narrativas, o livro de Ezequiel menciona feitiços de encantamento utilizados por profetisas do período monárquico, nos quais elas cosiam travesseiros e véus para "caçar" e "prender" almas em troca de pagamento (Ez 13.17-21). Eliade classifica este tipo de prática como "magia dos nós", na qual o simbolismo das linhas, cordas e redes são usados para tecer criar laços mágicos capazes de controlar o bem ou o mal sobre alguém[44]. À semelhança dos adivinhos noutros textos, estas profetisas feiticeiras foram duramente criticadas no livro de Ezequiel, por vaticinarem falsamente e pela prática de magia em troca de dinheiro.

Em vários desses relatos a invocação do nome de Javé foi o cerne do evento sobrenatural ocorrido. Ele surge em todas as pragas do Egito, foi conjurado na passagem da multiplicação do azeite da viúva por Elias (1 Rs 17.14) e na ressurreição da criança (17.20). O mesmo ocorreu em milagres quase idênticos a estes, atribuídos a Eliseu (2 Rs 4.33, 43), que também menciona o nome da divindade ao derramar o sal sobre as águas de Jericó (2 Rs 2.21). De forma semelhante, em todas as seguintes narrativas, o nome de Javé foi invocado: com Elias ao derrotar os profetas de Baal (1 Rs 18.24-38) e impedir a chuva sobre Israel; com Samuel ao conjurar a tempestade; Isaias ao fazer a sombra recuar, e o profeta anônimo ao der-

[42] LIMA, 2012, p. 63.

[43] Note-se que o nome do chefe das tropas de Israel que acompanha Débora é Baraque, cujo significado seria *relâmpago*. Flavio Josefo, em Antiguidades Judaicas (Livro 5, cap. 6), diz que a ajuda de Javé foi obtida pela oração de Débora, e que, no dia da batalha, uma forte chuva de granizo caiu sobre os inimigos, impedindo-os de usar suas flechas e fundas. Este relato de Josefo parece confirmar que a leitura que a tradição judaica fazia desta passagem era de que esta personagem conjurou a tempestade.

[44] ELIADE, 1992, p. 108.

rubar o altar. Este fator é muito importante: segundo Alan Untermand[45] o nome de Javé é, no judaísmo, tido como possuidor de propriedades poderosíssimas e usado tanto nos ritos cerimoniais quando pelos místicos que aprendiam a conjurá-lo:

> O nome de Deus, com quatro letras (...). De todos os vários nomes de Deus, só o Tetragrama é considerado um nome verdadeiro, sendo os outros descrições. O nome é tão sagrado que até mesmo Adonai só é usado em oração; de outra maneira, Deus é referido como Há-Shem ("O Nome"), por causa da proibição de tomar o nome de Deus em vão. (...) era usada no Templo durante a BENÇÃO SACERDOTAL e pelo sumo sacerdote no ritual de Iom Kipur (...). Segundo os cabalistas, Deus dá vida ao mundo inteiro através do Tetragrama, e seus poderes mágicos e de cura podem ser controlados por aqueles que sabem manejar o nome (...). Ele foi usado por Moisés para matar um feitor egípcio; estava entalhado no cajado de Aarão, com o qual se abriu o mar vermelho; estava gravado no anel mágico de Salomão; e é escrito em amuletos e nas placas SHIVITI.

Os relatos fantásticos dos profetas podem ser a origem desta concepção judaica acerca dos poderes sobrenaturais que emanam do Nome de Deus, posteriores ao período descrito no Primeiro Testamento. As próprias passagens aqui descritas demonstram que a conjuração do nome de Javé fora dos meios sacerdotais era comum durante o período monárquico. Seu uso foi limitado somente após as reformas empreendidas por Josias, que buscava normatizar e centralizar o culto e a religião em Judá, chegando a tornar-se tabu durante o período neobabilônico[46]. Isso fica bem ilustrado no episódio da cura de Naamã por Eliseu: ele esperava que o profeta, conjurando o nome de Javé, passasse a mão sobre suas feridas para curar-lhe, mas foi surpreendido com outra prática, o que lhe teria deixado indignado naquele primeiro momento (2 Rs 5.11).

