

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**SILVANA SUAIKEN**

**MIQUÉIAS 6,1-8: UM TEXTO PARADIGMÁTICO NA  
INTERFACE DA CRÍTICA PROFÉTICA COM A  
SABEDORIA ISRAELITA**

**SÃO BERNARDO DO CAMPO**

2012

**SILVANA SUAIDEN**

**MIQUÉIAS 6,1-8: UM TEXTO PARADIGMÁTICO NA  
INTERFACE DA CRÍTICA PROFÉTICA COM A  
SABEDORIA ISRAELITA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Humanidades e Direito da UNESP para obtenção do grau de Mestre em Ciências da Religião. Área de Linguagens da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Tércio Machado Siqueira

**SÃO BERNARDO DO CAMPO**

2012

A dissertação de mestrado sob o título “Miquéias 6,1-8: um texto paradigmático na interface da crítica profética com a sabedoria israelita”, elaborada por Silvana Suaiden, foi apresentada e aprovada em 04 de setembro de 2012, perante banca examinadora composta por Tércio Machado Siqueira (Presidente/Universidade Metodista de São Paulo - UMESP), José Ademar Kaefer (Titular/ Universidade Metodista de São Paulo - UMESP) e Rafael Rodrigues da Silva (Titular/Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUCSP).

---

Prof. Dr. Tércio Machado Siqueira  
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: Ciências da Religião

Área de Concentração: Linguagens da Religião

Linha de Pesquisa: Literatura e Religião no Mundo Bíblico

*Ao grande exegeta, amigo e sábio profeta*

Prof. Dr. Milton Schwantes

*In Memoriam*

## AGRADECIMENTOS

*Ao Prof. Dr. Tércio Machado Siqueira, orientador: pela sua confiança e dedicação que possibilitou a continuidade e a conclusão desta dissertação.*

*À minha pequena e querida família: pela paciência, carinho, colaboração e incentivo.*

*À amiga Débora de Conti: pela sua ajuda nas traduções do inglês.*

*A todos os meus mestres e mestras: pela amizade, contribuição e socialização de sua sabedoria.*

*Aos meus amigos e amigas: pelo acompanhamento afetivo no processo de mestrado.*

## **Resumo**

A presente dissertação de mestrado em Literatura e Religião no Mundo Bíblico tem por objetivo realizar um comentário exegético e hermenêutico de um texto reconhecido como profético e sua relação no plano teológico, antropológico e literário com o universo sapiencial israelita no período pós-exílico. Trata-se do estudo de Miquéias 6,1-8, cujo foco de investigação desenvolveu-se a partir da análise do discurso e da hipótese de confluência de gêneros literários, a saber, o profético e o sapiencial. Considerado sob os aspectos formais, contextuais e de conteúdo antropoteológico, o texto estudado apresenta-se como resultado da composição de diversos gêneros literários e manifesta, internamente, conflitos de teologias que vão desde a interpretação da própria história de Israel até a prática religiosa com suas concepções de Deus. Miquéias 6,1-8, interpretado aqui a partir de metodologias exegéticas modernas e abordagens contextuais e antropológicas, configura-se como uma verdadeira síntese de interpretação deuteronomista não hegemônica dos eventos do êxodo e da mensagem dos profetas bíblicos do século VIII aeC Miquéias, Amós, Oséias e Isaías. Estamos diante de um texto que se apresenta, ao mesmo tempo, coeso e portador de diferentes universos e vozes em sua composição. Seu discurso, cujo teor nasce do conflito entre projetos e grupos no período pós-exílico, resgata memórias antigas de um êxodo que passa por sujeitos marginais e reinterpreta a crítica profética em sua função de discernimento ético e teológico, porém, no formato sapiencial. Pela profundidade sócio teológica e pela proposta não sacrificial de seu discurso, Miquéias 6,1-8 tem sido um texto continuamente revisitado no interior da Teologia da Libertação na América Latina, inspirando boa parte de sua produção.

Palavras chave: Análise do discurso; Profetismo Bíblico; Literatura Sapiencial; Gênero Literário; Deuteronomismo; Hermenêutica

## **Abstract**

This master dissertation in Literature and Religion in the Biblical World has the objective of making an exegetical and hermeneutical comment of a text which has been recognized as a prophetic one, and its relationship to the theological, anthropological and literary with the Israeli sapiential universe in the post-exilic period. It is about the study of Micah 6,1-8, whose focus of investigation has developed from the discourse analysis and the hypothetical confluence of literary genres, namely, the prophetic and sapiential. Considered under formal aspects, contextual and of theological anthropology content, the studied text is the result of the composition of several literary genres and manifests, internally conflicting theologies ranging from the interpretation of the history of Israel to the religious practice with their conceptions of God. Micah 6,1-8, played here from modern exegetical methodologies and contextual and anthropological approaches configured as a true synthesis of non-hegemonic deuteronomist interpretation of events of Exodus and the message of biblical prophets of the eighth century BC Micah, Amos, Hosea and Isaiah. We are before a text that presents itself at the same time, cohesive and carrying different universes and voices in his composition. His discourse, whose content born of the conflict between projects and groups in the post-exilic period, redeems old memories of an exodus that goes through marginal subjects and reinterprets the prophetic critique in his role as an ethical and theological insight, however, in the sapiential format. For the socio theological depth and by the no sacrificial proposal of his discourse, Micah 6,1-8 has been a continually revisited text inside the Theology of Liberation in Latin America, inspiring much of his production.

Keywords: Discourse Analysis; Biblical Prophetism; Sapiential Literature; Literary Genre; Deuteronomism; Hermeneutics

## SUMÁRIO

Introdução.....	08
<b>CAPÍTULO I</b>	
1 O Estado Geral e atual da Pesquisa (Status Quaestionis).....	12
2 Elementos de Análise Literária de Miquéias 6,1-8.....	24
2.1 Tradução.....	26
2.2 Delimitação: o lugar dos v.1-8.....	28
2.3 Segmentação e composição de Miquéias 6,1-8.....	29
2.4 Coesão textual.....	33
2.5 Poesia.....	37
2.6 Estudo do Gênero literário.....	43
<b>CAPÍTULO II</b>	
Abordagem de Miquéias 6,1-8 a partir de elementos contextuais.....	50
1 Aproximações quanto a autoria, datação e contexto de Miquéias 6,1-8.....	52
2 Estudo da terminologia e discursos em questão.....	56
3 Elementos do contexto sócio-histórico.....	67
4 Hipóteses sobre Miquéias 6,1-8 e a confluência entre os discursos profético e sapiencial.....	75
<b>CAPÍTULO III</b>	
Leitura antropológico-teológica de Miquéias 6,1-8.....	79
1 Considerações preliminares sobre a hermenêutica do texto bíblico.....	81
2 Ensaio hermenêutico de Miquéias 6,1-8.....	83
2.1 Ouvir: princípio antropológico.....	83
2.2 A reação profética: o processo e a fonte do discernimento.....	87
2.3 Em defesa de Yhwh: memória e realidade.....	92
2.4 Memórias de quem ouviu e falou: o êxodo plural e inclusivo.....	97
2.5 Conhecimento de Yhwh e justiça: o lugar teológico de Mq 6,1-8.....	101
2.6 Discernir os caminhos, assim como o nome de Deus.....	106
2.7 Perguntas que nascem de respostas.....	109
2.8 Miquéias 6,8: o caminho a fazer.....	117
Considerações Finais.....	125
Bibliografia.....	130

## Introdução

A presente dissertação para o mestrado em Literatura e Religião no Mundo Bíblico visa interpretar e comentar uma unidade do livro do profeta Miquéias. Para isso, consideramos as metodologias da exegese bíblica moderna e as diversas abordagens da hermenêutica moderna. Trata-se, pois, de uma pesquisa, ao mesmo tempo bibliográfica e de análise textual pela aplicação dos métodos exegéticos modernos, considerados tanto em sua abordagem sincrônica como diacrônica. Desta maneira, seu foco não é propriamente um tema, mas um texto a ser interpretado, do qual se desdobram vários temas a partir da hermenêutica bíblica. Podemos afirmar que a problemática que iremos explicitar mais adiante para a elaboração da pesquisa surge da própria literatura do mundo bíblico e da busca de sua atualidade, considerando sua riqueza literária, social e teológica.

Se, de alguma maneira, pudermos falar de um tema central para este trabalho dissertativo, o tema seria o da Literatura Bíblica, mais especificamente, o da interpretação de Miquéias 6,1-8. Tratamos aqui, pois, de um tema-texto cujo comentário, a partir da análise e interpretação de dados (textuais, contextuais e de interpretação teológica) pretende oferecer uma leitura crítica dos problemas de interpretação a serem elucidados. Frente a isso, perguntamos se não temos aqui um texto paradigmático que abre a unidade de Mq 6,1-8 para a compreensão de outros textos bíblicos e de uma possível descontinuidade do discurso profético, sendo este tomado normalmente como um discurso uníssono e reservado ao âmbito exclusivo de um grupo muito bem identificado.

Por ser representante de um discurso crítico tanto no plano social como teológico, o livro do profeta Miquéias tem sido comentado de forma cativante no interior da teologia Latinoamericana desde as décadas de 50 e 60 do século XX. Especificamente a períclope escolhida como nosso objeto de estudo, foi texto de inspiração para várias produções da Teologia da Libertação: Miquéias 6,1-8, continua sendo revisitado e requisitado em diversos espaços de reflexão teológica, seja pela densidade de sua crítica, pela pertinência de seu discurso ou pela ressonância sempre renovada de sua proposta; nos dias atuais, segue sendo um texto inspirador de místicas e de teologias de caráter libertador e ecumênico na América Latina. Além destes elementos motivadores, nosso estudo parte da suposição de alguns estudiosos, de que Miquéias 6,1-8 se configura como uma síntese do pensamento e do discurso dos grandes profetas do século VIII aeC em Israel.

Um de nossos objetivos será, também, ampliar as possibilidades de uma análise do discurso em que se possa compreender, a partir de Miquéias 6,1-8, não apenas a mensagem, mas o teor dos discursos profético e sapiencial bíblicos, em seus diversos contextos. É nossa intenção, ainda, atualizar a compreensão da estrutura interna e das diferenças de linguagem em textos religiosos semelhantes a esse.

Em estudos realizados neste programa de mestrado, pudemos identificar que Miquéias 6,1-8 apresenta-se para os estudos bíblicos com alguns problemas exegéticos, sobretudo no que se refere ao significado das expressões do v.8 e de termos utilizados que aparentam ser de autoria do profeta Miquéias. O problema central para nossa pesquisa consistirá na interpretação de Miquéias 6,1-8, onde o enfoque sobre tal leitura se dê a partir da hipótese de uma possível confluência entre a crítica profética e a sabedoria israelita, tendo essa questão como delimitação de nosso estudo no plano formal. No aspecto da análise do diálogo entre gêneros literários diversos nessa perícopes, nos colocaremos na observação de sua interface. Embora alguns autores atribuam apenas ao v.8 um caráter de discurso sapiencial, nos propomos a investigar no que e se – pela unidade do conjunto final desta perícopes – toda ela pertence tanto ao âmbito profético quanto ao sapiencial ou se teremos que ter um tratamento diferente para esse tipo de discurso.

O desenvolvimento desse comentário a Miquéias 6,1-8 contou com um trabalho prévio de revisão bibliográfica e tradução provisória do texto massorético da Bíblia Hebraica. Partimos da ótica do respeito ao texto como ele se encontra, mas que também carrega consigo um processo de leituras e releituras significativas no tempo.

Considerando o referencial teórico e bibliográfico do qual dispomos até o presente momento, analisaremos se há grande consenso entre os estudiosos sobre datação, contexto, autoria, teor do discurso e, portanto, interpretação de Miquéias 6,1-8, sobretudo em questões específicas referentes a este último versículo. Sobre as formas literárias destes 8 versículos e sobre o v.8, especificamente, nos concentraremos no estudo textual e na análise dos comentários exegéticos disponíveis em nossas bibliotecas e em acervos eletrônicos.

Para aceder ao significado do texto, começamos pelo estudo das formas literárias da perícopes em questão, aprofundando a análise do gênero literário no primeiro e, também, no segundo capítulo, com o estudo da terminologia e dos aspectos contextuais. A partir do estudo das formas, tentaremos elucidar algumas das hipóteses no que se refere à unidade e coesão

interna de Miquéias 6,1-8 e à sua estrutura poética, assim como a possível presença de diversos gêneros literários no texto.

Sem a pretensão de fazermos ou elaborarmos aqui uma sociologia do texto bíblico, nos propomos a analisar Miquéias 6,1-8 também sob os olhares de metodologias contextuais de caráter mais analítico que descritivo, conscientes de que nenhuma abordagem pode ser totalizadora da compreensão de um texto, mas que pode contribuir para a riqueza de sua interpretação. A partir do estudo do contexto, nos propomos a realizar a análise das hipóteses que apontam para a autoria da perícopes, se coletiva ou não, se próxima ou distante cronologicamente de Miquéias... Atentaremos também para o estudo de seu lugar social e para o contexto histórico e literário de Mq 6,1-8. Nossa hipótese passa por situá-lo no período pós-exílico. Para tal análise, recorreremos à bibliografia mencionada e a abordagens contextuais como a histórica, a sócio antropológica e a de gênero, sempre recorrendo à bibliografia sobre a questão e ao estudo do texto no primeiro passo.

O recurso a tais abordagens nasceu da própria problemática do texto estudado. Neste processo, reafirmamos a necessidade de se considerar o contexto para se entender o texto e não reduzi-lo a um mero produto de exclusivismo linguístico. Aqui, texto e contexto se revelam mutuamente. Em tais olhares aparecem as nuances e informações que normalmente escapam a uma leitura unilateral. Tal análise é necessária, com certeza, pois atende a várias perguntas de ordem histórica e sociológica em nosso texto objeto de estudo, como o que podemos dizer sobre a autoria, a confluência de gêneros literários, o contexto que gerou tal discurso e as informações de cunho sócio antropológico subjacente.

Na sequência e de forma articulada ao estudo das formas e à leitura histórica e contextualizada, desenvolvemos também a antropologia teológica, que consiste na exploração dos conteúdos e significados das frases e do conjunto da perícopes. Desta forma, o terceiro capítulo nos provoca a estudar Miquéias 6,1-8 de modo interdisciplinar, ao passo que visará contemplar a(s) teologia(s) subjacente(s) e as possíveis interfaces com a literatura sapiencial, dando ênfase ao processo interpretativo propriamente dito. Sem dispensar a questão teológica, o atual estudo prevê avanços na direção de grandes questões da área de Linguagens da Religião, como a teoria da linguagem, a produção literária contextualizada e a história da recepção.

Miquéias 6,1-8 tem sido um texto por nós trabalhado sob óticas diversas desde o ano de 1996. Em nossa trajetória de formação humana e teológica, tivemos a oportunidade de conhecer as fronteiras e os elos entre fé e política, entre crítica e resistência, entre a história

vivida e suas significações, seja durante os anos de moradia no Chile (1983-1988) ou, depois, em nossa militância comunitária em Campinas (1989 até hoje). Sobretudo no âmbito das vivências com as Comunidades Eclesiais de Base e Pastorais Sociais, de certa forma, podemos afirmar que encontramos nas mesmas formulações de Miquéias 6,1-8 a necessidade de confrontar – pelos estudos bíblicos – o significado de tais palavras. Além disso, podem-se reconhecer em Miquéias 6,1-8 valiosos elementos para uma leitura crítica da religião, normalmente dissonantes das leituras religiosas mais ortodoxas.

Com maior preocupação – não em esgotar – mas em ampliar a compreensão dos possíveis significados de Mq 6,1-8, o estudo deste texto nos coloca diante de revisões e aprofundamentos da literatura identificada como Deuteronomista, das variações entre gêneros literários, da sabedoria, da profecia bíblica do século VIII aeC e de sua releitura a partir do século VI aeC.

## CAPÍTULO I

### 1. O Estado Geral e atual da Pesquisa (*Status Quaestionis*)

Precedendo nossa análise literária, contextual e do conteúdo de Miquéias 6,1-8, apresentamos um breve histórico sobre os estudos concernentes ao nosso objeto de pesquisa e o estado atual da questão aqui analisada.

No campo da pesquisa bíblica latino-americana podemos contar com um acervo bastante significativo presente nas bibliotecas dos Institutos teológicos de São Paulo, nas da PUC-SP e nas bibliotecas da UMESP.<sup>1</sup> Por tais acervos, podemos ter acesso a quase tudo o que se tem publicado na área de bíblia, seja em português, espanhol ou até mesmo outros idiomas.

Segundo o referencial teórico disponível e as referências bibliográficas às quais pudemos ter acesso para nosso estudo, podemos atestar certa carência de uma diversidade de estudos exegéticos específicos sobre Miquéias 6,1-8 e poucos estudos sobre o profeta de Morasti Gat. O estado atual da pesquisa sobre Miquéias 6,1-8, na América Latina, apresenta poucos livros científicos ou artigos e algumas dissertações de mestrado e teses de doutorado, com poucas publicações de caráter acadêmico. Normalmente, a referência à nossa perícopes é feita quase sempre em relação a um estudo mais amplo e abrangente de outros textos ou perícopes, com maior destaque para sua mensagem e teologia.

Nesta fase inicial, como resultado do levantamento bibliográfico e dos estudos iniciais que antecederam a análise textual, começaremos por destacar a pesquisa de maior ou parcial relevância em âmbito nacional e latino-americano, relacionada diretamente ao nosso objeto de estudo ou a temas correlatos a ele. Em sua sequência, faremos também um histórico do referencial bibliográfico, no plano internacional, que orientou os estudos mais recentes sobre Miquéias, em especial, sobre o capítulo 6.

---

<sup>1</sup> Sendo esta última de especial interesse para nós, por ser considerada a mais completa para a pesquisa dos estudos bíblicos. Sobre ela, nos referimos especialmente ao acervo catalogado em <http://www.metodista.br/biblica/bibliografia-biblica-latino-americana>, com todos os exemplares disponíveis nas bibliotecas da UMESP.

No âmbito latino-americano, podemos começar com destaques, sobretudo, a alguns títulos de livros e artigos, estudos independentes e dissertações ou teses de doutoramento realizadas nas últimas décadas, embora nem toda essa produção aborde diretamente o nosso objeto de estudo. Praticamente pouco se encontra, em nossa língua ou em castelhano, estudos exegeticos sobre Miquéias que focalizem de modo especial o capítulo 6,1-8, especificamente, considerando as formas literárias da perícópe.

Em 1987, o artigo de Norman Gottwald<sup>2</sup> explana sobre os principais elementos de relação e características dos métodos histórico e sociológico no estudo do Israel na época do A.T. Nome de importante referência para os autores da hermenêutica latino-americana, sua contribuição está na perspectiva de nossa leitura e escolha dos autores trabalhados e de nossas opções metodológicas no estudo de Miquéias 6,1-8. Embora poucos dominem tal método (e nem é nossa pretensão fazê-lo), procuraremos extrair dele, sobretudo, o olhar que marcou a história da exegese moderna na América Latina.

Um estudo significativo para a compreensão de nosso objeto de estudo e a hipótese da autoria dos diversos capítulos do livro de Miquéias, a partir da análise da linguagem textual em relação ao seu contexto, é o ensaio de Milton Schwantes publicado pelo CEBI, no final da década de 80.<sup>3</sup> Em seu estudo, o autor nos oferece elementos para uma análise exegetica, em uma linguagem popular, porém, de forma densa e consistente, a fim de identificar no texto de Miquéias os diversos grupos e destinatários dos discursos presentes no livro. Seu ensaio foi motivador de vários outros estudos sobre Miquéias, especialmente, dissertações. No nosso caso, lançará pistas para definirmos se a expressão “meu povo” utilizada em Miquéias 6,3-5 corresponde ao mesmo teor e significado de seu uso nos capítulos 1 – 3; em consequência, apontará para a hipótese da autoria, ou seja, se em Miquéias 6 a fala é do profeta do século VIII ou foi emprestada por outro(s) autor(es), em outro contexto. Do mesmo autor, uma referência no campo da hermenêutica latino-americana para o estudo da releitura dos livros proféticos no período pós exílico, temos dois livros que nos auxiliarão na análise do contexto

---

<sup>2</sup> “O método sociológico no estudo do antigo Israel.” In: *Estudos Bíblicos* 7 (1987) Petrópolis: Vozes, p.42-55. O artigo é um resumo de seu pensamento encontrado em duas de suas obras mais representativas para a hermenêutica latino-americana e que nos servirá também de referência: GOTTWALD, Norman. *As tribos de Iahweh – uma sociologia da religião do Israel liberto 1250-1050 aC*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986 e *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulinas, 1988.

<sup>3</sup> SCHWANTES, Milton. “*Meu Povo*” em Miquéias. (Coleção *A Palavra na Vida*). Belo Horizonte: Centro de Estudos Bíblicos, 1989.

do discurso profético: um sobre a releitura dos profetas (e de Miquéias) em tempos exílicos<sup>4</sup> e outro, recém publicado, sobre o conjunto dos capítulos 1-12 de Isaías<sup>5</sup>, o qual nos auxiliará, sobretudo, no entendimento do contexto e de possíveis analogias de algumas expressões de Miquéias 6,1-8 com o texto isaiano. E, por último, temos uma publicação, também recente,<sup>6</sup> sobre a sabedoria israelita. Esta nos auxiliará na abordagem de uma de nossas hipóteses sobre o discurso e o contexto de Miquéias 6,1-8.

Não podemos deixar de mencionar aqui alguns estudos de Sandro Gallazzi que esteve, por mais de uma década, dedicado à análise de textos e temáticas sobre o sacrifício e o templo de Jerusalém no discurso do profetismo bíblico<sup>7</sup>. Consideraremos, também, seus estudos sobre as origens camponesas e proféticas de Êxodo 3 como uma referência para nosso estudo dos versículos 3-5 de nossa perícopa de Miquéias<sup>8</sup>. Na mesma linha, porém com uma produção mais densa e específica sobre a questão da crítica profética ante o templo, temos a tese de Carlos Junco Garza<sup>9</sup>.

No ano de 1986, podemos contar com a dissertação de Shigeyuki Nakanose, a qual se destaca por uma leitura sociológica do sacrifício em um texto da OHD (Obra Historiográfica Deuteronomista)<sup>10</sup> e, após seu doutorado, teremos a publicação de sua tese focando uma leitura sociológica da Páscoa de Josias<sup>11</sup>. Vale lembrar que parte da crítica contextual de

---

<sup>4</sup> SCHWANTES, Milton. *Sufrimento e esperança no exílio. História e teologia do povo de Deus no século VI aC*. São Leopoldo/São Paulo: Editoras Sinodal/Paulinas, 1987.

<sup>5</sup> SCHWANTES, Milton. *Da vocação à Provocação. Estudos exegéticos em Isaías 1-12*. São Leopoldo: Ed. Oikos, 2011.

<sup>6</sup> SCHWANTES, Milton. *Sentenças e provérbios. Sugestões para a interpretação da Sabedoria*. São Leopoldo: Editora Oikos, 2009.

<sup>7</sup> Cf. GALLAZZI, Sandro. “A sociedade perfeita segundo os sadocitas. Livro dos Números”. In: *RIBLA* 23 (1996/1), Petrópolis/São Leopoldo: Editoras Vozes/Sinodal, p.161-175; GALLAZZI, Sandro. “De nada vale a gordura dos holocaustos. Uma crítica popular ao sacrifício do segundo templo”. In: *RIBLA* 10 (1991), Petrópolis/São Leopoldo: Editora Vozes/Editora Sinodal, p.46-60.

<sup>8</sup> Em especial, os seus artigos “Êxodo 3 e o profetismo camponês”. In: *Estudos Bíblicos* 16 (1988), Petrópolis: Editora Vozes, p.69-75 e “Celebramos as justiça de Javé” (Livro de Josué). In: *RIBLA* 2 (1988), Petrópolis/São Leopoldo: Editora Vozes/Editora Sinodal, p.17-28.

<sup>9</sup> JUNCO GARZA, Carlos. *La crítica profética ante el templo. Teología Vétero testamentaria*. Tese de doutorado. Universidad Pontificia de Mexico, Mexico, 1994

<sup>10</sup> *A leitura sociológica do sacrifício. “hbx” em 1Sm 1-1Rs 12*. Dissertação (mestrado em teologia bíblica). São Paulo: Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 1986, 322p.

<sup>11</sup> NAKANOSE, Shigeyuki. “*Josiah’s Passover*”. *Sociology and the Liberating Bible*. New York: Orbis Books/Maryknoll, 1993, 192p.

Miquéias 6 aponta para uma sequência de fatos e influências do movimento deuteronomista a partir do período de Josias. A partir de então, o mesmo autor nos oferecerá significativos estudos<sup>12</sup> sobre o movimento deuteronomista e a OHD, o que será de grande utilidade para nossa análise do discurso e do contexto de Miquéias 6,1-8.

Em 1991, um artigo de Luiz José Dietrich<sup>13</sup> lança luzes sobre a discussão teológica no contexto judaíta do período pós-exílico. Embora se trate de um estudo de Jó, temos aqui significativas contribuições para nossa análise sobre a interface entre profecia e sabedoria no período pós-exílico. As intuições do autor sobre a disputa teológica na formação do livro sapiencial (os diversos conceitos e imagens de Deus ali presentes) nos oferecem elementos de análise sobre o universo e a linguagem da literatura sapiencial para nosso estudo. Na mesma revista, um artigo de Julio Paulo Tavares Zabatiero<sup>14</sup> tenta fazer um histórico dos conflitos de espiritualidade em Israel, do período monárquico ao período de dominação helênica, numa perspectiva de análise literária e histórico-política da produção bíblica. Ambos os artigos apontam, mesmo que indiretamente, para situações análogas entre a sabedoria israelita e nosso texto, em princípio, de discurso profético. Os dois textos serão úteis no que se refere à nossa hipótese sobre a confluência dos discursos profético e sapiencial em contexto semelhante.

No início da década de 90, a dissertação de mestrado de Noli Bernardo Hahn versou sobre o segundo capítulo de Miquéias<sup>15</sup>. Embora não trate especificamente de nosso objeto particular de pesquisa, o seu estudo nos traz diversos elementos para uma leitura sociológica do texto de Miquéias. Mais tarde, em 1998, o mesmo autor, em sua tese doutoral<sup>16</sup>, focará o processo redacional do livro de Miquéias, nos dando subsídios para uma compreensão das diversas vozes ou discursos em jogo no texto, inclusive em nossa perícope. Já, no ano de

---

<sup>12</sup> NAKANOSE, Shigeyuki. “Para entender o livro do deuteronômio. Uma lei a favor da vida?” In: *RIBLA* 23 (1996/1), Petrópolis/São Leopoldo: Editoras Vozes/Sinodal, p.176-193 e, também, NAKANOSE, Shigeyuki. *Uma história para contar... A páscoa de Josias. Metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 22,1-23,30*. São Paulo: Editora Paulinas, 2000.

<sup>13</sup> “Jó, uma espiritualidade para sujeitos históricos”. In: *Estudos Bíblicos* 30 (1991) Petrópolis: Vozes, p.32-43.

<sup>14</sup> “Conflitos de espiritualidade – Reflexões sobre a memória espiritual do povo de Deus no AT.” In: *Estudos Bíblicos* 30 (1991) Petrópolis: Vozes, p.9-25.

<sup>15</sup> *Miquéias 2, 1-5: Profecia e Luta pela Terra – uma leitura da influência da situação histórico-social nas últimas décadas do século VIII a.C. em Judá na vida da antiga ordem tribal*. 1992, 156p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo.

<sup>16</sup> *A Profecia de Miquéias e “meu povo”: memórias, vozes e experiências*. 1998, 283p. Tese (Doutorado em Ciências de Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo.

2002, um artigo seu<sup>17</sup> retoma a temática sobre “meu povo” na profecia de Miquéias. Sua contribuição apontará para nossas hipóteses em relação à linguagem e análise do discurso em Miquéias 6,1-8. Na mesma linha, em 1993, na seara da hermenêutica bíblica latino-americana, o livro “Amós e Miquéias: Dois Profetas Lavradores”, de Alejo Quiñones<sup>18</sup>, faz uma abordagem sócio teológica dos livros de Amós e Miquéias, referindo-se à nossa perícopé brevemente.

Também será importante registrar aqui uma publicação organizada pelo teólogo Hugo Assmann, a qual foi fruto de um encontro do crítico literário e antropólogo francês René Girard com teólogos da libertação na América Latina<sup>19</sup>. O encontro realizou-se na UNIMEP e se tornou uma referência para os estudiosos de temáticas sobre o sacrifício, um tema central em Miquéias 6,1-8.

Em 1996 temos a publicação do comentário ao livro de Miquéias, de autoria de Julio Paulo Tavares Zabatiero<sup>20</sup>. Sua importante contribuição ao nosso estudo, sob vários aspectos, nasce de uma leitura enraizada na luta social e engajada com os movimentos populares. O autor de “Miquéias: voz dos sem-terra” nos dá várias pistas sobre a estrutura do livro e dos capítulos, assim como de seus aspectos literários e sócio históricos. Analisa nossa perícopé (dando-lhe 10 densas páginas) como parte de uma unidade maior: Mq 6,1 – 7,20. Embora não desenvolva maiores argumentos que comprovem algumas de suas hipóteses<sup>21</sup>, contempla vários dos problemas exegeticos provindos do texto, como os de transmissão e interpretação. Além disso, o autor aponta para o uso de terminologia sapiencial em Mq 6,8, sugerindo, com isso, uma complexidade sobre as hipóteses de sua autoria até então defendidas. Como se pode antever, este será especialmente um texto referencial para nosso estudo.

---

<sup>17</sup> “A profecia de Miquéias e ‘meu povo’”. In: *Estudos Bíblicos* 73 (2002) Petrópolis: Vozes, p.92-101.

<sup>18</sup> QUIÑONES, Alejo e LOPEZ, Francisco. *Amós e Miquéias: Dois Profetas Lavradores*, São Paulo: Paulinas, 1993, 60p.

<sup>19</sup> ASSMANN, Hugo (ed.). *René Girard com teólogos da libertação. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis/Piracicaba: Editoras Vozes/Unimep, 1991.

<sup>20</sup> ZABATIERO, Julio Paulo Tavares. *Miquéias: voz dos sem-terra*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1996, 139p.

<sup>21</sup> Como por exemplo, a datação da perícopé como sendo produto do período pré-exílico, sobretudo entre 730-630 aeC. Cf. *op.cit.* p.111 e 114.

No ano de 1997, Fernando Santillana publica “Miqueas: Profeta para Latino America”, em castelhano<sup>22</sup>. No marco do movimento bíblico e da Teologia da Libertação no continente, o autor oferece um estudo mais acurado do livro e do perfil do profeta de Morasti Gat, analisando as partes e capítulos sob os aspectos exegéticos, históricos, sociológicos e teológicos. Sobre o capítulo 6,1-8, o autor analisa o teor do discurso composto em uma leitura atualizada da perícopes, a partir da hermenêutica latino-americana da libertação. Tomaremos de sua contribuição, sobretudo, para o estudo do contexto e da síntese teológica em 6,8.

No ano de 2000, a Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA) nos ofereceu um volume intitulado “Os livros proféticos: a voz dos profetas e suas releituras”. Neste, destacam-se para nosso estudo dois ensaios: um de José Severino Croatto<sup>23</sup> e outro de Jorge Pixley<sup>24</sup>. O estudo de Croatto, embora não trate especificamente de Miquéias, analisa o processo redacional dos livros proféticos, apontando para o processo hermenêutico que dele faz parte. Interessa para nosso estudo sua abordagem sobre os diversos níveis do processo redacional e dos elementos que tendem a ser comuns a todos os livros proféticos. Aborda modelos redacionais, temas e estruturas de discursos que aludem também a Miquéias e ao nosso objeto de pesquisa. Já, o artigo de Pixley, nos oferece um panorama do livro de Miquéias em relação à autoria dos principais oráculos proféticos encontrados em Miquéias. Interessa-nos a leitura do autor que aponta para a complexidade do processo de composição e redação de Miquéias, inclusive de nossa perícopes.

Além disso, não podemos deixar de mencionar que, no campo da hermenêutica bíblica, a obra de José Severino Croatto<sup>25</sup> foi e seguirá sendo uma importante referência. Sua contribuição é de fundamental importância para o desenvolvimento de uma hermenêutica libertadora e, sem dispensar o uso da exegese e do instrumental teórico para a análise literária, orienta nosso olhar para o sentido mais social do texto.

---

<sup>22</sup> *Miqueas: Profeta para Latino America*. Lanham: International Scholars Publications, 1997, 108p.

<sup>23</sup> “A estrutura dos livros proféticos. As releituras dentro do corpus profético.” In: *RIBLA* 35/36 (2000) Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, p.7-27.

<sup>24</sup> “Miquéias o livro e Miquéias o profeta”. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* 35/36 (2000) Petrópolis: Editora Vozes, 206-211.

<sup>25</sup> Especialmente os livros: *Hermenêutica bíblica. Para uma teoria da leitura como produção de significado*. São Leopoldo/São Paulo: Editora Sinodal/Edições Paulinas, 1986 e *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 1994.

Em 2001, com o título “Praticar a justiça! Amar o amor! Andar humildemente com teu Deus. Mq 6,8” temos um primeiro estudo de Maria de Lourdes dos Santos Souza<sup>26</sup>, o qual apontará para parte de nosso objeto de estudo. Embora o trabalho da autora seja o resultado de uma leitura mais teológica que propriamente exegética, sua contribuição se refere a uma abordagem do discurso sócio teológico em Miquéias 6, contribuindo para a compreensão dos conflitos internos presentes no contexto de atividade do profeta Miquéias. Esse estudo, de alguma maneira, nos oferece o referencial bibliográfico de uma leitura mais tradicional e ortodoxa, porém não menos importante, de Miquéias 6,8.

No mesmo ano, a dissertação de Silvana Suaiden<sup>27</sup> abordou desde os aspectos textuais e contextuais até a leitura teológica de Miquéias 6,1-8, sendo a contextualização da perícopes e o tema do sacrifício nela subjacente, o foco principal de seu estudo. Embora tenha contemplado também a questão do estudo formal de Miquéias 6,1-8, especificamente, o texto carece de revisão em algumas de suas conclusões, sobretudo no tocante ao v.8 de Miquéias 6. Eis, pois, uma oportunidade para retomá-lo, rever o conjunto bibliográfico e atualizá-lo na presente pesquisa.

Para nosso estudo do contexto, podemos citar ainda o artigo de 2005, de autoria de Airton José da Silva<sup>28</sup> sobre o contexto histórico e sócio teológico da OHD (Obra historiográfica Deuteronomista). Com grande erudição sobre o tema, o autor faz uma boa síntese sobre este aspecto contextual especificamente, embora Miquéias 6,1-8 não faça parte da OHD, mas, possivelmente, compartilha também de suas teses e visão teológica.

Já, a dissertação de Fernando Cândido da Silva, em 2006<sup>29</sup>, analisou os capítulos 2 e 3 de Miquéias em relação com Isaías 28, apontando para ao processo histórico dos discursos ali produzidos, como resultado dos conflitos entre autoridades judaítas e lideranças proféticas no trato sócio-político. Para este autor, tais capítulos refletem o contexto histórico, social e político de Judá. Embora a contribuição aqui esteja mais voltada para a análise histórica

---

<sup>26</sup> 2001, 129p. Dissertação (Mestrado em teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

<sup>27</sup> SUAIDEN, Silvana. *Miquéias 6,1-8. Teologias de superação do sacrificialismo*. 2001, 201p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo.

<sup>28</sup> SILVA, Airton José da. “O contexto da Obra Histórica Deuteronomista”. In: *Estudos Bíblicos*, 88 (2005), Petrópolis: Editora Vozes, p.7-27.

<sup>29</sup> SILVA, Fernando Cândido da. *Conflitos Proféticos. A posição da profecia no campo religioso judaíta do século VIII a.C.* 2006, 142p. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, UNESP, Assis.

desses capítulos, não deixa de ter elementos de oportuna relação com a interpretação de nossa perícopes: ou seja, no que se refere às hipóteses sobre a autoria (em relação ao perfil dos grupos sociais que possam representar o destino do discurso em 6,1-8) e para toda pesquisa que suponha uma leitura sócio histórica do livro de Miquéias.

Em 2007, Fábio Py Murta de Almeida, em sua dissertação de mestrado<sup>30</sup>, aprofunda o deuteronomismo judaíta a partir de uma análise sociológica, além da literária. O autor identifica os diversos grupos sociais que compõem as elites hegemônicas judaítas e as vozes camponesas de Judá, apontando para possíveis alianças sociais, políticas e teológicas entre os diversos grupos em tempos de crise e redefinição dos rumos de vida do povo. Tal estudo, com sua abordagem sócio literária, pode lançar luzes sobre a questão da transmissão da memória profética em Israel, sobretudo no que se refere aos versículos 3 a 5 de Miquéias 6.

Em 2008, Vicente D. Castro Júnior, em seu estudo sobre Miquéias 3,9-12, faz um comentário exegético que aborda temas em comum com o livro de Miquéias.<sup>31</sup> Embora seu estudo não tenha como objeto o capítulo 6,1-8 de Miquéias, de alguma forma o texto é contemplado em seu estudo na relação entre as diversas perícopes. Além disso, ele atesta a mútua influência entre o profeta do século VIII aeC e o deuteronomismo, também objeto de nosso estudo. Não deixa de ser interessante, também, a abordagem que o autor faz sobre a relação entre a linguagem de Miquéias, as diversas tradições e suas raízes populares. Há uma preocupação do autor, desde o início até o final de seu trabalho, em seguir uma metodologia exegética que atenda a várias análises da forma (esta, vista com maior cuidado) e do contexto, até chegar às conclusões teológicas.

Quanto aos referenciais em torno do avanço do conhecimento sobre o livro de Miquéias obtido até agora, no plano internacional e fora da hermenêutica latino-americana, encontramos produção com maior densidade, porém, com poucos estudos que tratam especificamente sobre nosso objeto de pesquisa. Podemos adiantar que, em diversos aspectos e momentos de nossa pesquisa não encontraremos total acordo entre os exegetas. Parte dos estudiosos da literatura profética encara Miquéias 6,1-8 como um texto de autoria do profeta

---

<sup>30</sup> *Uma ecologia refém do modelo econômico: leitura exegética sócio-econômica de Dt 5,12-15*. São Bernardo do Campo: UESP, 2007.

<sup>31</sup> CASTRO JÚNIOR, Vicente D. *Ruína de Sião e Jerusalém em Miquéias 3,9-12*. 2008, 122p. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática com concentração em Bíblia) – Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo.

do século VIII, em perfeita unidade e harmonia com os capítulos que o antecedem. Outros, o analisam como obra do movimento deuteronomista em períodos exílicos ou pós-exílicos. É possível que uma análise mais acurada de Miquéias 6,1-8 nos surpreenda diante dessas hipóteses.

Em função de nosso acordo com a pesquisa explicitada na referência bibliográfica a seguir, daremos destaque para esta segunda tendência: a de que Miquéias 6,1-8 é obra também do movimento deuteronomista, atestando a complexidade de sua composição.

Em 1977 Renaud<sup>32</sup> apresentou um exaustivo estudo sobre o caráter e a formação do livro de Miquéias, o qual seria o resultado de um complexo processo redacional que iria dos tempos pré-exílicos até o pós-exílio. Nesse estudo, apontou para o problema da autenticidade, das diferenças e da autoria como base para interpretar a mensagem social dos capítulos 6-7 em relação aos capítulos 2-3, sendo estes de maior consenso entre os estudiosos de que pertencem ao profeta Miquéias de Morasti-Gat do século VIII aeC. Aliás, bons comentários ao livro de Miquéias analisam o capítulo seis a partir do paradigma teológico da Aliança, porém, nem sempre comprovam – pela análise literária e contextual – suas afirmações em relação ao contexto e autoria. A contribuição de Renaud, enfim, marcou as tendências dos principais estudiosos de Miquéias no plano da produção internacional nas últimas décadas.

Para nosso estudo dos elementos teológicos em Miquéias 6,1-8, não deixa de ser oportuna a referência ao artigo “Acusação e absolvição de Deus. Motivos teológicos no tempo do exílio” de Lothar Perlitt<sup>33</sup> que, como tema correlato, vem de encontro ao discurso do *rîb* “processo” profético no contexto exílico ou pós-exílico, presente nos 5 primeiros versículos de nossa perícopes.

Os biblistas espanhóis Luis Alonso Schökel e José Luís Sicre Díaz nos brindam, em 1983, com o segundo volume de seu grande comentário sobre os Profetas<sup>34</sup>. Sua obra balizou, sem dúvida, muitos estudos sobre o profetismo bíblico em língua espanhola e serve ainda de referência para os que dominam essa língua. Será, também, uma referência para nosso estudo, sobretudo no que tange à teologia de Miquéias 6,1-8. No entanto, uma leitura mais atualizada dos Profetas e munida de elementos sócio históricos na análise do livro de Miquéias, a

<sup>32</sup> RENAUD, Bernard. *La formation du livre de Michée: Tradition et Actualisation*. Paris: Gabalda, 1977.

<sup>33</sup> In: GERSTENBERGER, Erhard S. (org). *Deus no Antigo Testamento*. ASTE, São Paulo, 1981

<sup>34</sup> ALONSO SCHÖKEL, Luís e SICRE DÍAZ, José Luís. *Profetas II. Ezequiel, profetas menores, Daniel, Baruc, carta de Jeremias*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991, p.687-1411

encontraremos, alguns anos mais tarde, nas obras de José Luís Sicre Díaz<sup>35</sup>, que ainda seguirá sendo importante referência para os autores latino-americanos. Em nosso caso, destacamos sua leitura do texto de Miquéias na perspectiva sociológica.

Seguindo os passos de Renaud, o importantíssimo comentário a Miquéias de Hillers<sup>36</sup>, de 1984, ofereceu a este campo de estudo a compreensão de que se encontra em Miquéias a confluência de diversos grupos sociais, como suas visões políticas e teológicas, muitas vezes em conflito ou, ao menos, paralelas. Tal estudo nos oferece elementos para a análise tanto exegetica como sociológica de Miquéias 6,1-8.

Sob o fato de que os estudos das décadas de 70 e 80 atestassem as grandes ambiguidades presentes no livro de Miquéias, novas pesquisas foram motivadas no sentido de um aprofundamento e discernimento do processo redacional e da busca da coerência ou das discrepâncias internas do livro.

Em 1985 temos a tradução do estudo de Ernst WÜRTHWEIN “A origem do discurso profético de julgamento”<sup>37</sup>. Aqui encontramos elementos de análise literária do discurso profético, com ênfase no principal gênero literário que compõe Miquéias 6,1-8, segundo nosso estudo até aqui realizado.

Outra grande contribuição a temos nas obras de Claus Westermann. Além de seu comentário sobre as formas da fala profética<sup>38</sup>, damos destaque ao Dicionário Teológico do Antigo Testamento, editado em conjunto com Ernst Jenni<sup>39</sup> e que nos auxiliará no estudo das palavras e da teologia de Miquéias 6,1-8.

---

<sup>35</sup> ‘*Con los pobres de la tierra*’. *La justicia social en los profetas de Israel*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984; *El culto en Israel*. Madrid: Fundación Santa María, 1990 e *Profetismo em Israel. O profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Editora Vozes, 1996, todas do mesmo autor e traduzidas também ao português.

<sup>36</sup> HILLERS, Delbert H. *Micah: A Commentary on the Book of the Prophet Micah*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

<sup>37</sup> WÜRTHWEIN, Ernst. “A origem do discurso profético de julgamento”. In: RENDTORFF, Rolf e outros. *Profetismo*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985, p.129-144.

<sup>38</sup> WESTERMANN, Claus. *Basic Forms of Prophetic Speech*. Philadelphia: The Westminster Press, 1967

<sup>39</sup> Só pudemos ter acesso à tradução espanhola em JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978 e JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

Em um estudo sobre o Antigo Testamento organizado por Henri Cazelles, temos um artigo de Pierre Grelot<sup>40</sup> sobre o movimento deuteronomico que lançou luzes sobre os estudos seguintes nesse campo. Uma de nossas hipóteses conta com a possibilidade de que Miquéias 6,1-8 tenha em seu processo de produção a influência ou, até mesmo, a obra do deuteronomismo levítico.

Em 1990, Hans Walter Wolf publica seu comentário a Miquéias<sup>41</sup>, analisando também as formas literárias de 6,1-8, assim como os elementos que apontariam para a complexidade do discurso na perícopa, passando pela hipótese de uma autoria do deuteronomismo levítico. Este, teria se ocupado da linguagem original do profeta de Morasti Gat, utilizando coleções de escolas proféticas do período exílico até sua redação final no período pós-exílico. Nesse comentário, o autor ainda questiona a unidade original de Miquéias 6,1-8, porém, aceitando sua coesão interna pelo estudo da forma e do conteúdo, apontando, no entanto, para uma complexa composição de gêneros e discursos.

Em 1992, David Freedman e colaboradores<sup>42</sup> editaram 6 volumes de um verdadeiro comentário enciclopédico da bíblia, destacando as questões de ordem exegetica, do aparato crítico e da situação da pesquisa sobre os livros bíblicos, entre eles o de Miquéias, até essa data.

Como podemos confirmar a partir de nossos estudos realizados até aqui e de grande parte dos autores que tomamos por referência, Miquéias 6,1-8 manifesta, possivelmente, um discurso profético e, talvez também sapiencial, de crítica frente ao templo e ao sacrifício. Para documentar melhor nossas hipóteses e aprofundar nosso estudo sobre o contexto e a teologia, recorreremos, sobretudo, à publicação de Francis Schmidt<sup>43</sup> sobre o assunto. Da mesma maneira, recorreremos ao estudo sobre culto e sacrifício publicado em português e de autoria de Ina Willi-Plein<sup>44</sup>, uma das obras referenciais para o tema e traduzida ao português.

---

<sup>40</sup> GRELOT, Pierre. “El movimiento deuteronomico”. In *Introducción crítica al Antiguo Testamento*. Organizado por Henri Cazelles, Barcelona: Editorial Herder, 1989, p.807-860.

<sup>41</sup> WOLFF, Hans Walter. *Micah. A Commentary*. Tradução do alemão por Gary Stansell. Augsburg - Minneapolis, 1990.

<sup>42</sup> FREEDMAN, David et al (Ed.). *The Anchor Bible Dictionary (6 vols.)*. New York: Doubleday Press, 1992.

<sup>43</sup> SCHMIDT, Francis. *O pensamento do templo. De Jerusalém a Qumran*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

<sup>44</sup> WILLI-PLEIN, Ina. *Sacrifício e culto no Israel do Antiguo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

Ainda, sobre o sacrifício, nossa abordagem a ser desenvolvida na segunda e na terceira parte da dissertação necessitará de um referencial antropológico. Embora contemos com estudos de várias personalidades no campo da sociologia e antropologia sobre o tema<sup>45</sup>, optamos preferencialmente pela contribuição dos estudos de René Girard. Consideramos que seu pensamento sobre o sacrifício parece corresponder melhor ao caráter crítico presente em Miquéias 6 e que pretendemos defender. Temos várias de suas obras traduzidas ao português<sup>46</sup> e portadoras de textos e do pensamento deste autor.