Entretanto, chama-se aqui a atenção para o fato de que os feitos mágicos restringem-se aos profetas quando narrados por terceiros (como Ezequiel condenando os encantamentos das profetisas) ou em livros pretensamente históricos[47] (como as narrativas de Samuel, Elias e Eliseu nos livros dos Reis), cujos autores, inclusive, não foram contemporâneos aos fatos. De si mesmos, os profetas cujas palavras foram registradas por eles ou seus discípulos (i.e. os chamados *profetas maiores* e *profetas menores*[48]) são retratados apenas como visionários, videntes e profetas, não se mostrando como milagreiros ou místicos. A única exceção é encontrada em Isaías, cujo episódio da cura do rei Ezequias consta também neste livro

[45] UNTERMAND, 1992, p. 160-161.

[46] RÖMER, 2008, p. 63-66 e 130.

[47] Não se quer aqui entrar no atual debate acadêmico acerca da possibilidade de se atribuir o termo histórico aos livros de I e II Samuel e I e II Reis (FARIA, J. F. *História de Israel e as pesquisas mais recentes*. Petrópolis: Vozes, 2004; SMITH, 2006), dentre outros. Tão somente manteve-se esta expressão pelo fato de que tais obras se propõem a narrar a história de Israel até o exílio na Babilônia, não discutir se esta pretensão alcança o objetivo.

[48] Noutras palavras, o profeta com livros homônimos, cuja definição de maior ou menor deve-se ao tamanho do livro. Os profetas maiores são: Isaias, Jeremias, Ezequiel e Daniel. Os menores são: Oséias, Joel, Amós, Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias.

(cap. 38). Entretanto, esta parece ser uma interpolação posterior (relacionada ao próprio texto de 2 Rs 20.7) e, mesmo que não seja vista desta forma, o cerne da passagem trata de uma cura medicinal, algo bem menos fantástico do que, por exemplo, chuvas de fogo ou ressurreições de crianças. Isto suscita um questionamento: os profetas realmente se viam e eram vistos como poderosos místicos e milagreiros, ou os relatos sobre eles enquanto homens de grande poder mágico seriam construções romanceadas em torno de figuras que se tornaram lendárias na memória hebraica?

Esta é uma questão complexa, e a resposta parece encontrar-se entre estes dois extremos. O período atribuído a Moisés e Aarão é mais mítico que histórico, enquanto a sociedade hebraica na qual Samuel, Elias e Eliseu teriam vivido (séculos XI e IX a.C. respectivamente.) constituía-se de tribos espalhadas em rústicas aldeias na região montanhosa da palestina, com algumas cidades surgindo por volta do século 1150-900 a.C.[49] As narrativas sobre estes personagens foram, portanto, construídas somente a partir do século VII a.C. e durante o exílio e retorno da elite judaíta na babilônia, tendo por base textos e tradições orais mais antigas[50]. É compreensível, neste sentido, que estas narrativas estejam impregnadas de relatos fantásticos acerca dos heróis do passado. Entretanto, estas mesmas narrativas não foram inventadas do nada, mas baseadas estão na memória acerca do que estes e outros personagens teriam realizado.[51]

Por outro lado, os textos atribuídos aos profetas têm como objetivo relatar os oráculos, visões e vaticínios destes videntes acerca de Israel, seu futuro e (principalmente) seu *presente* histórico, não apresentá-los como homens de grande poder sobrenatural ou mesmo narrar suas bibliografias. Ou seja, são as palavras de exortação que importam nesses textos[52], não a descrição de seu (suposto) autor que, com exceção dos profetas maiores, limita-se à filiação e, no máximo, a uma ou duas de suas características pessoais. Não é ilógico, desta forma, considerar que estes homens e mulheres, conhecidos pela experiência que os colocava em contato com Javé, fossem tidos pelas pessoas comuns do Israel antigo como místicos poderosos, cujos dons eram procurados tanto por gente simples em busca de curas e provisões em momentos de carestia (comuns neste contexto) quanto por generais e reis para que lhes abençoasse nas batalhas.

Considerações finais

Observamos que a experiência religiosa de contato dos profetas com a divindade era vivida tanto individualmente quanto em grupo, e poderia dar-se de várias formas como ascese, orações, isolamento, música e dança. No caso do êxtase, era uma experiência intensa e claramente perceptível para qualquer testemunha presente. Enquanto grupo social, as marcas corporais nas mãos ou na cabeça podiam identificar ritos de iniciação ou de passagem e, junto da rústica vestimenta de pêlos, indicavam um *trabalho religioso* cuja produção atendia suas próprias necessidades simbólicas, infelizmente possíveis de se rastrear com clareza a partir da narrativa do Primeiro Testamento.