Em 2001, temos outra contribuição para o estudo de Miquéias na publicação de Mignon Jacobs<sup>47</sup>. Em seu estudo de caráter tanto metodológico quanto temático, analisará a estrutura e as dificuldades do texto, seja no aspecto temático, literário ou contextual. Cinco anos mais tarde, outro estudo seu<sup>48</sup> oferecerá ao campo da exegese bíblica uma análise do estado da pesquisa sobre Miquéias até então. Neste, o autor reconhece o avanço da exegese quanto às hipóteses sobre os capítulos que seriam do profeta Morastita e sobre os vínculos, cada vez mais estreitos, entre o texto e a comunidade que o teria originado.

Como o discurso sapiencial é uma possibilidade em nosso projeto, destacamos mais dois comentários sobre a questão. O primeiro, de José Vílchez Líndez<sup>49</sup>, pela densidade e abrangência na contemplação da literatura sapiencial israelita, aponta para vários elementos formais e temáticos de seu discurso que podem estar presentes em Miquéias 6,1-8. O segundo, de Elisabeth Schüssler Fiorenza<sup>50</sup>, o destacamos pela densidade crítica de sua

---

<sup>45</sup> Embora alguns de nossos autores já citados tenham considerado essa ótica, nos referimos aqui a Marcel Mauss e Lévi Strauss, autores também estudados no atual programa de mestrado em Ciências da Religião, em função de desenvolver uma abordagem antropológica do assunto.

<sup>46</sup> Podemos citar as primeiras obras traduzidas ao português e mais significativas para nosso estudo: GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 2008; *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2008; E, ainda, uma série recente de publicações da mesma editora É Realizações, com destaque para *O sacrifício*. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

<sup>47</sup> JACOBS, Mignon. *The Conceptual Coherence of the Book of Micah*. Scheffield: Scheffield Academic Press, 2001.

<sup>48</sup> JACOBS, Mignon. "Bridging the Times: Trends in Micah Studies since 1985". In: *Biblical Research* 4 (2006) London, p. 293-329

<sup>49</sup> VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Sabedoria e sábios em Israel*. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.

<sup>50</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da sabedoria. Uma introdução à Interpretação Bíblica Feminista*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

proposta metodológica na abordagem da sabedoria, além de ser grande contribuição para a teologia e a leitura feminista dos textos bíblicos.

Pertinente se faz, também, buscar referências para uma abordagem na ótica de gênero de Miquéias 6,1-8. Além das obras de teólogas e feministas já citadas anteriormente, o fazemos no destaque de três estudos que entendemos balizar melhor a abordagem sobre nosso texto de análise: um, no âmbito internacional e, os outros dois, no plano nacional. O primeiro, de Eileen Schuller<sup>51</sup>, apontando para a memória do êxodo na época pós-exílica e o papel da mulher nessa produção. O segundo, um artigo de Tânia Mara Vieira Sampaio<sup>52</sup>, atestando, a partir de uma ótica feminista, a complexidade das leituras e das diversas experiências do êxodo. E o terceiro, um artigo conjunto de Gilberto Gorgulho e Ana Flora Anderson<sup>53</sup> sobre a mulher na memória do Êxodo. Os três fazem uma abordagem feminista do êxodo, no entanto, com várias pistas para a interpretação de Miquéias 6,4-5, cujo tema correlato se refere ao Êxodo como experiência diversa e à memória de Miriam em relação a Moisés e Aarão, citados nestes versículos.

Com estas citações, cremos ter explanado aqui as principais referências para um estudo atualizado das questões e temas que, direta ou indiretamente, se referem ao nosso objeto de pesquisa.

## **2. Elementos de Análise Literária de Miquéias 6,1-8**

Além de identificar o conhecimento acumulado nas últimas décadas sobre Miquéias 6,1-8, nos propomos a aplicar os passos metodológicos a partir dos instrumentos da exegese moderna e da hermenêutica bíblica. Como todo comentário bíblico, este trabalho não deixa de ser, também, um modesto exercício de exegese.

---

<sup>51</sup> SCHULLER, Eileen. “Women of the Exodus in Biblical Retellings of the Second Temple Period”. In: DAY, Peggy L. (org.). *Gender and Difference in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

<sup>52</sup> SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. “Um êxodo entre muitos outros êxodos. A beleza do transitório obscurecida pelo discurso do permanente: uma leitura de Êxodo 1–15”. In: *RIBLA* 23 (1996), Petrópolis/São Leopoldo: Editora Vozes/Editora Sinodal, p.79-9.

<sup>53</sup> GORGULHO, Gilberto e ANDERSON, Ana Flora. “A mulher na memória do êxodo”. In: *Estudos Bíblicos* 16 (1988), Petrópolis: Editora Vozes, p.38-51

Considerando os dados da revisão bibliográfica, este capítulo desenvolve introdutoriamente a análise literária de Miquéias 6,1-8 como requisito para os capítulos seguintes. Desenvolvemos aqui o estudo do texto propriamente dito no que se refere a seus aspectos formais, de forma introdutória, no entanto, já que o resultado desse estudo não é definitivo e pretende-se retomá-lo de forma mais aprofundada no segundo capítulo.

Neste primeiro capítulo, nos aproximaremos de nosso objeto de estudo começando por situá-lo – a partir de uma tradução proposta – diante dos textos que o antecedem e o sucedem, procurando ver se há divisões internas, unidade e coesão de seus elementos. Com isso, procuraremos identificar os limites de nossa perícopes em questão e analisar se há autonomia desses dizeres em relação ao que vem antes ou depois. Tratamos aqui, sobretudo, dos elementos formais de Mq 6,1-8.

Como pressuposto do trabalho a ser desenvolvido neste primeiro capítulo, partiremos da constatação de que estamos diante de um texto. Segundo alguns teóricos da literatura<sup>54</sup>, um texto é a realização de uma mensagem de forma complexa, sendo esta herdeira de sucessivas leituras e carregada de códigos capazes de realizar novas leituras e sequentes re-leituras. Um texto pode ser oral, escrito ou visual (com códigos de imagens). No plano literário, um texto escrito pode ser o resultado de um processo da memória de transmissão oral e de sucessivas re-leituras e/ou fases redacionais. À estrutura de um texto, podemos atribuir diversos modelos de sistemas cognitivos e de formas fixas de comunicação entre os seres humanos de uma ou de diversas culturas.

Ao analisarmos um texto profético como o de Miquéias 6,1-8, estaremos tratando de um processo de produção textual complexo que passou, com certeza, de um ou diversos modelos de transmissão oral para o manuscrito. Neste caso, todo discurso é depositário de várias vozes, estas apropriadas por um indivíduo ou grupo. Em tal processo incidem não apenas diversas formas gramaticais de elaboração de frases e palavras, mas diversas intenções e significados. Em síntese, todo texto é também interpretativo.<sup>55</sup> Por essa razão, o que desenvolveremos nesse capítulo é apenas a base de um aprofundamento maior ao que pretendemos chegar nos capítulos seguintes.

---

<sup>54</sup> Sobretudo os estudos de BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins fontes, 2010; FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. São Paulo: Anna Blume, 2007;. LOTMAN, Iuri M. *La semiótica de la cultura y el concepto de texto*. Granada: Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, nº 9, 1993, p.15-20.

<sup>55</sup> Como vemos no legado de RICOEUR, Paul. *Hermenêutica Bíblica*, São Paulo: Loyola, 2007.

Para o trabalho desenvolvido até o momento, utilizamos a bibliografia básica abaixo apresentada, assim como o texto e traduções da Bíblia Hebraica.

Tentaremos, aqui, identificar a peculiaridade da coesão temática e a unidade estrutural do texto, seu gênero literário e elementos da poética hebraica, tomando como base os requisitos do próprio tecido literário que explicitam a relação entre as partes de Mq 6,1-8. Mesmo que o façamos para efeito de estudo, teremos o cuidado de não negarmos as diferenças internas que permitem uma subdivisão de Mq 6,1-8. Estamos acostumados a ler e interpretar um texto apenas sob o prisma de seu conteúdo e temáticas. No entanto, o estudo de suas formas também nos ajuda a aceder ao seu significado. A identificação do(s) gênero(s) literário(s) desta perícopa nos permitirá chegar, posteriormente, ao seu *Sitz im Leben*, ou seja, à situação vital que nos teria gerado esse texto. Este trabalho, com o estudo do contexto que nos propomos desenvolver no segundo capítulo, será a base sobre a qual se definirão as nossas hipóteses hermenêuticas e suas respectivas demonstrações.

## 2.1 Tradução

A seguir, propomos uma tradução, a qual deve sustentar os demais elementos formais de nosso estudo. Para chegar a ela, partimos da leitura do texto em hebraico<sup>56</sup> com a utilização dos dicionários, sintaxe e comentários encontrados na referência bibliográfica e em comparação com as diversas traduções já encontradas para o português. A tradução que aqui se encontra é fruto de uma tradução provisória que foi sendo alterada e melhorada à medida em que aprofundamos os estudos nos diversos passos dessa dissertação. As argumentações sobre as opções da tradução proposta serão feitas mais adiante, no estudo do conteúdo. Tal tradução, embora na preocupação de conservá-la o mais literal possível ao texto hebraico e, ao mesmo tempo, sob seu prisma significativo<sup>57</sup>, é o resultado de diversas intervenções aos primeiros esboços, na medida em que o avançar dos estudos foi nos dando elementos para

---

<sup>56</sup> Consideramos, para isso, a *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1990, p.1041e a versão eletrônica do Códice de Leningrado mantido pelo Centro de J. Alan Groves de Pesquisa Bíblica Avançado e disponível em <http://www.tanach.us/Tanach.xml#Mic6:1-6:16>.

<sup>57</sup> Recorro aqui à posição de Vilém Flusser, em seu estudo sobre a linguagem, ao fazer a distinção entre a tradução léxica e a significativa, afirmando que esta última torna menos impossível e irreal o acesso à língua. Para este autor, a tradução de uma língua, a rigor, só é possível aproximadamente. Cf *Op. cit.*, p.60-61.

retificá-la. Para melhor visualizar a proposta e as futuras análises, nos preocupamos de que a tradução estivesse acompanhada do texto em hebraico. Ei-la:

- v.1 Ouvi o que Yhwh (está) dizendo: Levanta!  
Abre um processo com os montes  
e ouvirão as colinas tua voz.
- v.1 שְׁמַעוּ-נָא אֶת אֲשֶׁר-יְהוָה רֹאֵם קוֹם  
רִיב אֶת-הַהָרִים וְתִשְׁמַעְנָה הַגְּבָעוֹת קוֹלָךְ:
- v.2 Ouvi, montes, o processo de Yhwh  
e os firmes fundamentos da terra.  
Sim! Está em processo Yhwh com seu povo  
e com Israel pleiteará.
- v.2 שְׁמַעוּ הַרִיב אֶת-רִיב יְהוָה וְהַאֲמָנִים מְסֹדֵי אָרֶץ  
כִּי רִיב לִיהוָה עַם-עַמּוֹ וְעַם-יִשְׂרָאֵל יִתְנַפֵּחַ:
- v.3 Meu povo, o que eu fiz para ti  
e em que eu te sobrecarreguei? Responde tu em mim.
- v.3 עַמִּי מַה-עָשִׂיתִי לָךְ וּמַה הִלַּאתִיךָ עָנֵה יָב:
- v.4 Eis que te fiz subir da terra do Egito  
e da casa de escravos resgatei-te  
e enviei diante de ti Moisés, Aarão e Miriam.
- v.4 כִּי הִעֲלִיתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּמִבֵּית עַבְדִּים פָּדִיתִיךָ  
אֲשַׁלְּחֶנּוּ לְפָנֶיךָ אֶת-מֹשֶׁה אַהֲרֹן וּמִרְיָם:
- v.5 Meu povo, lembra-te o que planejou Balaque,  
o rei de Moab  
e o que respondeu-lhe Balaão, o filho de Beor,  
desde Setim até o Guilgal,  
a fim de conhecer as justiças de Yhwh.
- v.5 עַמִּי זְכַר-נָא מַה-יָּעַז בְּלֶל מְלֶךְ מוֹאָב  
וּמַה-עָנָה אֹתוֹ בְּלַעַם בֶּן-בְּעֹר מִן-הַשִּׁטִּים עַד-הַגִּלְגָּל  
לְמַעַן עֲתִד צְדָקוֹת יְהוָה:
- v.6 Em que adiantar-me-ei a Yhwh,  
curvar-me-ei para o Deus do Alto?  
Acaso adiantar-me-ei em holocaustos,  
em bezerros, filhos de ano?
- v.6 בַּמָּה אֶקְדָּם יְהוָה אַפַּי לְאֱלֹהֵי מְרוֹם  
הֲאֶקְדַּמְנוּ בְּעוֹלוֹת בַּעֲגָלִים בְּנֵי שָׁנָה:
- v.7 Comprazer-se-á Yhwh em milhares  
de carneiros, em numerosas torrentes de óleo?  
Por acaso darei o meu primogênito,  
o meu crime, o fruto de meu ventre, pecado de minha vida?
- v.7 הֲיִרְצָה יְהוָה בְּאַלְפֵי אֵילִים בְּרִבְבוֹת גְּחַלֵּי-שָׁמֶן  
הֲאֶתֶן בְּכוֹרֵי פִשְׁעֵי פִרְי כִּטְנֵי חַטָּאת נַפְשִׁי:
- v.8 Fez anunciar para ti, Adão, o que é bom  
e o que Yhwh está pedindo de ti:  
Antes, praticar o direito  
e amar solidariedade  
e cuidadosamente caminhar com teu Deus.
- v.8 הֲגִיד לָךְ אֲדָם מַה-טּוֹב וּמַה-יְהוּה דוֹרֵשׁ מִמֶּךָ  
כִּי אִם-עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֵסֶד  
וְהִצַּנַּע לְכַת עִם-אֱלֹהֶיךָ:

Para prosseguir com os demais elementos formais e contextuais de nosso estudo, seguiremos utilizando essa tradução e, quando necessário, os termos com caracteres em hebraico e com a tradução escolhida<sup>58</sup> para o termo na sequência.

Sem a pretensão de termos com tal tradução, já no início, uma palavra final sobre Miquéias 6,1-8, lembramos que esta é o resultado do trabalho que encontraremos a seguir, cuja argumentação de nossas escolhas aparecerão no caminho.

## **2.2. Delimitação: o lugar dos v.1-8**

Trataremos, a seguir, da delimitação de Miquéias 6,1-8, ou seja, destacaremos os elementos que marcam nossos versículos como uma unidade independente dos versículos que os antecedem e que o sucedem.<sup>59</sup>

No que se refere ao que vem antes de Miquéias 6 (Mq 5,8-14), observamos que se trata de um discurso marcado com notáveis diferenças literárias com nosso objeto de estudo. Vemos ali uma fala marcada pela presença de verbos no futuro, tratando-se possivelmente de um discurso profético sobre o dia de Yhwh, carregado de ameaças às nações inimigas e falas infladas de promessas de castigo e vingança contra as cidades, seus exércitos e suas idolatrias. Nenhum desses elementos aparece concretamente em Mq 6,1-8. Parece tratar-se mais de um discurso monolítico, onde outras falas estão ausentes.

Em Mq 6,1, ao contrário, interrompem-se esses elementos de fala com o uso do imperativo: “Ouvi o que Yhwh (está) dizendo: Levanta! Abre...” Veremos, mais adiante, como tais falas introduzem elementos de um processo entre Yhwh e Israel. Em nossa perícopé, aliás, notamos um possível diálogo entre as partes, pois traz, pelo menos, três vozes diferentes para serem escutadas (ou lidas). Às vezes trata-se, talvez genericamente, de “meu povo” e, outras, de “Israel” ou “Adão”. Aqui não há ameaças, mas perguntas. E perguntas e respostas, sinceramente, abundam nestes oito versículos.

---

<sup>58</sup> Uma tradução é sempre produto de escolhas. Tradução é uma forma de acesso às diversas linguagens. Como afirma Claude Geffré, não existe saber direto da realidade fora da linguagem e “a linguagem é sempre interpretação”. Cf. *Crer e interpretar. A vida hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004, p.33.

<sup>59</sup> Uma análise dos critérios de delimitação do texto encontra-se no livro de SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, p.70-77.

Também o que vem a seguir (Mq 6,9-16) marca diferença com nossos versículos de Miquéias. Embora utilize também o imperativo “Ouvi” (v.9)<sup>60</sup>, sua fala destina-se a um novo interlocutor<sup>61</sup>, aparentemente mais concreto: cidade, tribo e assembleia da cidade. As falas que seguem parecem prosseguir ao tom de denúncia e ameaças, trazendo-nos elementos bem concretos de análise sociológica como falsidade nas relações comerciais, a violência dos ricos e as mentiras dos habitantes da cidade ou sua corrupção... Estes elementos estão ausentes de Mq 6,1-8. Além disso, nosso objeto de estudo traz a memória de personagens bíblicos (Moisés, Aarão, Mirian, Balaão, Balaque) e citações de lugares (Egito, Moab, Guilgal, Setim v.3-5, montanhas, fundamentos da terra... v.1-2) que não aparecem nas demais perícopes. Ainda, o v.8 parece estar aí a modo de conclusão. Com verbos no perfeito e no infinitivo, parece encerrar a discussão.

Portanto, Mq 6,1-8 faz diferença no conjunto. Esta unidade apresenta elementos que não estão presentes nas sequências de versículos que antecedem e sucedem os v.1-8. Nosso objeto de estudo, pois, está delimitado como texto, cujos limites de fala, tempos verbais, interlocutores e temáticas explicitam que estamos diante de uma unidade literária peculiar, autônoma e com identidade própria.

### **2.3. Segmentação e composição de Miquéias 6,1-8**

Embora tenhamos afirmado que nossa perícope é uma unidade independente, nesse momento vamos nos ocupar em perceber sua composição a partir de suas diferenças e relações internas. Note-se que, no quadro da tradução acima, já identificamos previamente possíveis partes da perícope em questão para efeito de estudo. Vamos procurar entendê-las.

Para efeito de análise, então, tratamos Mq 6,1-8 a partir de 4 subunidades. Os versículos 1 e 2 do capítulo 6 parecem, em princípio, uma unidade. Ambos os versículos introduzem a temática do “processo” ou “pleito” de Yhwh. O termo כִּי, que traduzimos por “processo”, aparece três vezes nestes dois versículos e já não mais na perícope. No entanto, os v.1 e 2 são quase repetitivos nas falas, possivelmente provenientes do campo jurídico. Mas,

---

<sup>60</sup> Possivelmente, assim como no v.1, aqui também pode ser obra da redação final do livro.

<sup>61</sup> Cf. WOLFF, Hans Walter. *Micah. Op. cit.*, p.166.

sob o ponto de vista formal, tais falas têm suas diferenças. Os dois versículos introduzem a fala com o imperativo do verbo שמע “ouvir”. No v.1, no entanto, o destinatário do processo parece oculto diante da sequência dos imperativos “ouvi”, “levanta”, “abre”. A quem estarão destinados estes imperativos? Em um primeiro momento, podemos compreender esta fala como a voz do movimento profético dirigida ao profeta, incitando-o a abrir um processo. Mais adiante, no estudo do gênero literário e do contexto, desdobraremos essa hipótese. No v.2, porém, o imperativo שמע “ouvi” é para os “montes” e os “fundamentos da terra”, podendo estes ser entendidos como testemunhas do processo. Aqui, o processo é com ou contra “seu povo”, “Israel”.

Segundo a maioria dos biblistas, o v.1 é fruto da redação final do livro, acrescentado posteriormente como introdução à perícopé, o que pode representar, para alguns<sup>62</sup>, problemas de transmissão e interpretação na leitura do texto. Seja fruto da redação final ou não, o v.1 é uma unidade verdadeiramente introdutória e tem sentido por si mesma. Ali, o imperativo é a abrir um processo. O profeta é chamado a dar abertura a uma corte jurídica conjuntamente com “montes” e “colinas”. E diz que isso é dito de Yhwh (v.1a).

Já, o v.2, mudando o tratamento e tempo verbal, nos traz uma fala que supõe a disputa jurídica em andamento (“está em processo Yhwh com seu povo”). Podemos ver aqui, no v.2, já a fala do profeta como quem preside um julgamento. Considerando, pois, as diferenças anteriormente assinaladas entre os v.1 e v.2, trataremos por separado o v.1, tomando assim, os v.2-5 como uma subunidade, sendo o v.2 a introdução da fala e argumentação a seguir.

Os v.2-5, portanto, podem ser tomados como uma unidade menor no conjunto. Nossa posição é não tomar o v.2 isoladamente. O v.2 prepara o que vem a seguir, introduz o discurso com o imperativo “ouvi” e estabelece o julgamento propriamente dito. Nele, “montes” e “firmes fundamentos da terra” podem ser entendidos como testemunhas do processo que, neste versículo, é com “seu povo” e com “Israel”. Tais testemunhas sugerem estabilidade (“firmes fundamentos da terra”) e, portanto, fidedignidade. Já, os v.3-5 fazem referência a episódios da história de Israel, apresentam nova fala, assim como o objeto e conteúdo do dito processo.

---

<sup>62</sup> É a posição de ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Miquéias: voz dos sem-terra*. *Op. cit.*, p.113. Também é a posição de WOLFF, Hans Walter. *Op. cit.*, p.165-167, que questiona a unidade original desses versículos, vendo o v.1 como transição redacional.

Quanto à forma desta pequena unidade, os v.3 e 5 apresentam-se encabeçados pela mesma expressão מִי “meu povo”. Supomos encontrar aqui a voz de Yhwh. Vemos que tal vocativo implica a personificação dos destinatários em questão. Com a fala do sujeito na primeira pessoa do singular (“eu te fiz” nos v.3-4 e “resgatei-te”, “enviei” no v.4), os v.3-4 mantêm maior unidade. Se quanto ao seu conteúdo os v.4 e 5 podem apresentar episódios diferentes da história de Israel, quanto à sua forma, no conjunto dos v.2-5, eles fazem parte da mesma voz e da resposta requerida no v.3 e são, igualmente, matéria do processo em questão. Introduzido pela partícula מִי “eis que”, o v.4 implica em resposta às perguntas sugeridas no v.3 e expressa, com ênfase, uma formalidade dialogal.

As frases presentes nos v.6-7, cujas falas estão na primeira pessoa do singular, indicam um novo sujeito. O texto traz aqui outra voz (será a voz do “meu povo”?) como uma contra argumentação ou como parte da mesma resposta, inaugurando também nova temática. Tomaremos uma posição sobre esta questão com mais detalhes no estudo do gênero literário. Sob o aspecto formal, os verbos presentes nos v.6-7, no modo imperfeito, relacionam o sujeito com o predicado e o objeto das frases. As sucessivas perguntas do sujeito a si mesmo estão marcadas pela terminologia e pelo campo semântico religioso. É provável que tal ênfase na forma interrogativa das frases reúna vozes diferentes quanto à sua origem, mas identificadas em relação à sua posição ou contexto ao qual se referem.

Com os v.6-7 podemos detectar nova unidade interna no conjunto de Mq 6,1-8. Ambos os versículos apresentam a mesma partícula interrogativa מִי e frases aludindo ao mesmo campo semântico, sobretudo com a utilização dos verbos no imperfeito (קָדַם “adiantar-se”, כָּפַף “curvar-se”, רָצָה “comprazer-se”, נָתַן “dar”) e substantivos relacionados à filiação humana ou animal: “bezerros”, “filhos de ano”, “primogênito”, “fruto do meu ventre”... Tais elementos de fala só aparecem nestes dois versículos.

Finalmente, o v.8 representa novidade em relação ao que o antecede. Quanto à sua forma literária, parece ser independente dos versículos 6-7, sobretudo. O sujeito da fala aqui não é o mesmo dos versículos anteriores. É fala de quem fala por alguém, no caso, de quem fala por Yhwh. Talvez, o mesmo sujeito da fala no v.2. O destinatário também muda. Agora, trata-se, já não de Israel ou de “meu povo”, mas de אָדָם *Adão*, nome que pode ser traduzido por “humanidade” ou “homem”. A frase “fez anunciar para ti, Adão, o que é bom” interrompe a série de perguntas dos versos anteriores e os responde conclusivamente. A expressão מִי אָדָם

“antes”, reforça a ideia de prioridade que tem o que está dito na sequência de frases do v.8, a modo de síntese e conclusão do processo.

Este último versículo de nosso objeto de estudo nos traz, ainda, outra denominação para a divindade conhecida como יהוה Yhwh ou “Javé”, que aparece 7 vezes nos versículos anteriores. No v.8, além do nome Yhwh que marca unidade com os demais versículos da perícopre, a expressão hebraica אלהיך “teu Deus” aparece uma única vez na unidade, fechando o diálogo e identificando assim Yhwh com “teu Deus”.

Uma das questões que se levanta para o aprofundamento de nosso objeto de estudo é se o v.8 pode ser compreendido isoladamente dos demais versículos. Nossa posição, até este momento, é que não. Estaremos mostrando como o v.8, mesmo sendo uma unidade, está intimamente vinculado aos versículos anteriores, o que não quer dizer que poderemos nos ocupar particularmente dele em determinado estágio de nosso estudo.

Resumindo, podemos concluir que as partes da perícopre estudada estão definidas e representam pequenas unidades internas, tanto em relação à análise de sua forma como de seu conteúdo aparente. Na unidade destes 8 versículos, encontramos, pelo menos, 4 vozes distintas, as quais explicitaremos nos estudos do contexto e do conteúdo.

No quadro a seguir, a modo de resumo, mostramos que, além dos elementos apontados na análise anterior, podemos estabelecer a divisão interna da perícopre em função das falas ali identificadas.

<p><b>v.1</b> Introdução (redacional)</p> <p>Fala do movimento profético</p>
<p><b>v.2-5</b> Introdução da fala no processo e argumentação:</p> <p>Falas da Profecia e do autor do processo (Yhwh )</p>
<p><b>v.6-7</b> Contra-argumentação: a parte inquirida</p> <p>As vozes às quais se destinam as demais falas</p>
<p><b>v.8</b> Conclusão do processo ou diálogo</p> <p>Fala da profecia e/ou sabedoria</p>

Esse trabalho de segmentar o texto e de identificar as pequenas unidades internas foi necessário para iniciarmos – nesse estágio de análise – a compreensão da composição da perícopes com seus diversos elementos formais, identificando suas diferenças e relações entre os elementos. A perícopes nos oferece uma riqueza de elementos diversos a serem abordados, não apenas no plano de seu conteúdo temático, mas também de sua forma literária. A partir daqui, então, poderemos visualizar melhor a possível coesão e articulação poética entre as partes.

#### **2.4. Coesão textual**

Estudaremos, aqui, a unidade estrutural de Miquéias 6,1-8, ou seja, a coesão e relação entre as partes da perícopes, nosso objeto de estudo.

Em relação às falas presentes em Mq 6,1-8, podemos estabelecer vários canais de conexão. Se tomarmos o v.2 como fala do profeta (introduzida no v.1), veremos um primeiro gancho com o v.8a, cuja fala parece ser coerente com a voz do v.2. Nos dois versículos temos a fala de um porta-voz. Em ambos se está falando de/por Yhwh. Explicitamente no v.8, esse recado de Yhwh é dado para a parte inquirida no processo. Podemos supor que “Adão”, no v.8, se identifica claramente com essa parte inquirida e que tem sua voz representada pelos v.6-7. Seria ele, portanto, um dos lados desse processo, possivelmente identificado também com o “meu povo” dos v.3-5, assim como “com seu povo”, “Israel”, no v.2. Se levarmos em conta que a fala dos v.3-5 é fala de Yhwh, podemos supor, então, que a fala de seu porta-voz está também aqui. Pode ser compreendida como a fala de Yhwh na fala de seu porta-voz. A última frase do v.5 “a fim de conhecer as justiça de Yhwh” indica essa possibilidade, senão, a expressão mais coerente deveria ser “a fim de conhecer as minhas justiça”.

Outros elementos de repetição de expressões e palavras nos oferecem analogias e possíveis ganchos entre as diversas unidades internas. O esquema abaixo, com a disposição das expressões e palavras traduzidas do hebraico e em relação umas com as outras, nos ajudará a visualizar o que diremos a seguir. Em colorido, destaque para expressões e palavras que podem ser identificadas no texto.

- v.1 Ouvi o que Yhwh (está) dizendo:  
Levanta!  
Abre um processo com os montes  
e ouvirão as colinas tua voz.
- v.2 Ouvi, montes,  
o processo de Yhwh  
e os firmes fundamentos da terra.  
Sim! Está em processo Yhwh  
com seu povo  
e com Israel pleiteará.
- v.3 Meu povo, o que eu fiz para ti  
e em que eu te sobrecarreguei?  
Responde tu em mim.
- v.4 Eis que te fiz subir da terra do Egito  
e da casa de escravos  
resgatei-te  
e enviei diante de ti Moisés, Aarão e Miriam.
- v.5 Meu povo,  
lembra-te o que planejou Balaque, o rei de Moab,  
e o que respondeu-lhe  
Balaão, o filho de Beor,  
desde Setim até o Guilgal,  
a fim de conhecer as justças de Yhwh.

- v.6 Em que adiantar-me-ei a Yhwh,  
curvar-me-ei para o Deus do Alto?  
Acaso adiantar-me-ei em holocaustos,  
em bezerros, filhos de ano?
- v.7 Comprazer-se-á Yhwh em milhares de carneiros,  
em numerosas torrentes de óleo?  
Por acaso darei o meu primogênito,  
o meu crime,  
o fruto de meu ventre,  
pecado de minha vida?
- v.8 Fez anunciar  
para ti, Adão,  
o que (é) bom  
e o que Yhwh  
(está) pedindo de ti:  
Antes, praticar o direito  
e amar solidariedade  
e cuidadosamente caminhar com  
teu Deus.

Colocamos na mesma direção, em vertical, os elementos de correspondência para nossa análise, porém, respeitando nas linhas a ordem das palavras na frase tal como se apresentam no texto em hebraico. Em azul, os verbos no imperativo (“ouvi”, “levanta”, “abre”, “lembra-te”) estabelecem vínculo entre os versículos 1, 2 e 5, com exceção do verbo “ouvir” do v.1c que já não aparece no imperativo.

A denominação Yhwh (em lilás) aparece 7 vezes na perícopé, fazendo a relação entre os versículos 1, 2, 5, 6, 7 e 8. Além deste nome, os v.6 e v.8 utilizam também o nome de אֱלֹהִים “Deus”. A parte oponente no processo (em marrom) pode ser identificada pela diversidade de tratamento que vincula os versículos 2, 3, 5 e 8 (“seu povo”, “Israel”, “meu povo” 2x e “Adão”). Temos, portanto, perpassando toda a perícopé, as duas partes oponentes do pleito. Em vermelho, destaca-se o termo כִּי “processo”, não menos importante por estar apenas nos v.1 e 2, porém, dando-lhes unidade de linguagem.

Os elementos que indicam explicitamente diálogo ou fala (em azul petróleo) estão presentes nos versículos 1, 2, 3, 5 e 8, com as expressões “dizendo” (v.1), “tua voz” (v.1), “pleiteará” (v.2), “responde”(v.3), respondeu-lhe (v.5) e “anunciar” (v.8). De alguma maneira, as frases interrogativas presentes nos versículos 3, 6 e 7 (sem destaque em cor) também indicam diálogo e apontam para elementos de voz e fala.

As indicações de espaço (em verde claro) podem ser consideradas ganchos que afirmam coesão entre os oito versículos. Indicações como “montes” (v.1 e 2), “colinas” e “firmes fundamentos da terra” (v.2), “terra do Egito” e “casa de escravos” (v.4), “desde o Setim até o Guilgal” (v.5) afirmam o elemento espacial no texto, dando coesão a esses versículos.

As ações relacionadas com o “meu povo” nos v.3-5 (“o que eu fiz para ti”, “sobrecarreguei”, “fiz subir”, “resgatei-te”, “enviei diante de ti”, “o que planejou Balaque”), tenham sido elas tomadas em sua defesa ou contra, se desdobram em ações propositivas nas formas interrogativas dos v.6 e 7 (“Em que adiantar-me-ei” 2x, “curvar-me-ei”, “comprazer-se-á”, “darei”), sendo estas acompanhadas de todas as expressões do âmbito sacrificial nestes dois versículos. O v.8, por sua vez, acaba por dar continuidade e conclusão com outras falas de ação propositiva, só que agora, respondendo às perguntas do v.6 com “o que Yhwh (está) pedindo de ti”: “praticar o direito e amor de solidariedade e cuidadosamente andar com teu Deus”.

A partícula demonstrativa כִּי traduzida por “sim” (v.2) e “eis que” (v.4), aparece também sob a forma כִּי אֲנִי “antes” no v. 8. Tal partícula é usada nestes três versículos para dar ênfase ao pensamento. Funciona como interjeição que, ao mesmo tempo, interrompe um discurso e lhe dá continuidade ou completude com uma nova frase e/ou conteúdo. E aqui temos mais um fator de unidade e relação entre as partes da perícopé. Embora se trate da mesma partícula, traduzimo-la com termos diferentes para dar a ênfase de interjeição no v.2 e

de conjunção no v. 4, onde introduz o versículo dando as razões da resposta querida por Yhwh. No v.2, a partícula וְ “sim!” enfatiza o processo em sua realização “está em processo Yhwh...”, introduzindo seu conteúdo que virá no v.3 com a pergunta “o que eu fiz”. Nos versículos seguintes vem a resposta sobre os feitos de Yhwh, com uma nova utilização da partícula וְ: “Eis que te fiz...”. Em continuidade à ideia de ação, os v.6-7 desdobram-se em perguntas no sentido de ações programáticas (adiantar-me-ei, curvar-me-ei, darei...). No v.8, porém, como participio na forma אֲנִי “antes”, expressa exceção após o teor negativo compreendido como resposta aos v.6-7. O v.8 a traz nesta forma para destacar, em contraposição aos versículos 6-7, o que Adão deve fazer.

Sob a ótica do conteúdo, podemos também afirmar a coesão destes 8 versículos, já que eles oferecem os elementos de um processo jurídico entre Yhwh e seu povo Israel. Temos a convocação e a abertura do processo nos v.1 e 2, os quais introduzem o objeto do pleito nos v.3-5 (a queixa, a acusação ou defesa e a memória); a reação ou resposta sacrificial<sup>63</sup> nos v.6-7 e a sentença propositiva da exigência profética no v.8, como conclusão do processo. Sob este aspecto, como afirma José Luís Sicre em seu estudo de Miquéias, separar estes versículos seria uma forma de destruir o texto.<sup>64</sup>

Enfim, os elementos apontados até aqui podem ser compreendidos como elos entre uma pequena unidade e outra de versículos no interior da perícopé. Mesmo que tenhamos grande variação de formas e linguagens, podemos afirmar que Miquéias 6,1-8 é coeso. Nele, tudo tem seu lugar e está intimamente afetado pelas múltiplas relações internas.

## 2.5 Poesia

A poesia é outra forma de analisar um texto no campo da exegese bíblica, de modo a interpretá-lo sob outro olhar. Não há muitos estudos sobre a poética hebraica desses

---

<sup>63</sup> No caso de tratar-se de uma mera reação, pode-se entender os v.6-7 como uma contra-defesa da parte inquirida. Nossa posição aqui será a de que o conteúdo sacrificial destes dois versículos faz parte também do objeto do pleito. É isto também que está sendo julgado. Neste caso, a unidade entre os v.2-5 e 6-7 é ainda maior.

<sup>64</sup> *Con los pobres de la tierra. Op. cit., p.296.*

versículos<sup>65</sup>. No entanto, como não nos interessa aqui discutir a teoria, mas analisar o texto estudado sob esta ótica, atentaremos para a revisão realizada sobre o trabalho anterior<sup>66</sup>, apontando para novas possibilidades de interpretação poética e de estilo.

Segundo o pensamento de Vilém Flusser, a poesia é “o esforço do intelecto em conversação de criar língua”<sup>67</sup>, assim como é também “o lugar onde a língua suga potencialidade, para produzir realidade”<sup>68</sup>. Para este autor, a poesia é uma forma de diálogo na produção do sentido e da realidade mesma. Entendemos, pois aqui, a poesia hebraica como uma forma de interpretar o pensamento manifesto pela língua hebraica, sendo a multiplicidade de repetições entre as frases e expressões, sua principal manifestação e característica.

A variação na repetição de frases está dada em toda a nossa perícope. No estudo da coesão já apontamos para vários elementos de poesia hebraica, embora não intencionalmente. Seguiremos esse estudo pela nossa tradução proposta ao início deste capítulo, já que ela segue a ordem e sequência das palavras no texto hebraico de base. Na tradução a seguir, dispusemos as palavras nos espaços que nos permitem visualizar melhor as repetições de frases e expressões, respeitando as frases da maneira como aparecem no texto e, por vezes, as pequenas unidades definidas no estudo da segmentação.

v.1 **Ouvi** o que **Yhwh** (está) dizendo:

Levanta! Abre um **processo** com os **montes**

e **ouvirão** as **colinas** tua voz.

v.2 **Ouvi**, **montes**, o **processo** de **Yhwh**

e os firmes fundamentos da terra.

Sim! Está em **processo** **Yhwh** com seu povo e com Israel pleiteará.

---

<sup>65</sup>Não seguimos aqui a noção mais convencional de poética hebraica encontrada no livro de BALLARINI, Teodorico e REALI, Venanzio. *A poética hebraica e os salmos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1985, p.17-26. Uma explanação teórica e bastante visual dessa posição mais convencional, pode ser encontrada no manual de SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Op. cit.*, p.299-316.

<sup>66</sup> Trata-se do trabalho dissertativo de SUAIDEN, Silvana, apoiado sobretudo na contribuição dos estudos desenvolvidos em aula e sob a orientação do professor Dr. Milton Schwantes, *op. cit.*, p.21-32.

<sup>67</sup> *Op. cit.*, p.145.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, p.147.

Nos v.1 e 2 há uma ênfase no verbo שמע “ouvir”, aparecendo poeticamente e introduzindo três frases, com duas delas no imperativo. O verbo aparece aqui três vezes e, possivelmente, foi ocultado na frase do v.2b “e os firmes fundamentos da terra”. O nome יהוה “Yhwh” também aparece três vezes nos v.1-2, assim como a indicação de “montes” (v.1 e 2) e “colinas” (v.1). Da mesma maneira, três vezes aparece o termo ריב “processo”. Enquanto o verbo “ouvir” foi ocultado no v.2b, o termo “processo” foi substituído pelo verbo יְהַוְיָהוּ “pleiteará”.

Embora alguns prefiram tratar o v.1 separadamente em função do processo redacional, os dois versículos estão tão bem amarrados poeticamente que fica difícil encará-los em separado. Temos aqui um conjunto de expressões repetitivas de forma tríplice, porém não simétrica, como uma costura feita com fios de cores diferentes, com três pontos de cada fio, como triângulos que se entrelaçam. Ainda mantendo combinações, o v.1 mantém mais dois imperativos na frase “Levanta! Abre um processo com os montes”. Veremos ainda, com o v.2, outras associações de frases.

v.2c Sim! Está em processo Yhwh **com seu povo**

e **com Israel** pleiteará.

Esta frase funciona como um nó. É praticamente uma forma de quiasmo, já que se trata de uma frase ou ideia que se repete de forma invertida, técnica usada para evidenciar a importância ou centralidade de um pensamento.<sup>69</sup> Neste versículo, processo e pleito se correspondem, assim como “seu povo” e “Israel”. Embora não haja uma repetição de ordem fonética, por outro lado, a expressão “com seu povo”, relaciona esta frase com os v.3 e 5. Vejamos outras repetições.

v.3 **Meu povo,** **o que eu fiz para ti**

e em **que eu te sobrecarreguei?**

**Responde** tu em mim.

v.4 Eis que **te fiz subir** da **terra do Egito**

e da **casa de escravos** resgatei-te

---

<sup>69</sup> SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Op. cit.*, p.75.

**e envieí diante de ti**

Moisés, Aarão e Miriam.

v.5 **Meu povo,**

**lembra-te** o que planejou Balaque, o rei de Moab,

e o que **respondeu-lhe** Balaão, o filho de Beor,

desde **Setim até o Guilgal,**

**a fim de conhecer as justiças de Yhwh.**

A disposição das frases nos v.3-4 nos oferece uma poesia muito interessante. A princípio, o v.3 repete-se em duas frases interrogativas. No entanto, a poesia maior está entre os v.3-4. As frases “o que eu fiz para ti” (v.3a) e “enviei diante de ti” (v.4c) abrigam como uma moldura o que está no centro. Por aí, as frases dos v.3b e v.4a se correspondem nesse conjunto. Por outro lado, se tomarmos o v.4a isoladamente, encontraremos outro quiasmo, cujas ações de “fazer subir” e “resgatar” se identificam e destacam no centro a repetição: “terra do Egito” é sinônimo, no contexto da literatura bíblica, de “casa de escravos”. Eis aqui o pensamento central dessa pequena unidade. Como veremos mais adiante, o uso repetitivo de tal linguagem nos coloca claramente no contexto do Êxodo.

Além disso, a palavra povo que aparece também no v.2c, introduz dos v. 3 e 5 com frases de conteúdo semelhante. As frases dos três versículos estão carregadas de alusões à ação libertadora de Yhwh no êxodo, embora esse nome não apareça. Toda a ênfase poética dos v.3-5 está nisso. Enquanto o v.4 responde (v.3c em verde) com a memória que passa por “Moisés, Aarão e Miriam”, o v.5 reforça a memória com o êxodo que passa por Balaão. Aqui, terra do Egito compara-se à travessia de Setim a Guilgal.

No v.5, a repetição mais evidente é “o que planejou Balaque, o rei de Moab” com “o que respondeu-lhe Balaão, o filho de Beor”. Esta repetição aparece introduzida e concluída, como um quiasmo, com duas expressões sem correspondência no conjunto, mas que, nem por isso estão fora de lugar. O imperativo “lembra-te” interpreta que a memória histórica presente nos v.3-5 é parte desse processo. E a frase “a fim de conhecer as justiças de Javé” encerra os argumentos de quem faz a pergunta do v.3. Vejamos, agora, como se apresentam os v.6-7:

v.6 Em que **adiantar-me-ei** a **Yhwh,**

**curvar-me-ei** para o **Deus do Alto?**

Acaso **adiantar-me-ei** em holocaustos,  
em bezerros, filhos de ano?

v.7 **Comprazer-se-á** **Yhwh** em milhares de carneiros,  
em numerosas torrentes de óleo?

Por acaso **darei** o meu primogênito, o meu crime,  
o fruto de meu ventre, pecado de minha vida?

As repetições de frases e expressões abundam, como se pode perceber pela tradução, nos v.6-7. De certa forma, todas as frases são interrogativas e introduzidas por formas verbais semelhantes. Os verbos e substantivos das frases compõem, sem sombra de dúvida, o campo semântico do culto sacrificial. No v.6 temos, na primeira frase, uma repetição linear e simétrica, assim como se correspondem as expressões verbais no futuro do subjuntivo “adiantar-me-ei” e “curvar-me-ei” e a correlação entre “Yhwh” e “Deus do alto”, dois nomes de divindades que marcam a introdução dos dois versículos. A repetição do verbo “curvar-me-ei” que introduz a segunda frase, abre o elenco de novas repetições das frases seguintes, destacando entre os v.6c e v.7a o elemento plural, numérico ou de quantidade na repetição das vítimas do holocausto (onde bezerros correspondem a carneiros e, de modo invertido, holocaustos a torrentes de óleo). É possível, ainda, observar as repetições das frases seguintes na sequência: vermelho, lilás, azul - lilás, azul, vermelho.

v.6c Acaso **adiantar-me-ei** em **holocaustos**, em **bezerros, filhos de ano**?

v.7a **Comprazer-se-á** Yhwh em **milhares** de **carneiros**,  
em **numerosas torrentes de óleo**?

A expressão do v.6c “acaso”, omitida no v.7a, reaparece no v.7b. Entre os v. 6c e v.7b, o destaque da poesia é para o caráter da vítima: “primogênito”, “filhos de ano”. Aqui, os verbos “adiantar-se” e “dar” correspondem à atitude ou disposição do ofertante ou oficiante do sacrifício. “Holocaustos” integra o campo semântico do sacrifício religioso que, por sua vez, refere-se aos demais elementos na sequência de perguntas. Já, o v.7b tem poesia própria. A ênfase dele está na associação linear entre “primogênito” e “fruto do meu ventre”, em relação com “meu crime” e “pecado de minha vida”.

v.6c Acaso **adiantar-me-ei** em holocaustos, em **bezerros, filhos de ano?**

v.7b Por acaso **darei** o meu **primogênito**, o **meu crime**,

**o fruto de meu ventre, pecado de minha vida?**

Por último, o v.8 que é poeticamente simples e, nem por isso menos significativo. Temos aqui, pelo menos, duas formas poéticas:

v.8 Fez anunciar para ti, **Adão**, **o que (é) bom**

**e o que Iahwh (está) pedindo de ti:**

Antes, **praticar o direito**

**e amar solidariedade**

**e cuidadosamente caminhar** com **teu Deus**.

Vemos as repetições pela correspondência na primeira frase sobre “o que (é) bom” e “o que Yhwh pedindo de ti”, expressões estas que também se associam aos termos מִשְׁפָּט “direito” e רֶחֶם “solidariedade”, porque estes as respondem como conteúdo das exigências de Yhwh. Já, os verbos no infinitivo “praticar”, “amar” e “caminhar” (este último acompanhado do *hifil* de צָנַח “agir cuidadosamente”), marcam uma sequência de frases que concluem toda a unidade em resposta aos feitos de Yhwh nos v.3-4 e em oposição aos verbos social e politicamente passivos das perguntas dos v.6-7.

Como um quiasmo, o uso de “Adão”, no início do versículo, e de “teu Deus”, no final dele, sugere a relação dessas denominações e até de oposição com o uso – por sete vezes – do nome de YHWH na perícopes.

Ao contrário da poesia da língua portuguesa que, em sua riqueza semântica nos atrai pelo ritmo estético e pela rima, a poética hebraica destaca-se pela sua função de reforçar um pensamento, de despertar uma ideia, de apontar para o inusitado ou revelar o óbvio. E o faz comparando, repetindo frases e expressões, articulando realidades e até mesmo silenciando. Formas combinadas, sejam elas simétricas ou não, nos aproximam da interpretação do nosso texto, a partir de seu significado interno. Com estes elementos, podemos afirmar a criatividade, a beleza e a riqueza de variações de formas poéticas em nosso texto.