49 FILKENSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 162.

50 RÖMER, 2008.

51 SMITH, 2006.

52 Para mais detalhes sobre a mensagem destes personagens, ver SICRE, 1990.

Entre esses homens e mulheres, tidos como porta vozes e intermediários da divindade, havia aqueles vistos também como poderosos mágicos e curandeiros. Principalmente usando o nome de Javé, acreditava-se que eram capazes dos mais grandiosos milagres, como fazer chover trovões e ressuscitar crianças. Estes relatos, permeados de lendas e contos populares, foram escritos e/ou compilados muito tempo depois do período em que supostamente teriam ocorrido, mas expressam a crença de um povo em homens santos que tinham o poder de trazer o sagrado até as pessoas, dando-lhes o milagre que tanto precisavam.

Chama atenção, a partir destas observações, as diferentes de formas de experimentar e manifestar o sagrado descritas nos textos. Algumas delas, como a nudez de Saul ou as marcas corporais dos *filhos dos profetas*, podem parecer estranhas e distantes da concepção que normalmente se faz do judaísmo e do cristianismo, mas foram tidas aceitas com naturalidade pelos autores e compiladores do Primeiro Testamento. Se formos mais ousados nesta reflexão, podemos notar que mesmo as práticas de adivinhação e de encantamento não foram diretamente questionadas nos textos atribuídos aos profetas bíblicos, mas sim o fato de serem utilizadas para oprimir ou enganar. Em todo o caso, tais relatos demonstram que a busca a Deus por parte dos homens e mulheres pode se mostrar cultural e psiquicamente de maneiras plurais e distintas, mas, ainda assim, serem tidas como legitimas dentro das Sagradas Escrituras.

Referências bibliográficas

BACHMANN, Mercedes L. García. Women at Work in the Deuteronomistic History: International Voices in Biblical Studies. *Society of Biblical Literature*, v. 4, 2013.

BORDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CARVALHO, Alexandre Galvão. *Interação social, reciprocidade e profetismo no mundo antigo*. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2003.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. Lisboa: Minerva, 1979.

_____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FARIA, Jacir de Freitas (org.). *História de Israel e as pesquisas mais recentes*. Petrópolis: Vozes, 2004.

FILKENSTEIN, Israel;e SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa, 2003.

GASTER, Theodore Herzl. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*: An Illustrated Encyclopedia. New York: Abingdon Press, 1962.

LEITE, Edgard. Amós e a emergência do universalismo profético judaico. In: CARVALHO, Alexandre Galvão. *Interação social, reciprocidade e profetismo no mundo antigo*. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2003.

_____. Judaísmo e história. In: MANOEL, Ivan (ed.). *História das religiões*: desafios, problemas e avanços teóricos, metodológicos e historiográficos. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. Éticas e utopias da literatura profética. *Devarim*, n. 8, p. 21-27, 2008.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. *Mensageiros de Deus*: profetas e profecias no Antigo Israel. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2012.

LINDBLOM, Johannes. *Prophecy in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress, 1973.

LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia*: história antiga de Israel. São Paulo: Paulus, 2008.

LOWERY, Richard H. *Os reis reformadores*: culto e sociedade no Judá do Primeiro Templo. São Paulo: Paulinas, 2004.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de um a teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

OTZEN, Benedikt. *O judaísmo na antiguidade*. São Paulo: Paulinas, 2003.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PAGELS, Elaine. *As origens de Satanás*. São Paulo: Ediouro, 1996.

RÖMER, Thomas. *A chamada história deuteronomista*: introdução sociológica, histórica e literária. Petrópolis: Vozes, 2008.

SANTOS, Rosileny A. *Entre a razão e o êxtase*: experiência religiosa e estados alterados de consciência. São Paulo: Loyola, 2004.

SICRE, José Luis. *A justiça social nos profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990.

_____. *Profetismo en Israel*. Navarra: Verbo Divino, 1998.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (org.). *Identidade e diferença*: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2007.

SMITH, Mark S. *O memorial de Deus*: história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006.

UNTERMAND, Alan. *Dicionário de lendas e tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

WEBER, Max. *Judaïsme antique*: études de sociologie de la religion. Paris: Plon, 1970. Tome Troisième.

_____. *Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

_____. *Economia e sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora da UnB, 1991. v. 1.