## 2.6 Estudo do Gênero literário

Chamamos de estudo do gênero literário este passo do estudo das formas literárias em Miquéias 6,1-8. Gêneros literários são categorias ou modelos de linguagem – seja ela oral ou escrita – que podem ser reconhecidos e diferenciados, cuja identificação de sua estrutura formal pode nascer da comparação de textos semelhantes.<sup>70</sup> Tais modelos tem sua origem na vida cotidiana – e não na escrita – e são transmitidos, sobretudo, oralmente, a partir de formas fixas de linguagem em situações concretas da vivência do povo. Tais formas podem ser identificadas por sua finalidade (ex: o discernimento) ou por sua função (ex: um ensinamento). Muitas vezes se confunde gênero com estilo literário. Este último se define pelo modo de expressão peculiar de seu autor, do lugar ou de uma época. Ambos, enfim, poderão nos ajudar a compreender o texto.

Procurando evitar a artificialidade das categorizações fragmentadoras e do formalismo, cuidaremos para que este estudo seja o resultado da observação das frases e expressões e que esteja aberto com relação ao estudo do contexto que teremos no próximo capítulo. Com esta análise, cremos, poderemos explicitar melhor a força das palavras contidas em nossa perícopes e a sua relação com a vida concreta de pessoas e grupos implícita no texto. Estamos acostumados a ler e interpretar um texto apenas sob o prisma de seu conteúdo e temáticas. No entanto, o estudo de suas formas também nos ajuda a aceder ao seu significado.

Em nosso trabalho de 2001 analisamos, de modo mais detalhado, o estado da pesquisa sobre Miquéias 6,1-8 no que se refere ao gênero literário profético<sup>71</sup>. Pouca coisa mudou desde então. Por isso, não pretendemos repetir e nem ignorar as contribuições do que se tem dito a respeito até hoje. No entanto, cremos que, agora, nosso estudo nos conduz para outras posições em relação aos desdobramentos da forma literária destes versículos.

Partindo da possibilidade de detectarmos gêneros literários maiores em nossa perícopes, afirmamos que se trata, antes de tudo, de um discurso. A maioria dos autores

---

<sup>70</sup> RODRIGUES, Maria Paula (org). *Palavra de Deus, palavra da gente. As formas literárias na bíblia*. São Paulo: Paulus, 2004, p.24. Veja, também, os diversos aspectos da crítica dos gêneros literários no livro de metodologia exegética de SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Op. cit.*, p.185-240.

<sup>71</sup> SUAIDEN, Silvana. *Op. cit.*, p.32-42.

concorda com isso.<sup>72</sup> Como vimos nos passos anteriores, nosso texto está carregado de falas, de vozes, de ditos... As frases e verbos ali presentes não indicam um roteiro narrativo nem ações realizadas por personagens, mas fazem parte de uma fala. À primeira vista, parece ser o discurso de uma pessoa. Mas temos, no discurso dos v.1-8, pelo menos três falas distintas. Se esse discurso integra um fundo dialógico maior em sua origem ou não, veremos a seguir.

A segmentação, o estudo da coesão e o estudo da poesia nos deram a compreensão de que há nele várias vozes, as quais participam da fala e que devem ser compreendidas de modo a não fragmentar o texto. Como em todo discurso, temos em nossa perícope um emissor, pelo menos um receptor (ou ouvinte) e um corpo de mensagem a ser transmitido. A ênfase no imperativo do verbo “ouvir” (v.1-2) deixa claro essa questão. Tanto emissor quanto receptor podem ser indivíduos ou coletividade.

Embora a prática da profecia em Israel se apropriasse de gêneros alheios com frequência,<sup>73</sup> seu gênero maior era o discurso, já que a principal característica do profeta era falar, ser um porta-voz. Há certo consenso entre os estudiosos sobre as variações dos gêneros literários no que se refere especificamente aos proféticos. Típico dos profetas seria uma palavra de desgraça ou de juízo, de salvação ou encorajamento e o relato de ação simbólica.<sup>74</sup> Em Miquéias poderíamos falar de uma palavra de juízo, já que se trata de um processo. Mesmo assim, é bem provável que essa forma fosse emprestada das práticas gerais de julgamento na cultura israelita. Fosse para denunciar, anunciar, consolar, censurar, ameaçar ou proclamar uma mensagem, o discurso profético – explicitador da prática profética – tinha como principal função social levar o povo a discernir os caminhos e as estruturas de vida ou de morte presentes na vida social, política, econômica e religiosa de Israel.<sup>75</sup>

De certa forma, podemos afirmar que todo escrito profético bíblico tem sua origem na ação e no discurso do profeta, mas também na interpretação que o ouvinte, escritor ou redator fez desse discurso ou dessa ação. Porém, em princípio, não temos certeza se os discursos presentes em Mq 6,1-8 vem de fonte profética, se são unicamente proféticos, se são

---

<sup>72</sup> WOLFF, Hans Walter. *Op. cit.*, p.167. Também José Luis SICRE, *op. cit.*, p.295-296 e BOVATI, Pietro. “Il rîb profético – Mq 6,1-8”. In: *Il profetismo*. Roma: Pontificio Instituto Bíblico, p.94-111 (mimeo).

<sup>73</sup> WÜRTHWEIN, Ernst. *Op. cit.*, p.134.

<sup>74</sup> SILVA, Cássio Murilo. *Op. cit.*, p.196.

<sup>75</sup> ANDERSON, Ana Flora e GORGULHO, Gilberto. *Os profetas e a luta do povo*. São Paulo: CEPE, 1991, p.7.

transformados em discurso sapiencial ou se emprestam modelos de discurso de diversas situações de vida. Por isso nosso estudo se completará no estudo contexto, da terminologia e da situação de vida no segundo capítulo. Vejamos por partes.

Temos uma primeira unidade de discurso nos v.1-2. Temos aqui o anúncio e o discurso de um processo jurídico. Segundo Hans Walter Wolff, os dois versículos marcados pelo verbo  $\text{רָבַח}$  “processo” e um vocabulário típico indicam que se trata de uma “disputa jurídica de Iahweh”.<sup>76</sup> No v.7 há termos que subentendem uma acusação (“meu crime”, “pecado”). Ernst Würthwein, por sua vez, afirma que era comum, entre os profetas, emprestarem o discurso de julgamento em sua prática de censura e condenação.<sup>77</sup> Possivelmente, o profeta teria adotado a “terminologia do âmbito das disputas (judiciais, ou não) interpessoais, e a aplicou à ‘disputa’ entre Javé e seu povo”.<sup>78</sup> Isaías 5,3 e Jr 2,4-9 indicam uma prática semelhante na utilização desses elementos do campo jurídico. A convocação dos “montes” e “colinas”, assim como dos “firmes fundamentos da terra”, seja como acusados ou tomados como testemunhas no interrogatório, responde a isso. Uma estrutura básica de anúncio de julgamento (v.1) é encontrada e exemplificada na análise de Claus Westermann como uma fórmula de discurso baseada no motivo/argumento e no anúncio do julgamento.<sup>79</sup>

No texto há frases interrogativas (v.3 e v.6-7) que parecem ser, assim como suas respostas (v.4-5 e v.8), de conhecimento público (Jr 2,4-9). De forma semelhante, temos em Am 3,3-6 uma série de perguntas que parecem levar a uma “conclusão inevitável”<sup>80</sup>, embora o motivo seja outro. O que parece mais claro é que temos nessas frases interrogativas de Miqueias 6,3.6-7 possíveis fórmulas de discurso didático. Para Hans Walter Wolff, trata-se de um “diálogo de instrução”, cuja origem se encontraria no âmbito do culto sacerdotal do templo. Para este autor, aí estaria a possibilidade de encontrarmos discursos pertencentes a “instruções sacerdotais” nos versículos 6-7.<sup>81</sup> No entanto, as frases interrogativas dos v.6-7,

---

<sup>76</sup> *Op. cit.*, p.166.

<sup>77</sup> *Op. cit.*, p.133.

<sup>78</sup> ZABATIERO, Julio Paulo Tavares . *Op. cit.*, p.113.

<sup>79</sup> Veja detalhes da análise em *Basic Forms of Profetic Speech. Op. cit.*, p.171 e em SUAIDEN, Silvana. *Op.cit.*, p.35.

<sup>80</sup> SICRE, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 1995, p.208-209.

<sup>81</sup> *Op. cit.*, p.167.

embora respondam ao campo semântico da religião sacrificial, não parecem caber apenas em “instruções sacerdotais”, dado a tonalidade irônica que as acompanham. São perguntas. O mais provável aqui é que um discurso didático sacerdotal possa estar na origem desse conjunto de questões, mas, como afirmações. As perguntas, fruto de um processo posterior de reflexão, despertam a crítica dessas ideias.

Como analogia a esse possível processo literário de transformar afirmações (ou acusações) em perguntas, encontramos, ainda, composições literárias semelhantes quanto à forma em 1Sm 12,3-11, cujo ambiente parece ser o de um conflito de projetos políticos ou disputa. Trata-se de um dos relatos de sagração de Saul. As perguntas presentes nesse texto de 1 Samuel são uma forma de provocar uma resposta diferente diante de possíveis acusações sobre o papel da profecia e os impasses do projeto da monarquia (1Sm 11,12). Na sequência, o profeta Samuel lhes recorda fatos da história de libertação, assim como em Miquéias 6,3-5, forma literária típica do Deuteronomismo.

É provável que tal recurso à sequência de perguntas – mesmo omitindo as respostas – seja mais um gênero oriundo da sabedoria camponesa e familiar de Israel com a finalidade de levar ao discernimento do indivíduo e à prática moral.<sup>82</sup> Vemos essa segunda hipótese com maior probabilidade, pois deste mesmo ambiente camponês deve ter surgido o recurso à memória popular do êxodo encontrada nos v.3-5. Parece que o mundo popular familiar camponês de Israel – possível berço das principais escolas proféticas a partir do século VIII – teria sido o grande formulador de sabedoria popular e de modelos de resistência ao projeto de centralização política e religiosa.

Já, Mq 6,8 parece completar a variedade da composição dos discursos que se articulam nos versículos anteriores. Sendo comparável com os elementos de discurso de Am 5,21-24 e Os 2,21, reforça o caráter sapiencial dos elementos de discurso em uma “síntese teológica” da profecia crítica de Israel. Associado ao conjunto da perícopes, o discurso presente em Mq 6,8 se assemelha também a Is 1,10-17 e Jr 7,21-23 no que se refere à crítica teológica ao templo e à avaliação deuteronomista da história de Israel.<sup>83</sup> Claus Westermann se refere às semelhanças entre estes textos como o gênero de uma “*torá* profética”, sendo Mq 6,8 parte de uma

<sup>82</sup> SICRE, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*, *Op. cit.*, p.209.

<sup>83</sup> SICRE, José Luis. *Profetismo...* *Op. cit.*, p.20. Segundo NOTH, Martin. “O deuteronomista”. In *Revista Bíblica Brasileira*, ano 10 (1993) 1-2, Fortaleza: Editora Nova Jerusalém, “este método de colocar, nos momentos decisivos da história, um resumo retrospectivo do passado e programático do futuro não tem paralelos comparáveis na literatura vétero-testamentária fora do Dtr”. Confira p.20-21.

“instrução em forma de perguntas e respostas”.<sup>84</sup> Segundo Milton Schwantes, “tais sentenças axiomáticas não são formulações do momento, mas condensações de todo um conjunto de reivindicações (ou, conforme o caso, de denúncias), tendo, pois, sua origem na luta, na disputa política, em manifestações reivindicatórias; são as formulações generalizantes das propostas por uma nova sociedade; são a teoria que brota na prática da luta”.<sup>85</sup>

Não podemos negar aqui a influência desses modos de falar nos discursos proféticos. Concordamos com vários autores que temos em Mq 6,1-8 uma composição de discursos provindos de diversos ambientes e apropriados pelo discurso profético. Não se trata de um diálogo, como em uma cena teatral, mas de um discurso composto<sup>86</sup> com muita sabedoria e competência na utilização de elementos de linguagem, dos termos e das fórmulas de expressão conhecidas em Israel e utilizadas de modo enfático pela profecia crítica. Desde um gênero maior, o do discurso, passando pelo anúncio de julgamento, pela apropriação de elementos da disputa jurídica individual e o recurso à memória histórica e às fórmulas de discurso didático, temos aqui um discurso composto didático, provindo, em grande parte, do âmbito profético-sapiencial. No entanto, não teríamos também uma apropriação desses modos de linguagem pela cultura sapiencial em Israel?

Se Mq 6,1-8 traz discursos que se encontram bem dentro da prática profética, não podemos negar que discursos sapienciais também partilham de preocupações e formas de ver em comum. É próprio do profeta falar por alguém. Porém, a fala profética é sempre situada concretamente, refletindo seu discernimento da vida social e política de Israel ao dar nomes aos destinatários de seu discurso, aludindo a grupos, fatos e situações de maneira tão metafórica quanto realista. Temos vários exemplos nos ditos de Miquéias, Amós, Oséias, Isaías e demais profetas do período pré-exílico. O discurso profético, por mais metafórico que seja, tende a certa descrição das situações.

Quanto ao caráter composto do discurso em Miquéias 6,1-8, temos com Hans Walter Wolff posições muito próximas das de Claus Westermann. Aquele atribui aos v.2-8 a noção de um “sermão didático artisticamente composto”, sendo que os v.6-7, no contexto do

---

<sup>84</sup> *Basic Forms of Profetic Speech. Op. cit.* p.203-204

<sup>85</sup> *Amós - Meditações e estudos.* Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1987, p.103-104.

<sup>86</sup> SICRE, José Luis. *Con los pobres de la tierra... Op. cit.*, p.296.

discurso, corresponderiam a uma sequência de “perguntas imaginárias”.<sup>87</sup> O nosso v.8 é um bom exemplo de síntese teológica como parte de um discurso didático composto e, possivelmente, sapiencial. Já, Claus Westermann, como dissemos anteriormente, considera essa “instrução em forma de perguntas e respostas” uma verdadeira “*torá* profética”.<sup>88</sup> Quanto ao recurso à memória histórica nos v.3-5, podemos entender que a “invocação à *memória* popular poderia ser reconhecida também como um *credo*, elemento unido à forma interrogativa como recurso profético, para o povo não perder o sentido histórico de seu projeto de sociedade vivido segundo a fé”.<sup>89</sup>

O discurso composto de Mq 6,1-8, com essa sequência de perguntas (sobretudo nos v.6-7), não deixa de sugerir uma visão crítica do templo e do sacrifício, relacionada à história do povo (v.3-5). Segundo José Vélchez Línchez<sup>90</sup>, também é próprio da sabedoria formular perguntas para procurar discernir o significado imediato das coisas e o sentido da história, através daquilo que ela tem de mais profundo, desenvolvendo assim também uma visão antropológica e até antropocêntrica sobre a existência e o mundo. Para esse autor, assim como a profecia nasce da crise, a sabedoria nela se transforma. Para Milton Schwantes, o universo sapiencial é também portador de crítica teológica, a qual deve ser entendida “à luz da crise da teologia templar do pós-exílio”<sup>91</sup>. Questões como estas, aprofundaremos no capítulo a seguir, lançando um foco mais contextual ao nosso estudo.

Em síntese, temos em Mq 6,1-8 um discurso composto, qualificado com a noção de um sermão ou ensinamento que se utiliza da retórica (v.3-7), da memória histórica (v.3-5) e até mesmo da ironia (v.6-7) e ensinamento propositivo (v.8). No entanto, estamos diante de uma composição literária muito bem elaborada que, pela complexidade de sua terminologia, parece utilizar-se de expressões bastante conhecidas da tradição histórica de Israel e, no entanto, apresentadas de forma genérica, sem clareza aparente quanto aos destinatários de tal discurso. Por isso, carecemos ainda nesta parte do estudo de maiores detalhes e de um

---

<sup>87</sup> Cf. WOLFF, Hans Walter. *Op. cit.* p.168-170.

<sup>88</sup> WESTERMANN, Claus . *Op. cit.* p.203-204.

<sup>89</sup> SUAIDEN, Silvana. *Op. cit.* p.36.

<sup>90</sup> *Sabedoria e Sábios em Israel. Op. cit.*, p.133-136.

<sup>91</sup> *Sentenças e provérbios. Op. cit.*, p.15-16.

aprofundamento sobre o significado da terminologia utilizada, sobretudo das expressões “meu povo”, “teu povo, Israel” e “Adão” na perícopé.

## Capítulo II

### Abordagem de Miquéias 6,1-8 a partir de elementos contextuais

No estudo do primeiro capítulo, apontamos para as diferenças internas que se revelam pela estrutura do texto e para os aspectos de coesão da perícopa abordada. Podemos afirmar que nosso texto é uma unidade. Porém, são as diferenças, sobretudo no plano do discurso, que no momento nos interessam para chegarmos a uma compreensão maior de Miquéias 6,1-8. De certa forma, o estudo do texto nos encaminha para o seu contexto que, por sua vez, nos remeterá novamente ao texto para a compreensão de seu significado.

Este capítulo, pois, nos colocará diante de questões contextuais, de elementos históricos, sociológicos e antropológicos, a fim de podermos situar Miquéias 6,1-8 com maior precisão. Procuraremos identificar o pano de fundo histórico, social, político e cultural, o ambiente, a terminologia empregada e o *Sitz im Leben* que nos permitirá chegar à compreensão deste discurso. Não partiremos da estaca zero. O capítulo anterior, associado ao estudo do contexto e da terminologia empregada aqui, deverá ajudar-nos a perceber até onde estamos diante de uma fala profética e se podemos detectar um possível discurso sapiencial. Será que essas fronteiras de discursos existem de forma clara? O discurso sapiencial daria conta de uma mensagem que estaria escapando das possibilidades da profecia reconhecida em Israel?

Um dos problemas estabelecidos pela leitura tradicional e não contextual da Bíblia é que esta defende a identidade e relação direta entre o texto (visto apenas como mensagem) e a Palavra de Deus. O problema é que, por essa concepção que se tornou tradicional, aprendemos a assimilar valores, ideias, teologias e modos de relações humanas como se fossem naturais a nós ou determinadas por Deus desde sempre. Essa visão tradicional vê o leitor apenas como receptor passivo de uma mensagem e, o texto, como palavra definitiva da divindade e revelador, no passado, das promessas e profecias.

Ao contrário, a hermenêutica bíblica moderna, que considera o texto bíblico primeiro como literatura, busca sua compreensão literária e contextual para, depois, entender a sua mensagem. Ou seja, a Bíblia deve ser interpretada, ou poderemos utilizá-la para qualquer

coisa. Melhor, o próprio texto bíblico já é o resultado de um processo de interpretação. Desta forma, a hermenêutica bíblica deverá considerar o texto bíblico em sua complexidade.<sup>92</sup>

Empreender o caminho de complexidade do texto supõe estudar Miquéias 6,1-8 partindo de seu idioma original, passando pelas traduções (pois estas representam tradições de interpretação), por sua forma, pela organização interna e estrutura, por seu estilo e gênero literário, pelo contexto histórico que gerou tal texto (geográfico, social, cultural, político...) e, por último, pela percepção de sua teologia subjacente (as compreensões de fé e até mesmo de teologias divergentes presentes no mesmo texto ou em textos correlatos), a fim de entender a sua mensagem (no tempo passado e para a atualidade).

Tanto no plano de análise literária como na contextual, a abordagem metodológica pretendida aqui nos ajudará a delinear e a entender a diversidade dos gêneros literários que compõem a perícopes estudada. Para nosso estudo, as ciências da linguagem nos remetem diretamente à relação com a área das Ciências da Religião. Questões teóricas pertinentes a este estudo, cujos conceitos integram o cerne da proposta metodológica, serão fundamentais para esse tipo de pesquisa pretendido, sobretudo no que esta depende da teoria da linguagem, sendo esta considerada também plural. Neste quadro, os principais conceitos envolvidos são: noções de texto, tradução, estrutura textual, manuscrito, representação, metáfora, linguagem, polissemia, análise do discurso, semântica, planos textuais e redacionais, poética e gramática hebraica. Alguns desses conceitos já foram trabalhados ou introduzidos no capítulo anterior.

Passamos agora a analisar, sob uma ótica mais contextual, alguns elementos históricos, sociais e culturais onde esses conceitos, de forma menos redutiva, incidirão na hermenêutica da perícopes. Na medida do possível, tentaremos partir da análise do próprio texto.

---

<sup>92</sup> GEFFRÉ, Claude. *Op. cit.*, p. 25-26.

## 1. Aproximações quanto à autoria, datação e contexto de Miquéias 6,1-8

No estado atual da pesquisa exegética, nem sempre se encontra acordo entre os biblistas modernos, sobretudo no que se refere à autoria, datação e contexto de Mq 6,1-8. As diferenças internas de Miquéias 6,1-8 sugerem um texto elaborado por diversas mãos e concluído, possivelmente, alguns séculos depois da atuação do profeta Miquéias de Moreset-Gat (século VIII). Como pudemos adiantar no estado da questão (capítulo I), não há muita concordância entre os autores sobre a autoria e a datação de nossa perícopes.

Apesar de termos poucas informações sobre o profeta, sabemos que Miquéias<sup>93</sup> era natural de Moreset-Gat, uma aldeia da *Sefelá* judaíta, cerca de 35km a sudoeste de Jerusalém. Conforme o título do livro (Mq 1,1), sua atividade profética teria acontecido durante os reinados de Joatão (740-736), Acáz (736-716) e Ezequias (716-687) no Reino do Sul. Acredita-se que teria atuado também sob o reinado de Acáz (736-716), período da queda e anexação de Samaria ao sistema de províncias assírio e, também, do governo de Ezequias.

No entanto, desde a década de 80, há exegetas que questionam a atuação de Miquéias sob os reis Joatão e Acáz pela imprecisão das cronologias atribuídas aos seus reinados.<sup>94</sup> Outros afirmam que sua pregação profética teria alcançado a época de Ezequias (716-687)<sup>95</sup>, cuja memória e testemunho de sua atuação constata-se em Jr 26,17-19.<sup>96</sup> É provável, ainda, que Mq 1,8-16 aluda aos dramáticos acontecimentos de 701 sob a invasão de Senaqueribe e devastação de Judá. Com probabilidade podemos situar sua atuação mais intensa entre 722 e 701 aC, datas que marcam a destruição de Samaria e a invasão de Senaqueribe, o general

---

<sup>93</sup>Seu nome é uma abreviatura de *Mikayahu* “Quem como Javé”. Cf. a obra conjunta de AMSLER, Samuel; ASURMENDI, Jesús, AUNEAU, Jean e MARTIN-ACHARD, Robert. *Os profetas e os livros proféticos*, São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p.121.

<sup>94</sup>Cf. SICRE, José Luís. *Con los pobres de la tierra... Op. cit.*, p.251. Também a obra de ALONSO SCHÖKEL, Luís e SICRE, José Luís. *Profetas II. Op. cit.*, p.1064.

<sup>95</sup>Atenho-me à cronologia da *Bíblia de Jerusalém*, Edições Paulinas, São Paulo, 1986.

<sup>96</sup>Tal texto confirmaria o cumprimento da profecia de Miquéias sobre Judá e Jerusalém. Cf. AMSLER, Samuel, ASURMENDI, Jesús, AUNEAU, Jean e MARTIN-ACHARD, Robert. *Op. cit.*, p.120 e HILLERS, Delbert R. “Book of Micah”. In: FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. IV. New York: Doubleday Press, 1992, p.808.

assírio, em Judá. Como a introdução ao livro o situa em uma época anterior, é provável que sua atuação profética tenha iniciado alguns anos antes de 722 aC.<sup>97</sup>

Podemos afirmar, porém, que a atividade profética de Miquéias de Moreset-Gat (Judá, século VIII aeC) resultou em uma palavra bastante precisa para o contexto de sua época. Por seu modo de denunciar e criticar a monarquia e o templo, o culto e a cidade de Jerusalém (1,5; 3,12), Miquéias foi um profeta radical em Judá. Ele apontava para as raízes estruturais dos problemas vivenciados por seu povo. Dado sua grande familiaridade com a linguagem e os problemas do mundo rural, podemos identificá-lo com o mundo camponês.

Situado no ambiente camponês e ligado profundamente aos conflitos e projetos dos pequenos e empobrecidos agricultores da *Sefelá* judaíta, pelo que se sabe, Miquéias foi o primeiro profeta israelita a falar da total destruição do templo e de Jerusalém (3,12; Jr 26,17-19). Embora sua atividade ocorresse no sul, suas acusações coincidem com as de Amós e Oséias no Norte. Com uma linguagem mais dura que a de Amós, sua palavra contra as injustiças e os exploradores do povo foi, ao mesmo tempo, concreta e inconfundível para toda Judá. Ao proclamar a total destruição do templo e da cidade de Jerusalém, o profeta aponta para a organização do povo camponês contra os opressores da terra. Por essa razão, ele é considerado o “mais radicalmente popular de todos os profetas da bíblia”.<sup>98</sup>

A palavra de Miquéias sugere, então, uma imagem concreta para os destinatários de sua mensagem: os usurários que planejam e “cobiçam campos...” e “roubam casas”, “oprimem o varão e sua casa, o homem e sua herança” (2,1-2) ... que, por isso, é o “infiel” que faz parte da “assembleia de Yhwh” (2,4-5); são os poderosos ou a “casa de Israel” que tenta impedir o profeta de falar (2,6-7). São os que roubam a túnica, a terra (“herança”, “honra”) e a dignidade das pessoas do campo (2,2.8-9). Com maior precisão, são os “chefes de Jacó e dirigentes da casa de Israel” (3,1). E com uma imagem quase cinematográfica, trata-se dos que promovem a violência institucionalizada, dos que “comeram a carne de meu povo...” (3,3). A sua denúncia é também contra os enganadores do povo: os “videntes”, “adivinhos” (3,7) e “os profetas que seduzem o meu povo” (3,5). Estes são os profetas de profissão, que ganham para falar o que convém ao poder local: “Paz!” (3,5). São os “magistrados” ou chefes da capital (Sião) que “julgam por suborno”, sacerdotes que “decidem

<sup>97</sup>Concorda SICRE, José Luís, indicando como data aproximada de sua atuação profética os anos 727 a 701aC. Veja *Profetismo em Israel. Op. cit.*, p.277.

<sup>98</sup> Afirma PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. Editora Vozes, Petrópolis, 1996, p.61.

por salário” e profetas que “vaticinam por dinheiro” (3,11). Para Miquéias, estes são os que acabam com a justiça e torcem o que é direito, os que edificam “Sião com o sangue e Jerusalém com injustiça” (3,9-10).

Nos últimos anos, tem sido consenso entre os estudiosos que os três primeiros capítulos do livro são, certamente, provenientes da fala do profeta Miquéias. Há uma linguagem comum em torno da memória do “profeta da destruição”. “Dos sete capítulos do livro de Miquéias apenas os capítulos 1–3 são considerados de autoria do profeta de Moreset-Gat. Mesmo assim, destes três capítulos, o pequeno trecho de Mq 2,12-13 deve ser entendido como texto tardio adicionado ao núcleo profético de Miquéias e também Mq 1,2-5, considerado obra do redator final. Suas expressões genuínas encontram-se, pois, em Mq 1,6 – 2,11 e 3,1-12.”<sup>99</sup>

Considerando o contexto vivido pelo profeta e seus contemporâneos, possivelmente ‘anciãos da terra’ e líderes do campo que guardaram a memória de Miquéias em Jr 26,17-18,<sup>100</sup> não é de se estranhar que o profeta de Moreset-Gat tenha tal discurso. Temos, a seguir, um bom resumo do ambiente vivido na época de Miquéias e da situação partilhada por seus contemporâneos judaítas da Sefelá.

“Moreset se encuentra rodeada de fortalezas; en un círculo de diez kilómetros surgen Azeqa, Soco, Adulán, Maresa e Laquis. La presencia de militares y funcionarios reales debía ser frecuente en la zona y, por lo que cuenta Miqueas, no muy benéfica. Además de los impuestos, es probable que llevasen a cabo levas de trabajadores para conducirlos a Jerusalén (cf. 3,10). Latifundismo, impuestos, robos a mano armada, trabajos forzados, es el ambiente que rodea el profeta.”<sup>101</sup>

Não podemos afirmar, no entanto, que todo o livro pertença ao profeta de Moreset-Gat e a seu mesmo contexto. Segundo a crítica literária em torno do livro de Miquéias, há diferenças substanciais de linguagens e contextos que sugerem um processo redacional que

---

<sup>99</sup> Cf. SUAIDEN, Silvana. *Op.cit.*, p.50. É a posição da atual crítica literária de Miquéias apontada por HILLERS, Delbert R., *The Anchor Bible Dictionary*, *op. cit.* p.809. Confirmam-no também AMSLER, Samuel. *op. cit.* p.123-124 e SCHWANTES, Milton. *Sufrimiento y esperanza en el exilio*, *op. cit.* p. 61.

<sup>100</sup> Confirma SCHWANTES, Milton. *Op. cit.*, p.6.

<sup>101</sup> SICRE, José Luís. *Profetismo*, *op. cit.* p.251.

vai além do profeta Miquéias.<sup>102</sup> Para a maioria dos estudiosos, o livro é o resultado das falas de Miquéias (concentradas nos capítulos 1 a 3) e da interpretação dessa fala em contextos diversos, onde vários autores foram acrescentando suas mensagens a um núcleo profético de Miquéias, em tempos e lugares distintos. Como afirmamos anteriormente, a contribuição de Bernard Renaud precedeu vários estudos que atestam a complexidade do processo redacional que iria dos tempos pré-exílicos até o pós-exílio. Em seu estudo, Renaud acena para a necessidade de se interpretar a mensagem social dos capítulos 6-7 em relação aos capítulos 2-3.<sup>103</sup>

Se considerarmos que Jr 26,18 conhece o profeta Miquéias apenas como um “profeta da destruição”, confirmamos estar de acordo com a unidade do contexto de Mq 1–3. Nos capítulos 4–5, no entanto, encontramos oráculos de salvação e de esperança messiânica para Sião. A conclusão de vários estudiosos é de que esses dois capítulos, com exceção de 5,9-13, encontram-se no contexto exílico de Judá, onde palavras de esperança e consolação fazem-se necessárias.<sup>104</sup> De forma mais clara, sabe-se que a monarquia chegou a seu fim e que o destino do povo seguirá pelo exílio babilônico (4,9-10). Agora se fala do “resto de Jacó” (5,6), ameaçado pelas nações (4,11) e prestes a defender-se ou a vingar-se (5,4.7.8.14) e a restituir-se como nação e realeza(4,8).

Mesmo aceitando a posição dos estudos mais recentes que atribuem apenas os capítulos 1 a 3 ao profeta morastita, nos esforçamos em superar uma visão fundamentalista da questão: a obsessão de que encontramos no texto uma voz pura e original de Miquéias que teria proferido tal palavra e, esta, chegado a nós sem alterações. De fato, estamos diante de um texto, que, por si, já é interpretativo. Nos encontramos diante de uma multiplicidade de vozes e testemunhos que dão continuidade e diversidade à mesma palavra profética.<sup>105</sup>

Temos, em Miquéias 6–7, terminologia distinta e alusões a fatos e situações que não estão presentes ou que divergem da maneira como os capítulos anteriores os abordam. Segundo alguns autores, esses dois capítulos integrariam um conjunto denominado por

---

<sup>102</sup> Veja o comentário ao Antigo Testamento dos *Profesores de la Compañía de Jesús*, organizado por LEAL, Juan. *La Sagrada Escritura. Profetas Menores*. v.6, Madrid: B.A.C.,1971, p.283-284. Veja também o detalhado comentário de WOLFF, Hans Walter. *Micah. A Commentary*. *Op. cit.*, p.17-27 e HILLERS, Delbert R. *Op. cit.*, p. 808-809.

<sup>103</sup> RENAUD, Bernard. *La formation du livre de Michée: Tradition et Actualisation*, Paris: Gabalda, 1977, p. 57.

<sup>104</sup> HILLERS, Delbert R. *Op. cit.* p.809.

<sup>105</sup> GEFFRÉ, Claude. *Op. cit.*, p. 49.

Dêutero Miquéias. Estes fazem a diferenciação dos capítulos 6–7 do restante do livro. Sobre essa questão, Júlio Paulo Tavares Zabatiero atribui uma origem pré-exílica aos capítulos 6–7; porém, mostra que sua redação final tem marcas do período pós-exílico.<sup>106</sup> Nossa hipótese apontará para a constatação da complexidade de autoria do livro de Miquéias, assim como dos capítulos 6-7, e de que o discurso de Mq 6, 1-8 não se encontra em Mq 1–3 nem em Mq 1–5.

Conforme apresentamos no *Status Quaestionis*, conferimos que poucos estudiosos têm considerado Mq 6,8 também como obra da sabedoria israelita. Já que vários estudos afirmam que esse texto de Miquéias tem seu lugar na produção deuteronomista, poderíamos afirmar que houve grande e mútua influência dessa escola com o ambiente sapiencial?

Em nosso estudo anterior, defendemos exaustivamente a hipótese do ambiente deuteronomista levítico do discurso de nossa perícope e de seu provável período de redação entre o período exílico e pós-exílico.<sup>107</sup> Para definirmos melhor estas questões mais adiante, avançaremos nosso estudo sobre a terminologia, já que esta complementarará este e definirá melhor os seguintes passos até a definição da autoria e contexto.

## 2. Estudo da terminologia e discursos em questão

Notamos que problemas decorrentes da interpretação de Miquéias 6,1-8 apontam para questões mais específicas de léxico e de sua interpretação. Exemplo: a quem se dirigem os discursos de Miquéias 6,1-8 se o destinatário é tratado como “Israel”, “meu povo”, “Adão”? O significado de “meu povo” em Miquéias 6,3-5 é o mesmo significado da expressão utilizada pelo profeta em Mq 1–3? Há expressões que se repetem no livro? Há elementos e conteúdos de discurso que nos remetem a um contexto específico? Como interpretar tais informações do ponto de vista contextual? A comparação de termos utilizados em nossa perícope com outros textos, sobretudo com os três primeiros capítulos de Miquéias, nos ajudará a uma aproximação de nosso objetivo que é, também, compreendê-lo sob os aspectos contextuais.

---

<sup>106</sup> *Miquéias: voz dos sem-terra. Op. cit.*, p.25. Confira a abordagem do autor sobre a estrutura do livro nas p.24-28.

<sup>107</sup> SUAIDEN, Silvana. *Op. cit.*, p.55-77.

Em nosso estudo prévio sobre Miquéias 6,1-8 (2001)<sup>108</sup>, afirmamos que o discurso presente nesses versículos se aproxima de discursos semelhantes de um deuteronomismo levítico. Seria este um bloco monolítico? Acreditamos que não. Em que este se aproximaria do campo sapiencial israelita? Quais são as evidências textuais e contextuais que teríamos para afirmar essa aproximação? Miquéias 6,1-8 é portador para os estudos bíblicos de alguns problemas exegéticos, sobretudo no que se refere ao significado das expressões do v.8 e de termos utilizados que aparentam ser de autoria do profeta Miquéias.

Hans Walter Wolff, ao analisar Mq 6,1-2, diverge da atribuição que alguns comentaristas fazem desses dois versículos ao profeta de Moreset-Gat, já que aqueles afirmam a semelhança de linguagem, pensamento e temas provenientes de Mq 1-3. Para Wolff, “a referência detalhada às tradições de Israel nessa passagem é completamente alheia a Miquéias”.<sup>109</sup> Se Mq 6,1 for comparado com Ez 6,3 e 36,4.6, onde “montes” e “colinas” representam Israel, este versículo se aproximaria de Mq 1,3-4, onde os mesmos elementos são objeto da ação julgadora de Javé. Porém, Mq 6,2 se distanciaria de Mq 1,3-4, levando-nos a concluir que tanto o início de Mq 6 como o início do primeiro capítulo são produto da mesma mão. Assim, estaríamos próximos de uma redação do período exílico ou pós-exílico, que recolhe elementos do deuteronomismo tradicional num discurso didático composto, em torno do processo profético.<sup>110</sup>

Seguindo os passos de Wolff, retomamos o lugar dos v.1-2 já trabalhados nos tópicos de coesão e composição da perícope no capítulo primeiro desta dissertação.

Mq 6,1-2 introduz a temática do pleito ou julgamento de Yhwh com o termo מִשְׁפָּט “processo”. Vimos que esse termo – emprestado do ambiente jurídico – aparece explícita ou implicitamente com a sequência dos imperativos “ouvi”, “levanta”, “abre”. Em Mq 3,8-9 temos uma referência aos mesmos termos “ouvi”(em Mq 6,1-2) e “anunciar” (Mq 6,8), porém, dirige-se claramente aos “chefes da casa de Jacó e dirigentes da casa de Israel”, ou seja, os dois reinos. A quem, pois, estarão destinados estes imperativos em Mq 6,1-2? Em um primeiro momento, podemos compreender que temos aqui, sim, uma fala profética. É a voz da profecia que aparece, mas não apenas do indivíduo profeta. O v.1 parece ser mais genérico do que de fato é. Como vimos, não se trata de uma simples duplicação a modo introdutório do

<sup>108</sup> SUAIDEN, Silvana. *Op.cit.*, p.45-77.

<sup>109</sup> Afirma WOLFF, Hans Walter. *Op. cit.* p.169.

<sup>110</sup> WOLFF, Hans Walter. *Op. cit.* p.169.

v.2. Nele (v.1) temos a voz do movimento profético que respalda o profeta, que é dirigida ao profeta, incitando-o a abrir um processo.<sup>111</sup> Aqui, o destinatário da fala (oculto) é o profeta, o qual deve abrir um processo.

É provável que, nesse contexto, o profeta esteja sendo chamado para julgar uma situação, já que não fala de pessoas. Montes e colinas podem referir-se à situação cultural do sacrifício ou dos ritos de fertilidade, tal como aparece em Oséias (Os 4,13; 9,1-2). No nosso modo de ver, a presença desse versículo introduzindo a perícope é o resultado de uma elaboração refinada do redator que sabe muito bem de onde vem a palavra profética: o profeta nunca está sozinho, mas é o porta-voz de um movimento social. Aqui só não fica claro se esse movimento inclui também gente da cidade ou não.

Já, no v.2, porém, a alusão aos “montes” e aos “fundamentos da terra”, precedida pelo imperativo *שמעו* “ouvi”, pode se referir aos acusados ou às testemunhas do processo e supõe a disputa jurídica em andamento. O profeta, quem preside um julgamento, vai dar, então, abertura a uma corte jurídica, onde “montes” e “firmes fundamentos da terra” se tornam ouvintes, pois é daí que surgirão as informações do processo. Temos aqui e nos versos seguintes, portanto, a fala do profeta. No v.2 o processo é com ou contra “seu povo” (de YHWH), “Israel”. Ao contrário de Mq 1, onde a crítica é a Jacó e Judá (representando os dois reinos, a causa da destruição do povo), em 6,2 aponta-se para Israel. Em Mq 1,2 o julgamento é também com e contra os povos, mas a causa do crime está na monarquia e nos demais dirigentes (Mq1,5s). “Nações todas” e “terra” são ameaçadas pelo profeta de Moreset-Gat.

Mas qual o significado de Israel, “seu povo”, em Mq 6,2? Trata-se de uma denominação genérica de toda a população de Israel? Dos dirigentes? Quais? De um grupo imaginário ou dos exilados? Se considerarmos a unidade textual de Miquéias 6,1-8 atestada anteriormente, deveríamos associar a denominação de “Israel” a “seu povo” (v.2), a “meu povo” (v.3.5) e a “Adão” (v.8). A análise dos versículos seguintes poderá nos ajudar a uma aproximação do contexto dessa terminologia.

Os v.3 e 5 são introduzidos com a mesma expressão *אֲנִי* “meu povo”. Embora o caráter generalizante das expressões utilizadas para o destinatário, à primeira vista, pode parecer que o autor de Mq 6,3.5 esteja utilizando a mesma linguagem de Mq 1-3. Segundo o estudo de Milton Schwantes sobre a questão da terminologia em Miquéias, podemos identificar no texto

---

<sup>111</sup> Cf ANDERSON, Ana Flora e GORGULHO, Gilberto. *Os profetas e a luta do povo*. São Paulo: CEPE, 1991, p.15-22.

de Miquéias os diversos grupos e destinatários dos discursos presentes no livro. Para Milton, o “meu povo” dos capítulos 1 a 3 não tem o mesmo significado que aqui. Naqueles capítulos, a ameaça nunca é dirigida contra todo o povo.<sup>112</sup>, mas sim, contra as lideranças de Israel, a elite (3,9-12), os altos funcionários e militares.<sup>113</sup>

Com exceção de Mq 1,9, onde a expressão “a porta de meu povo” alude a todos os moradores de Jerusalém, referindo-se possivelmente aos acontecimentos do cerco à cidade em 701 e à deportação dos seus moradores, em Mq 6,3-5 é utilizada de modo genérico, associando Israel à expressão. Ao contrário de Mq 6, o “meu povo” em Mq 1-3 nunca é acusado ou inquirido. Ali são os “explorados” (3,1-4), os camponeses oprimidos (2,1-3), os empobrecidos e escravizados (2,6-11).<sup>114</sup> Segundo Milton Schwantes, “meu povo” em Mq 1-3 “é o pequeno agricultor empobrecido”, é o “pequeno lavrador explorado”.<sup>115</sup> Em conformidade com a tese de Schwantes, Noli Bernardo Hahm, em seu livro mais recente sobre Miquéias, argumenta sobre a utilização da expressão em Miquéias 6-9 e atesta a dissonância sociológica do termo entre os três primeiros capítulos do livro e Miquéias 6,1-8.<sup>116</sup>

Daí, que usar terminologia semelhante com sentido diferente dos 3 primeiros capítulos nos leva a concluir que temos em Miquéias 6 uma fala ou discurso que não pode ser atribuído ao profeta do século VIII. Outro elemento que aponta para diferenças de linguagem e de sentido com Miquéias 6,1-8 é o uso abundante de metáforas nos três primeiros capítulos (1,4.6.8; 2,11; 3,3), fator este que distingue a linguagem e estilo de Mq 6,1-8.<sup>117</sup>

Em Mq 6,3.5, “meu povo” parece estar acusando Yhwh de sobrecarregá-lo. Mas em que? É o mesmo “meu povo” que deve se lembrar dos eventos libertadores de Israel. Se deve lembrar é porque se esqueceu. E quando o povo perde sua memória histórica, perde sua identidade e seu rumo como povo. O uso de “meu povo” em Mq 6,3.5 pode ser comparado,

---

<sup>112</sup> Observa SCHWANTES, Milton. “*Meu povo*” em Miquéias, *op. cit.* p.10.

<sup>113</sup> SCHWANTES, Milton. *Op. cit.* p.20.

<sup>114</sup> SCHWANTES, Milton. *Op. cit.* p.14-17.

<sup>115</sup> *Op. cit.* p.19 e 24. Veja também HAHM, Noli Bernardo. “A profecia de Miquéias e ‘meu povo’”. In: *Estudos Bíblicos* 73. *Op. cit.*, p.92-101.

<sup>116</sup> *A profecia de Miquéias e “meu povo”*. Memórias, vozes e experiências. Santo Ângelo: Ediuri, 2005, p.182-192.

<sup>117</sup> Veja WOLFF, Hans Walter. *Op. cit.* p.9-10.

além disso, com os Sl 50,7; 78,1 e 81,9. Estes salmos são reconhecidos por ter conexão com grupos deuteronomistas e, “mais precisamente, com a atividade cültica levítica”.<sup>118</sup> Essa terminologia nos remete, ainda, à possibilidade de uma confluência entre as tradições profética e sapiencial, talvez dentro da mesma escola deuteronomista que, em contexto pós-exílico, fará grandes sínteses e releituras históricas.

Nesses versículos, a referência a Setim e Guilgal nos remete para o episódio da Transjordânia, narrado em Js 3–5<sup>119</sup>, Hans Walter Wolff o considera como produção deuteronomista. Sobre isso, afirma: “Todos estes dados significativos em Mq 6,3-5, em essência, pertencem exclusivamente a tradições deuteronomico-deuteronomísticas específicas.”<sup>120</sup> Assim também, a referência a “meu povo” em Mq 6,3.5 pode ser comparada com os Sl 50,7; 78,1; 81,9. Estes salmos são reconhecidos em conexão com grupos deuteronomistas e, “mais precisamente, com a atividade cültica levítica”.<sup>121</sup>

A pergunta “o que eu fiz para ti e em que te sobrecarreguei?” (v.3) pode ser uma resposta deuteronomista à provocação teológica dos chefes de Israel diante da catástrofe do exílio babilônico. O conflito de fundo desse discurso de “queixa” de Yhwh encontra-se na queixa dos chefes de Israel testemunhada pelo livro do Deuterônômio: “Por que Yhwh agiu desse modo com esta terra? Que significa o ardor de tão grande ira? E responderão: ‘É porque abandonaram a Aliança que Yhwh, Deus dos seus pais, havia concluído com eles, quando os tirou da terra do Egito’” (Dt 26, 23-24).

Segundo Lothar Perlitt, “o empenho inicial dos deuteronomistas na absolvição de Deus está totalmente voltado para a descoberta do nexos causal inerente aos acontecimentos. É também a razão pela qual estes círculos colecionaram com zelo ardente os ditos proféticos de juízo. Editaram-nos e assim alertaram pela primeira vez os israelitas dos valores da profecia.”<sup>122</sup>

Em Mq 6,3-5, no entanto, temos um discurso que resgata informações que, normalmente, não são usuais para uma tradição hegemônica de leitura dos textos do

---

<sup>118</sup> *Op. cit.* p.172.

<sup>119</sup> Especialmente 3,1 e 4,19. Veja também Nm 25,1; 33,49 e Os 5,2.

<sup>120</sup> *Op. cit.* p.170.

<sup>121</sup> *Op. cit.* p.172.

<sup>122</sup> PERLITT, Lothar. “Acusação e absolvição de Deus. Motivos teológicos no tempo do exílio”. *Op. cit.*, p.306.

Pentateuco. Na alusão ao evento do Egito, Miriam é lembrada conjuntamente e em pé de igualdade com Moisés e Aarão (6,4). Esse discurso nos remete ao Pentateuco<sup>123</sup>, a Nm 26,59 e Nm 12,1, citando no mesmo nível Moisés, Aarão e Miriam. Fora destes textos, a citação dos três nomes, conjuntamente, não aparece em textos deuteronomistas e nem proféticos, mas somente em 1Cr 5,29, onde Miriam aparece em uma genealogia, coisa rara para as mulheres da época.<sup>124</sup> Porém, notamos algumas diferenças entre essas tradições.

De forma sutil, Mq 6,5 faz a alusão às origens de Israel também por fatos pouco citados e lembrados da história. Como vimos no capítulo anterior, o discurso dos eventos fundantes de Israel no contexto de um julgamento e expresso na forma de perguntas é um procedimento para fazer pensar. Seu pano de fundo está nos eventos de Nm 22-25. Em referência a Js 24,8-10, estes capítulos trazem terminologia semelhante a Mq 6,5 e remetemos à memória do Egito que não passa pelo Sinai, mas por Balaão e os conflitos com povos vizinhos. Sabemos que a memória dos oráculos de Balaão é antiga e ligada à memória profética da Transjordânia e do Israel do norte. Referindo-se ao estabelecimento de Israel em Setim (v.1) e ao caso de Baal Fegor<sup>125</sup>, os relatos de Números nos colocam diante da memória do conflito israelita com moabitas e madianitas.

Em Jz 6-11 temos relatos que associam os madianitas, considerado como um povo hostil a Israel, a um povo cananeu que, junto com os amalecitas e os “filhos do oriente” (6,3), disputavam a mesma terra com os israelitas. É provável que, nos tempos dos juízes, a disputa por terra fértil e culturas de subsistência possa ter sido a origem de muitos conflitos com os reis das cidades-estado na Cisjordânia e na Transjordânia.

No entanto, há outras tradições no Pentateuco e na Obra Deuteronomista que se apresentam simpáticas aos madianitas e a outros povos vizinhos. Tais tradições apelam para a origem comum e a fraternidade de Israel para com os povos vizinhos (Ex 2,15-22; Ex 3,1; 4,18 e 18,1; Nm 10,29; Jz 1,16 e 4,11). O próprio Pentateuco se refere à influência dos madianitas na instituição dos juízes e na organização popular.<sup>126</sup>

---

<sup>123</sup> Sobre as projeções do Pentateuco no resto da literatura bíblica, veja o artigo de ANDIÑACH, Pablo R. “O pentateuco e suas projeções teológicas”. In: *RIBLA* 23 (1996/1), Petrópolis: Vozes, p.23-27.

<sup>124</sup> WOLFF, Hans Walter. *Op. cit.* p.171.

<sup>125</sup> Também lembrado por Os 9,10.

<sup>126</sup> Veja Ex 18,1-12.

Portanto, se há tradições do deuteronomismo que ressaltam o ódio e a hostilidade com madianitas e outros povos vizinhos, há também, na mesma escola, talvez de outro tempo e lugar, visões que superaram o ódio e que souberam resgatar o valor da amizade e solidariedade entre os povos (Nm 22,7).<sup>127</sup> Não podemos negar, por outro lado, que o período pós-exílico também teria sido portador dessa preocupação e do mesmo conflito de disputa pela terra e sobrevivência entre os que ficaram e se misturaram com a vizinhança e os que, após 50 anos, retornaram. A referência em Miquéias 6,5 aos relatos de Balaão e aos acontecimentos de Fegor (“desde o Setim até o Guilgal”), sugerem um discurso bem mais simpático aos povos vizinhos, considerados estrangeiros e inimigos por algumas das tradições deuteronomistas.

O discurso presente nos v.6-7 carrega terminologias e formas de tratamento do ambiente do culto israelita, supondo a referência ao templo, pelo caráter numérico das oferendas apresentadas: “milhares de carneiros, numerosas torrentes de óleo...” (v.7). Como vimos no primeiro capítulo, os elementos que o compõem nos remetem ao âmbito do sacrifício e, o seu discurso, nos fornece a voz irônica de quem emprestou falas de praticantes do ritual sacrificial. A série de perguntas nesses dois versículos retratam os valores e as práticas culturais do sacrifício, com as disposições para a oferenda (carneiros, bezerros...), para o sacrifício de expiação (“o meu crime ... pecado de minha vida”) e, até mesmo para o sacrifício humano (“darei o meu primogênito ... o fruto de meu ventre”). De certo modo temos aqui, de forma clara, os principais tipos de sacrifício encontrados na prática israelita<sup>128</sup>: o holocausto, que designa o sacrifício de cremação total ou a própria vítima (ôlâ – Mq 6,6), os sacrifícios pelo pecado ou culpa (hattât – Mq 6,7) e o sacrifício de comunhão (zebah shelamin), que completava o holocausto e uma série diversa de sacrifícios como as oferendas em homenagem à divindade (minhâ).<sup>129</sup>

“As expressões que aqui vemos se parecem a fórmulas do âmbito cultural judaico e exprimem as concepções típicas do sistema sacrificial no templo ou fora dele. Fala-se de oferecer algo, de adiantar-se em holocaustos, de bezerros, carneiros, de torrentes de óleo... Mas não só. O auge dessa fala no v.7 é dar — o meu primogênito, o meu crime, o fruto de

---

<sup>127</sup> Em Gn 19,30-38, a visão destes dois povos é de que eles têm a mesma origem: nascem do incesto.

<sup>128</sup> Cf. WILLI-PLEIN, Ina, *Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento. Op. cit.*, p.67 a 89, onde a autora atesta a multiplicidade dos sacrifícios em Israel.

<sup>129</sup> WILLI-PLEIN, Ina. *Op. cit.*, p.87-89.

meu ventre, pecado de minha vida. Esse sistema compreende também o sacrifício humano. A repetição dos termos mostra a associação de ideias relacionando primogênito a crime. Eis aqui um típico sacrifício humano de expiação. Embora não se saiba de sacrifícios humanos realizados no templo de Jerusalém, supõe-se que teriam sido praticados abundantemente em alguns períodos da história de Israel e, sobretudo, por reis considerados iníquos e infiéis a Javé, como é o caso de Manassés, que, segundo a crítica deuteronomista, era um opressor e teria sacrificado seu próprio filho. Diz-se que, durante seu governo, em Jerusalém corriam —rios de sangue (2Rs 21,6).”<sup>130</sup>

Cabe apenas ressaltar que em Miquéias 6,6-7 temos um discurso que se aproxima e se distancia, ao mesmo tempo, do discurso profético de crítica ao culto sacrificial. Enquanto resgata a crítica profética ao sacrifício, o contempla de modo sistêmico e não como elemento isolado da prática de vida e de fé do povo. Como afirmam Mauss e Hubert em seu estudo, “...trata-se de efetuar um ato religioso com um pensamento religioso: a atitude interna deve corresponder à atitude externa. Vê-se que, desde o princípio o sacrifício exige um credo...”<sup>131</sup> Estes estudiosos definem, pois, o sacrifício como “um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa”.<sup>132</sup> Os profetas de Israel críticos ao sacrifício e ao templo, sabiam disso. Quando criticavam o sacrifício, estavam, na verdade, criticando a cidade e todo o sistema político monárquico, já que esse tipo de culto – sobretudo no sistema do templo – sustentava o modo de produção tributário.<sup>133</sup>

No que se distancia em termos de discurso, podemos afirmar que, em Mq 6,6-7, não temos denúncia profética explícita, mas uma série de perguntas que a supõem. O elenco de frases que compõem os v.6-7 não acusam, atacam ou ameaçam os sacrificantes, como era típico dos discursos dos profetas críticos de Israel. Para os profetas do século VIII em diante, o culto sacrificial era visto como ocasião de pecado (cf. Am 4,4; Os 8,11-13; Os 11,2), fator de negação da prática da justiça e da solidariedade (Am 5,25; Jr 6,19-20; Os 6,6) e o templo,

<sup>130</sup> SUAIDEN, Silvana. “Miquéias 6,1-8: o sacrifício sob os olhares de Marcel Mauss e René Girard.” In: Soter (org). *Anais do 24º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte / São Paulo: Paulinas, 2012, p.1315. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2012/01/24%20CONGRESSO%20INTERNACIONAL%20DA%20SOTER%202011.pdf>. Acesso em 19 abr. 2012.

<sup>131</sup> *Op. cit.*, p. 35.

<sup>132</sup> *Op. cit.*, p.19.

<sup>133</sup> Sobre a crítica ao culto e à cidade em Mq 6, veja SCHWANTES, Milton. *Op. cit.*, p.65-66

lugar privilegiado do sacrifício após a reforma de Josias, lugar da ausência de Yhwh (Jr 7,4-14). Se temos uma crítica ao culto sacrificial, a temos aqui de forma sutil e em outro ambiente que não o do profeta crítico dos tempos pré-exílicos.

O que explanamos até aqui significa que Mq 6,3-7 pretende uma mudança e seu discurso, ao contrário do que parece, não é tão genérico assim. Com mais clareza, vamos percebendo que seu destinatário é “Adão”. Os discursos apresentados nos 6 versículos tem um destinatário. Se relacionarmos os destinatários da fala como “Israel” (v.2), “meu povo” (v.3.5) e “Adão” (v.8), sendo que as três denominações aparecem de modo genérico, então, só nos resta, agora, pesquisar sobre o significado de Adão.

Se entendemos bem as vozes presentes nos versículos anteriores, podemos afirmar que “Adão” aqui não representa genericamente a humanidade, assim como o Israel do v.2 não representa todo o povo e o “meu povo” dos v.3 e 5 não representa o povo empobrecido de Miquéias 1-3. “Adão” é o destinatário dessa provocação profética que transforma a sua queixa (dos exilados deportados) em queixa de Yhwh. É ele quem deve ouvir (v.1-2), lembrar (v.3-5) e tomar outro caminho: o de amizade e solidariedade aos estrangeiros e de não sacrifício. Possivelmente, “Adão” representa em Mq 6,8 aqueles homens que se apropriaram, nos últimos séculos seguintes ao profeta de Moreset-Gat, das denominações de Israel e de “meu povo”. Serão eles que se auto denominam povo de Yhwh, mas que se esqueceram de suas origens sociais? Seria uma denominação própria para os poucos deportados que retornaram da Babilônia, cinquenta anos depois, e que se achavam os “escolhidos” de Deus? Porém, no tratamento do destinatário de seu discurso, não encontramos em Miquéias 6,1-8 nenhuma ameaça, nenhuma condena, apenas provocação, ironia e exigência.

A referência a אָדָם “Adão” aparece 554 vezes no Primeiro Testamento e com muita frequência na literatura sapiencial. Em Mq 6,8 não podemos considerá-lo como vocativo de nome próprio ou como varão, em oposição à mulher,<sup>134</sup> porém, é possível sua identificação do o coletivo de varões. Segundo Claus Westermann, “Adão” designa a humanidade, o ser humano, em sua relação de criatura com Deus e com a coletividade, em sua totalidade.<sup>135</sup> No entanto, alguns textos proféticos e sapienciais destacam a oposição humano-divino no trato de

<sup>134</sup> As únicas referências bíblicas em que isso acontece é Gn 2,25; 3,8.12. Em todas as outras, o uso de “Adão” inclui, genericamente, os dois sexos.

<sup>135</sup> WESTERMANN, Claus. “אָדָם Hombre”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Vol. I. Op. cit., p.102 e 110.

Adão. Em Is 31,3, a frase “Egito é homem e não Deus” alude à denúncia profética sobre o pacto com o Egito. No mesmo sentido afirmam os Sl 60,13 e 108,13 que a “salvação humana é inútil”. Como afirmam Ernst Jenni e Claus Westermann, a contraposição fundamental aqui parece ser entre “Adão” e לֵא “Deus”<sup>136</sup>.

Apostamos, anteriormente, que Miquéias 6,1-8 – apesar das diferenças internas – era um texto bem construído e coeso. O uso de terminologia diversa para o destinatário desse discurso, não impede a unidade deste. Vimos, formalmente, a identificação entre “seu povo” e “Israel” (v.2) com “meu povo” (v.3.5) e “Adão” (v.8). O estudo da poesia nos remeteu a uma relação maior entre “Adão” e “teu Deus” no v.8, possivelmente em oposição ao nome de Yhwh, que aparece sete vezes na perícopie. Os oráculos de Balaão, pano de fundo do v.5, nos trazem uma informação importante. Em resposta a Balaque, rei de Moab que o consultou a fim de amaldiçoar os israelitas, Balaão pronuncia: “Deus não é homem (שִׂיִּי), para que minta, nem filho de Adão (בְּנֵי אָדָם), para que se retrate” (Nm 23,19).<sup>137</sup> Considerando o paralelismo usado entre os termos Adão e Homem e, em comparação a Os 11,9 “Sim, Deus sou e não homem (שִׂיִּי)”, podemos afirmar que o “Adão” de Mq 6,8 se aproxima mais dos varões (שִׂיִּי) que detêm certo poder em Judá, que de uma denominação genérica atribuída a todo o povo.

Temos, ainda, outros elementos da terminologia utilizada no discurso do v.8 que nos aproximam de uma possível confluência entre tradições proféticas e sapienciais. O versículo em questão, breve, mas denso, é introduzido com a frase: “Fez anunciar para ti, Adão, o que (é) bom e o que Javé (está) pedindo de ti”. A frase sugere que Adão já sabe do que se trata. Vimos no estudo dos aspectos formais que a expressão “o que é bom” equivale ao “o que Yhwh pedindo de ti”. O que é bom (טוֹב) aqui, refere-se, em um primeiro sentido, ao resultado da obra divina. Basta perceber seu uso em Gn 1,4.10.12.18.21.25.31 lembrando-nos do juízo ou sentido de discernimento que o autor desse texto pós-exílico dá às obras da criação.<sup>138</sup> Bom também é o que Yhwh realiza na história de Israel (Mq 6,3-5). Bom é o que deve estar na memória de Israel: “a fim de conhecer as justiça de Yhwh”(Mq 6,5).

Num último sentido, o uso de Bom (טוֹב) aqui pode referir-se também ao que se requer de Adão. As exigências de Yhwh, pois, estão na ordem do projeto de Yhwh, o qual espera que Adão dê prioridade a três atitudes: “Antes, praticar o direito e amar solidariedade e

<sup>136</sup> *Op. cit.* p.104.

<sup>137</sup> Ideia que se compara também a 1Sm 15,29.

<sup>138</sup> VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Op. cit.*, p.208.

cuidadosamente andar com teu Deus.” Tema recorrente tanto na profecia como na sabedoria, “praticar o direito (חֲצִדִּיקָה)” ou “amar a justiça (רַחֲמָנִים)” é condição para fazer o bem e não o mal.<sup>139</sup> A referência a esse binômio é mais clara na sabedoria, embora a encontremos também na profecia (Am 5,14-15; Sl 34,15; Sl 37,27-28). O uso do termo como ação decisiva é chave na mensagem do profeta Miquéias (3,8.9). Já que “solidariedade” (רַחֲמָנִים) é caminho e condição para se chegar à justiça (רַחֲמָנִים) e a tradição profética já havia utilizado a oposição entre solidariedade e sacrifício (Os 6,6), é possível que o autor de Mq 6,8, compondo artisticamente esses versículos, tenha preferido a expressão “amar a solidariedade”.

Embora, segundo alguns autores, o sentido comum do v.8 aluda à atividade de Miquéias (3,8), vários termos aqui utilizados são comuns, tanto no deuterônomo quanto nas literaturas profética e sapiencial. Portanto, eles devem ser entendidos em seu contexto. Por enquanto, de grande ajuda tem sido observar até aqui que Miquéias 6,1-8 é composto por discursos e terminologias comuns às tradições profética e sapiencial e que suas diferenças de discurso não significam, sem mais, impossibilidade de diálogo e de possível confluência dos dois gêneros em determinados campos de discurso. A presença de diálogo supõe que um discurso nunca é tão hermético e acabado que não possa circular e transformar-se em outro discurso.

“Não existe a primeira nem a última palavra, e não há limites para o contexto dialógico (este que se estende ao passado sem limites e ao futuro sem limites). Nem os sentidos do passado, isto é, nascidos no diálogo dos séculos passados, podem jamais ser estáveis (concluídos, acabados de uma vez por todas): eles sempre irão mudar (renovando-se) no processo de desenvolvimento subsequente, futuro do diálogo. Em qualquer momento do desenvolvimento do diálogo existem massas imensas e ilimitadas de sentidos esquecidos, mas em determinados momentos do sucessivo desenvolvimento do diálogo, em seu curso, tais sentidos serão lembrados e reviverão em forma renovada (em novo contexto).”<sup>140</sup>

Atribuído a Miquéias, o capítulo 6, versículos 1 a 8 são uma composição tão profética quanto sapiencial, tão do profeta de Moreset-Gat quanto daqueles que receberam sua palavra e a dispuseram em outros tempos, em outro contexto.

---

<sup>139</sup> VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Op. cit.*, p. 256-257.

<sup>140</sup> BAKHTIN, Mikhail. *Op. cit.*, p.410.

### 3. Elementos do contexto sócio-histórico

Para podermos identificar os possíveis cenários e eventos contemplados no processo de produção/recepção, diálogo e redação de nossa perícópe explanaremos, sinteticamente, a seguir, alguns elementos sócio-históricos de Israel, a fim de que estes nos ajudem a identificar melhor o ambiente e a história de fundo dessa complexa produção.

Pelos estudos de Mikhail Bakhtin, pensador e estudioso da linguagem humana, podemos compreender que as diversas vozes encontradas em um discurso representam sempre uma relação dialógica. Defensor da leitura crítica de toda obra ou texto, seja ele oral, escrito ou visual, Bakhtin desenvolve sua teoria a partir das noções de contradição, incompletude, pluralidade e interdependência. Em sua visão dialética, afirma que “o texto só tem vida contatando com outro texto (contexto)”.<sup>141</sup> Por essa razão, buscamos na história do povo de Israel o outro texto, o pano de fundo dos eventos citados e discursos de nossa perícópe.

A formação sócio-cultural, política e econômica de Israel nos tempos bíblicos está impregnada de propostas alternativas geradas e, às vezes, contraditórias, no meio dos diversos grupos, sejam identificadas pela produção profético/sapiencial, pela resistência popular ou pela insistência no sistema tributário monárquico.

Vimos que a alusão aos episódios da história de Israel nos v.3-5 nos remete aos tempos das origens de Israel e à possibilidade de uma re-leitura histórica em tempos pós-exílicos. Segundo alguns estudiosos, temos, nos 5 primeiros versículos de nossa perícópe, discursos de acusação e absolvição de Deus com motivo do “processo” profético que nos remetem ao contexto exílico ou pós-exílico.<sup>142</sup>

“A questão teológica que movia esses homens, os assim chamados deuteronomistas, já estava colocada: como pode acontecer o que aconteceu se Javé era – e é – o Deus de Israel? Sob a premência desta pergunta surgiu sua obra. Quem não percebe que os autores dessa obra foram obrigados a assumir uma mentalidade de juizes teológicos, dificilmente poderá entendê-la. O resultado de sua análise histórica é conhecido. Pois ele não se insinua, ao

---

<sup>141</sup> BAKHTIN, Mikhail. *Op. cit.*, p. 401. Sobre o dialogismo, veja, do mesmo autor, *Dialogismo e polifonia*. São Paulo: Editora Contexto, 2009.

<sup>142</sup> PERLITT, Lothar. *Op. cit.*, p.306.

contrário se implanta nos leitores. O resultado é a plena absolvição de Javé: nada há contra ele!”<sup>143</sup>

Reconhecemos Miquéias 6,1-8 como um texto bem construído e coeso, embora carregue consigo substanciais diferenças de linguagem. Entendemos que ele possa ser um exemplo de fusão cultural e linguística em determinado(s) tempo(s) de crise em Israel. A partir de onde podemos apontar para a possibilidade de crise(s) como fonte desse discurso composto e dialógico? Que eventos ou períodos da história de Israel podem ser contemplados aqui?

O primeiro período que está na base da reação profética é o que corresponde às origens tribais e à formação do Estado tributário em Israel. Durante cerca de 200 anos o tribalismo foi se construindo em Israel graças a um complexo contexto de possibilidades históricas.<sup>144</sup> Embora ele tenha sido vencido, nunca foi totalmente destruído e esteve presente na vida e na utopia do povo ao longo dos séculos, alimentando sua resistência contra a dominação dos reis e impérios (por exemplo: a atividade dos profetas, a utopia dos camponeses, de alguns grupos sociais e escolas teológicas...). Vinculado social e teologicamente à libertação do Egito e ao êxodo de Moisés, o período tribal foi base para a constituição de Israel como um povo sem rei e sem tributos, que ocupa e produz livremente na terra que é partilhada por grupos de diversas origens, inclusive cananeias.<sup>145</sup> Com grande probabilidade, podemos afirmar que a origem do povo dos “hebreus” foi mais bem social que de unidade étnica.<sup>146</sup> Notamos que, de maneira mais explícita, Miquéias 6,3-5 nos remete às origens de Israel, porém, com uma interpretação que não parece ser a hegemônica na tradição oficial de Israel .

O esgotamento desse projeto teria se dado por volta do ano 1000 aeC, quando um outro projeto se impôs historicamente sobre Israel: a monarquia tributária. Nos textos bíblicos, a literatura considerada deuteronomista, junto com os profetas do século VIII até o

---

<sup>143</sup> PERLITT, Lothar. *Op. cit.*, p.304.

<sup>144</sup> PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres. Op. cit.*, p.16-21, onde temos uma visão geral do período. Cf. também SCHWANTES, Milton. *História de Israel. Local e origens*. São Leopoldo: Oikos, 2008, p.84-106, sobre as origens e influências do grupo mosaico.

<sup>145</sup> Sobre a complexidade das leituras e das diversas experiências do êxodo - a partir de uma ótica feminista, veja o artigo de SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. *Op. cit.*, p.79-98.

<sup>146</sup> DONNER, Herbert. *História de Israel e de seus povos vizinhos. Dos primórdios até a formação do estado*. Vol.1. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1997, p.80-81.

exílio da Babilônia, aparecem como os principais responsáveis pela memória e idealização dos tempos tribais, assim como pela rejeição do modelo monárquico como estrutura de sociedade em Israel.<sup>147</sup>

O fato de Israel tribal ter sido uma sociedade de produção avançada e de grande especialização tecnológica, levou os grupos reunidos nas montanhas de Israel a uma abundância material e ao excedente de produção que acabou fortalecendo a introdução do gado. Com o gado, haverá mudança na organização social do trabalho, já que o trabalho se fará mais machista, violento e exigirá maior especialização. O gado necessita de terra, alimento e gente para defendê-lo. Com isso, vemos novamente o surgimento de uma sociedade de classes. Alguns começam a enriquecer-se, acumular terras e contratar gente para defendê-las. A organização original das tribos vai se enfraquecendo e os donos do gado se tornam os primeiros “ricos” desse novo Israel, agora protegidos com a militarização de seus grupos (Jz 10,1-5; 12, 7-15).<sup>148</sup>

Proteger-se diante da invasão de povos vizinhos é uma das principais razões que teria levado Israel a optar pelo modelo monárquico, já que a conjuntura exigia e os exércitos de voluntários já não davam conta da situação. Ser “como as outras nações” era a possibilidade de estruturar-se para a defesa constante da terra. Diante das várias tentativas de se ter um rei, Samuel, o último dos juízes, lembra ao povo quais as consequências e contradições de tal opção (1Sm 8,1-22). Porém, esse foi o projeto que venceu historicamente. Com frequência, textos bíblicos interpretam o acúmulo de bens por algumas famílias como uma das origens da monarquia e projeto contrário ao projeto de Yhwh (1Sm 8,1-10).

Surge, assim, a monarquia sob o mando de Saul e o projeto de unificação de Israel sob o Estado de Davi. Já, Salomão, ao contrário de seu pai que era um guerreiro, não faz guerras, mas alianças e comércio com os povos vizinhos. Agora, as riquezas já não vêm dos outros povos, mas da organização do tributo interno, que incluía o trabalho forçado da “corveia” (segundo 1Rs 5,27-30, eram cerca de 200 mil homens). Para isso, usou milhares de capatazes. Com ostentação, construiu o Templo de Jerusalém e palácios para suas mulheres, construiu cidades armazéns, frota para o comércio marítimo e ergueu defesas para Jerusalém. Organizou o exército e aumentou a burocracia para que o sistema de tributos funcionasse. Articulou o desmonte original das tribos e estabeleceu sobre elas 12 províncias, com 12

<sup>147</sup> SILVA, Airton José da. *Nascido profeta. A vocação de Jeremias*. São Paulo: Paulus, 1992, p.29-42.

<sup>148</sup> PIXLEY, Jorge. *A história de Israel...Op. cit.*, p.23.

prefeitos para garantir a arrecadação dos tributos (1Rs 4). Ele fez de Jerusalém uma ilha de luxo no meio da pobreza do campo (1Rs 5,7-8). O Templo, embora dedicado aYhwh, era funcional ao Estado, estava em função da ideologia do rei (eleição do filho de Deus) e da transformação da religião de Yhwh em uma religião menos exigente em relação à justiça e ao projeto teológico (mosaico) presente na vida tribal.<sup>149</sup>

Após a morte de Salomão, as tribos do norte não aceitarão mais o jugo dos tributos e nem da “corveia” por ele imposta, gerando assim um cisma político e religioso sem precedentes em Israel (1Rs 12).

A profecia é um fenômeno antigo em todo o Oriente Médio. Acredita-se que a figura do profeta surgiu no seio do sistema tributário para referendar, ideologicamente, o poder do rei.<sup>150</sup> Os reis de Israel também tinham ao seu lado um aparelho religioso formado por profetas e sacerdotes que confirmavam e sustentavam ideologicamente seu poder (Os 4,4-10). Saindo dos grupos populares, tornavam-se funcionários da corte, fazendo parte da nobreza que cortejava o rei. O seu papel público era o de fazer a propaganda da ideologia do rei. Estes eram os “profetas do rei”.

Será no período da monarquia tributária, pois, tendo os reinos de Israel ao norte e de Judá ao sul, que teremos o aparecimento de um novo personagem profético que contribuirá profundamente para o processo de formação política (e também religiosa) do povo: são os profetas críticos de Israel, como Miquéias em Judá e Amós e Oséias no Reino do norte.<sup>151</sup> Essas figuras aparecerão diretamente vinculadas à monarquia tributária de Israel, porém, com uma postura de confronto e crítica ao modelo monárquico. Daí é que surgem as críticas às cidades\capitais e a seus representantes (Mq 1,5-6; 2,7; 3,12; Am 1-2). O êxodo de Moisés, Aarão e Miriam, a memória dos tempos tribais com os diversos grupos e “simpatizantes” como Balaão fazem parte da mística que acompanhava os grupos mais resistentes á monarquia. A visão profética da história foi se formando com a concepção de que é Deus a

---

<sup>149</sup> Cf. DONNER, Herbert. Vol.1, *op. cit.*, p.250-265.

<sup>150</sup> SILVA, Airton José da. *Nascido profeta. Op. cit.*, p.17 e SICRE, José Luís. *Profetismo... Op. cit.*, p. 203-204.

<sup>151</sup> Veja SICRE, José Luís. *Profetismo. Op. cit.*, p. 236-241. O autor fala do surgimento dos profetas críticos em Israel, os quais vão se distanciando criticamente dos monarcas.

última palavra sobre o destino do povo. Ele tornou-se, com os profetas e pela palavra dos profetas, intérprete da história (Mq 6,1-5).<sup>152</sup>

A atividade dos profetas críticos em Israel se nutre do projeto tribal e da teologia do Êxodo. Os profetas do século VIII aC foram a maior expressão da crescente resistência popular em Israel. Entre os profetas bíblicos, temos Miquéias e Isaías no sul e Amós e Oséias com atividade no norte. A função social dos profetas bíblicos era fazer o discernimento das estruturas que levavam o povo à vida e daquilo que o levava à morte e, portanto, ao afastamento do projeto de Iahweh (denúncia / anúncio). Para fazer a crítica estrutural da sociedade, o profeta tinha uma visão de conjunto da sociedade nacional e internacional (Am 1-2). Um de seus recursos era o resgate da memória histórica do povo, sobretudo os eventos do Êxodo (Mq 6,3-5). A partir daí, ele interpretava o presente em função da utopia de libertação, defendendo e propondo uma sociedade utópica, construída sob novas relações humanas, econômicas, sociais, políticas e religiosas, cujo modelo concreto era a sociedade tribal. Isso fazia com que a mensagem dos profetas estabelecesse a necessária crise no meio do povo. Daí, profetas críticos!

Em grandes linhas, essa nova estirpe de profetas bíblicos surgirá do antagonismo entre a sociedade tribal e a monarquia tributária em Israel. E desaparecerão à medida que as condições históricas os forem aproximando da instituição monárquica ou extinguindo-a.<sup>153</sup> Em sua visão crítica, eles não denunciam toda e qualquer forma de culto em Israel, mas aquelas que eles compreendem como idolatria. O profeta via como idolatria tudo o que substituía ou que desviava o povo do projeto de Yhwh: a riqueza, a ganância, religiosidades menos exigentes, o uso político da religião, a confiança no poderio militar, alianças políticas que significassem o empobrecimento e a escravidão do povo. Quando cooptado pelo Estado, o sacrifício se tornou um dos alvos principais da crítica profética.

A partir de 740 aeC, os dois reinos de Israel e Judá ingressam no longo período de dominações estrangeiras. A dominação Assíria, uma das mais cruéis da história de Israel, destruirá grande parte das cidades de Israel e trará o Reino do norte ao seu fim com a queda da Samaria e a deportação de sua população. Com a decadência do império assírio, apenas algumas décadas de relativa paz fará Judá reaproximar-se de suas origens sociais com a

---

<sup>152</sup> SICRE, José Luís. *Profetismo... Op. cit.*, p. 411.

<sup>153</sup> SILVA, Airton José da. *Nascido profeta. Op. cit.*, p.17

reforma de Josias, associada com a escola deuteronomista. Período também importante para nosso estudo, pois, possivelmente nesse período é que se condensarão teologias em torno da unidade e da pureza de culto. Entre os reis citados na OHD (Obra Historiográfica Deuteronomista), Josias é o rei mais bem avaliado por ter cumprido as exigências do livro da Torá. Os mesmos textos, no entanto, posicionam-se positivamente diante de do sacrifício humano e da política anti-idolátrica realizada por Josias como necessária à reforma: ele mata os sacerdotes de Betel e dos lugares altos de santuários populares para garantir a pureza cultural (2Rs 23,20).

No entanto, o evento mais importante e significativo desse período de dominações estrangeiras será o do Exílio da Babilônia. Marcado não apenas pelas táticas colonizadoras e pelas deportações, a destruição de Jerusalém e o exílio representarão as maiores perdas para todo o povo. Após a catástrofe de 587 aeC, sobre o que ficou de Judá e Israel, regiões totalmente desurbanizadas, os camponeses trabalhavam para pagar tributos. Foram várias deportações até o declínio do Império babilônico. Nem todos foram deportados, mas todos viveram o exílio, mesmo os que permaneceram na terra, trabalhando no campo e vivendo em suas aldeias. Alguns grupos, como os que apoiaram o profeta Jeremias, tentaram reconstruir o projeto tribal entre os que ficaram na terra.<sup>154</sup> Este será um período de destacada produção literária entre os que ficaram.

Nos períodos exílico e pós-exílico, grande parte das palavras dos profetas foram relidas e reelaboradas a partir de novos significados. É bem possível que nossa perícopes faça parte desse trabalho histórico de recopilação e atualização dos profetas.<sup>155</sup> Agora, o contexto é outro e favorecerá novas interpretações das mensagens e atividades dos profetas anteriores ao período.

A Obra Historiográfica Deuteronomista, por sua vez, analisará a história passada para buscar um novo horizonte para o futuro. Parte significativa dela afirma, nas linhas e nas entrelinhas, que a destruição é culpa da monarquia. Outros grupos manifestarão a esperança em um novo Davi. Entre os deportados, a maioria acabou ficando nos campos da Babilônia. Possivelmente, estes foram os que influenciaram o decreto de Ciro que levou o exílio ao seu

---

<sup>154</sup> Cf. DONNER, Herbert. *História de Israel e de seus povos vizinhos. Dos primórdios até a formação do estado*. Vol.2. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1997, p. 421-442. A arqueologia confirma a destruição de Judá no período exílico. Cf. MAZAR, Amihai. MAZAR, Amihai. *Arqueologia na terra da Bíblia. 10.000-586 aC*. São Paulo: Paulinas, 2003, p.436-437.

<sup>155</sup> SCHWANTES, Milton. “Sofrimento...”, *Op. cit*, p.61.

fim após 50 anos. Em 538 aeC, Ciro, ex-militar babilônico, será o novo governante persa que dominará do oriente até o mediterrâneo.

Vemos que Miquéias 6,1-8 soube muito bem trazer a memória profética mais crítica, subversiva e teologicamente consistente. Parece que, no contexto do retorno exílico, os que voltaram da deportação pretendiam reaver o templo. Ora, o templo de Jerusalém havia sido, até a catástrofe, uma capela da monarquia. Através dele o monarca controlava a religião de Yhwh e o seu povo. Já era conhecida, pela palavra profética, o quanto o sistema sacrificial se distanciava do projeto de Yhwh e contribuía para o sistema do rei (Jr 7,4.21-22.30; Am 5,4-5; Os 6,6). Para alguns profetas no período exílico e no retorno, a culpa da catástrofe era dos reis (Ez 34,1-10; Zc 11,4-17), e não de Yhwh.

Por causa do retorno dos judeus exilados decretado por Ciro, este será aclamado como messias (Is 45,1). O retorno, no entanto, não foi tranquilo e pacífico como se esperava. Após 50 anos, de quem era a terra? Dos que foram deportados e voltaram ou dos que ali ficaram? O que é ser um povo quando não se pode ser uma nação? Esse dilema não será resolvido sem conflitos e grandes contradições. No período pós-exílico encontraremos grupos que defendem o projeto de restauração da monarquia (o que não será permitido pelos persas. Ex: Zorobabel), do templo (Ageu) e da cidade (Neemias). Outros defenderão um projeto de recriação de Israel a partir de uma releitura do passado e de uma nova compreensão de sua identidade, numa perspectiva mais crítica, ecumênica e solidária (temos como representantes dessa corrente o Segundo Isaías, Rute, Jó, Jonas, Cânticos...). Acreditamos que essa corrente está mais próxima de Miquéias 6,1-8 que as outras.

Sabemos que não é comum a menção de figuras femininas do Pentateuco na literatura profética. Apenas três mulheres da literatura do Pentateuco reaparecem nos escritos proféticos: Sara (Is 51,2), Raquel (Jr 31,15-16) e Miriam (Mq 6,4). A Miriam de Miquéias 6 é, pois, a profetisa e libertadora de Ex 15,20-21, que nos remete também a Ex 2,1-10. Como de Sara e Raquel, de Miriam também dependeu as origens do povo de Israel. É também provável que a memória de mulheres profetisas e libertadoras tenha sido resgatada no período pós-exílico, no contexto de reconstrução popular onde mulheres, inclusive estrangeiras (Ex: Rute), tem lugar. Estas figuras servem de modelo para correntes menos nacionalistas e que disputam com o projeto do Templo a redefinição de Israel.<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> Sobre o status e o papel da mulher no desenvolvimento da sociedade israelita no período pós-exílico, veja a contribuição de SCHULLER, Eileen. *Op. cit.*, p.178-193.

A Sabedoria bíblica é tão antiga quanto o povo de Israel que teve sua origem por volta do século XIII ou XII aeC. Dela fazem parte os mais antigos cânticos e oráculos da bíblia, como o Cântico de Miriam (Ex 15,21-22) e os oráculos de Balaão (Nm23-24). Era a sabedoria que aprendia e ensinava, que emprestava e partilhava ideias e saberes com outros, fossem egípcios, fenícios, filisteus ou moabitas. No entanto, é a partir do período exílico, no encontro entre os exilados israelitas com as culturas do Antigo Oriente, sobretudo na região dos rios Tigre e Eufrates, que a literatura sapiencial tomou forma e absorveu também outras formas literárias e outros valores.<sup>157</sup>

José Vílchez Líndez atesta a mútua influência e também o confronto entre a sabedoria e a profecia em Israel.<sup>158</sup> Da mesma forma que profetas críticos denunciavam sacerdotes (Os 4,4-10) e falsos profetas (Os 4,5; Mq 3,5-7.11; Jr 8,10; 28,9), o fazem também contra sábios (Jr 8,8-9; 18,18). Assim como denunciavam os profetas da corte que proclamavam “paz”, agradando o monarca, acusavam os sábios que cumpriam a mesma função como conselheiros do rei.<sup>159</sup> Nesse caso, o denominador comum da mensagem de Mq 6,1-8 para se reconhecer a verdadeira profecia e a verdadeira sabedoria está no conteúdo dos discursos que culminam no programa do v.8: “praticar o direito, amar a solidariedade e caminhar...”

O contexto pós-exílico imporá ao povo novos desafios, um novo olhar sobre a vida e também novas práticas que deem um novo sentido à vida. Daí foi surgindo uma sabedoria que, ao mesmo tempo, é testemunha da radicalidade da dor física e espiritual daquela coletividade e uma nova consciência que une essa experiência à necessidade de celebrar a vida, a esperança messiânica e às poucas vitórias que tiveram. É com a sabedoria que aparecem em cena novos espaços religiosos (a casa, a sinagoga...) e novos sujeitos históricos (as mulheres, estrangeiros...).<sup>160</sup> Possivelmente, Miquéias 6,1-8 é um texto catalizador dessas experiências de crise histórica e de identidade.

---

<sup>157</sup> SCHWANTES, Milton. *Sentenças e provérbios*. *Op. cit.*, p.13-14.

<sup>158</sup> *Op. cit.*, p. 30-31.

<sup>159</sup> VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *op. cit.*, p. 31.

<sup>160</sup> SCHWANTES, Milton. *Sentenças e provérbios...* *Op. cit.*, p.16.

#### 4. Hipóteses sobre Miquéias 6,1-8 e a confluência entre os discursos profético e sapiencial

Pelas informações coletadas e estudos realizados até aqui, podemos apontar para diferentes tradições e discursos que integram um discurso maior, por muitos, denominado ou reconhecido como sendo deuteronomista e que revelam que esse grupo ou escola não era uníssono nem uniforme. Vimos que o destinatário de tal discurso, ao contrário do que parece, é bem concreto. Podemos identifica-lo com grupos que retornaram da Babilônia, que colocavam a culpa da catástrofe em Yhwh, defendiam o sistema sacrificial e a reconstrução do templo e esqueceram-se do direito e a solidariedade na reconstrução do povo, sobretudo nas relações com os estrangeiros.

Já temos mais clareza sobre o destinatário desse discurso. Nossa principal hipótese, decorrente da problemática explicitada anteriormente, é a de que estamos tratando de um texto complexo do ponto de vista literário e contextual. Enquanto alguns estudiosos o reconhecem como originário e exemplar do âmbito profético pré exílico, outros o situam num contexto mais amplo de produção deuteronomista levítica, que iria desde tempos anteriores a Josias até o primeiro século após o exílio da Babilônia.

Nesse contexto não há mais monarquia, nem a profecia do jeito que se conhecia. Os exilados da Babilônia e os remanescentes, após uma forte experiência de destruição material, vivencial e simbólica, não poderiam ter os mesmos grupos, da mesma forma, de volta. Deuteronomistas, sábios, profetas, narradores... Como identificá-los se estão no mesmo barco e, entre todos eles há os que se posicionam de forma diferente na disputa de terra e de projetos (de reconstrução da nação, de novo tribalismo, de identidade religiosa...)?

Consideramos, no entanto, a orientação prévia do Prof. Dr. Milton Schwantes, (*in memoriam*), segundo o qual o contexto social e teológico do versículo 8 se encontra no campo de produção sapiencial do período pós-exílico. Embora o v.8 tenha uma unidade com os 7 versículos que o antecedem, a produção atual sobre seu estudo aponta para uma referência em relação à produção bíblica sapiencial de caráter programático e paradigmático. É bem provável que o v.8, compreendido a partir da literatura Sapiencial israelita, seja um exemplo de que esta foi catalizadora de diversos gêneros e ambientes literários. Acostumada à prática da contemplação da realidade, do ambiente de ensinamento e da escuta, o discurso sapiencial se mostraria com formulações mais dispostas ao diálogo que o discurso profético crítico e

radical. Embora a crítica esteja presente, o faz de maneira diferente: perguntando (v.3-5 e 6-7), sugerindo o que o outro já sabe (v.8).

No que se refere à autoria, temos vários elementos para afirmar que Miquéias 6,1-8 é herança de grupos proféticos ligados ao profeta Miquéias e, talvez, a outros profetas do século VIII. O fato de que o v.8 escape mais claramente do âmbito estritamente profético, confirma a hipótese do Prof. Dr. Milton Schwantes de sua redação final estar nas mãos de sábios do período exílico ou pós-exílico.

É inevitável que, diante dos estudos realizados até agora, pensemos que nossa perícopes representa um grande esforço de unidade, dado as grandes diferenças de origens de discurso e contextos que dele fazem parte. Muitos estudiosos, quando se referem a essa unidade, aludem à reforma Deuteronomista identificada com o período pós-Josias.<sup>161</sup> A unidade de culto promovida por ele teria sido um fator de síntese das diversas escolas e tendências teológicas presentes até então. A centralização do culto (e, portanto, do sacrifício) em Jerusalém teve como um de seus pilares a festa da Páscoa. De seus rituais fazia parte os relatos do êxodo, cujos acontecimentos serão centrais para a reforma Deuteronomista.<sup>162</sup>

Suspeitamos, aliás, que, por detrás da autoria de Miquéias 6,1-8 – seja seu autor um indivíduo ou um coletivo – haja grande conhecimento da palavra dos profetas e de manuscritos que foram circulando entre as escolas teológicas que seguiram a tradição deuteronomista, sobretudo a partir de Josias e que receberão, no contexto do exílio, a segunda edição de sua obra historiográfica. Segundo Nakanose, “neste trabalho tentam harmonizar o triunfalismo da primeira redação com a crise causada pela destruição e intervenção da Babilônia (Dt 29,22). Seu argumento é: a aliança foi quebrada. E o grande culpado é o povo, pois não observou os mandamentos de Iahweh, instalou a monarquia (1Sm 8) e adorou outros deuses (1Rs 11,1-13). Agora está passando por um julgamento justo (...). O caminho proposto pela História Deuteronomista para o povo é aceitar a justiça do julgamento de Iahweh e suas consequências.”<sup>163</sup>

Segundo as informações obtidas até aqui, podemos nos atrever a afirmar que a pluralidade de vozes, origens e discursos em nossa perícopes apontam para tempos, lugares e

<sup>161</sup> Cf. WILLI-PLEIN, Ina. *Op. cit.*, p.119-122.

<sup>162</sup> WILLI-PLEIN, Ina. *Op. cit.*, p.121.

<sup>163</sup> NAKANOSE, Shigeyuki. “Para entender o livro do deuteronomio. Uma lei a favor da vida?” *Op. cit.*, p. 184.

grupos diversos em sua composição. É provável que a escola Deuteronomista não fosse composta apenas de discípulos de profetas e narradores, mas também de sábios.

À primeira vista, a análise que temos feito pode nos levar a supor certa secularização do autor ou redator final de Miquéias 6,1-8, sobretudo no que se refere ao templo e ao sacrifício. Pode não ser assim, exatamente. Embora os profetas críticos dos séculos VIII e seguintes tivessem se manifestado mais claramente contra a prática do culto sacrificial, atestase que a Obra Historiográfica Deuteronomista, grande congregadora das atividades proféticas, não era necessariamente contra o templo nem contra o sacrifício, fosse ele de caráter público ou privado. Porém, dita escola os criticavam quando estes, em sua teologia e prática, contradiziam as exigências sociais da fé Yahwista. Referindo-se à censura de Jeremias em relação ao templo, Ina Willi-Plein destaca o que seria obra da concepção deuteronomista em Jr 7,1-15:

“O ‘discurso no tempo’, portanto, não se dirige contra uma alta estima do templo; pelo contrário, baseia-se nela. A ‘crítica ao culto’ de Jr 7 é uma crítica sobre a discrepância entre o orgulho de executar corretamente o culto e o ambiente ético e social desse culto. Para isso Shilô forneceu o argumento. Também lá houve um local legítimo de culto; mesmo assim o santuário foi destruído. O profeta fala com base na experiência coletiva da destruição do reino do norte, que presumivelmente chegou do reino do norte a Jerusalém na época de Hiskiáhu, juntamente com as turmas de fugitivos do reino do norte, e com certeza foi essa a experiência que determinou as preocupações dos que transmitiram a tradição deuteronomista.”<sup>164</sup>

Possivelmente Miquéias 6,8, fruto da obra sapiencial, responde a essa posição deuteronomista, embora em outro contexto. Seu lugar na perícope pode ser o de síntese desse pensamento deuteronomista, em conjunto com a formulação de perguntas dos versículos 3 e 6-7. Para o autor do v.8, provável relator final, ali está a possibilidade de transcender os limites de todo culto que conforta as pessoas longe da ética e da prática da solidariedade.

Essa questão nos leva a analisar, também, a Isaías 1,10-20. O texto identifica no v.10 a Palavra de Yhwh com a “instrução de Deus”. Ora, palavra de Yhwh como “instrução (תּוֹרָה) de nosso Deus” nos coloca, novamente, diante da confluência entre a profecia e a sabedoria. Será também essa perícope de Isaías uma “torá profética” como a que encontramos em Miquéias 6,1-8? Para esse discurso de Isaías, o sacrifício, o templo e suas festas não só não agradam a Yhwh, mas são vistos como abomináveis (Is 1,13). Todas as práticas religiosas ali citadas, inclusive as orações, são denunciadas, já que o fazem “com as mãos cheias de

---

<sup>164</sup> *Op. cit.*, p. 132.

sangue” (v.15).<sup>165</sup> Porém, o que está em jogo é a noção de que a solenidade junto coma falsidade torna-se insuportável para Yhwh (v.13). Como em Mq 6,8, em Is 1,17 há também uma saída: aprender a fazer o bem, buscar o direito e fazer justiça. Temos, porém, uma diferença: a perícopes estudada de Miquéias não cita outras formas culturais, apenas o sacrifício, e não se dirige aos seus destinatários com o discurso de acusação encontrado em Isaías. Provavelmente, temos em Miquéias uma presença maior de elaboração sapiencial.

Se o v.8, assim como afirmam alguns dos estudos sobre ele, é uma síntese profético-sapiencial com sentido propositivo para a história de Israel, o que é que podemos compreender de seu lugar na perícopes? Ele funciona como uma conclusão e síntese. Aqui, sabedoria e profecia são terrenos diversos com o mesmo horizonte e o mesmo campo de diálogo. Fundamentalmente, o problema do significado de Mq 6,8 será melhor evidenciado em sua análise de interpretação antropológico-teológica. Aqui, no entanto, destacamos algumas questões de cunho contextual e do discurso.

É diante disso que nos perguntamos se Miquéias 6,1-8 não seria o resultado da confluência entre a produção profética e a sapiencial israelita a partir do século VI aeC. Supondo, pelos estudos até agora realizados, que Miquéias 6,1-8 nos oferece um discurso composto, produto de não apenas um, mas de diversos âmbitos culturais, nossa questão central poderá ser expressa nos seguintes termos: existe, sim, a confluência entre, pelo menos, duas principais fontes de sentido e gêneros literários bíblicos, a saber, o profético e o sapiencial, na composição de Miquéias 6,1-8. Esta encontra sua maior possibilidade no período pós-exílico, dado todo o trabalho de unidade e síntese realizado pela escola deuteronomista a partir de Josias.

Vendo que nosso texto pode ser fruto de uma fusão de gêneros e situações culturais em tempos de crise, apostamos na possibilidade de termos, em Miquéias 6,1-8, um discurso paradigmático. Este discurso seria de um período ou situação em que a profecia vai cedendo lugar para a sabedoria israelita ou modificando seu discurso na assimilação de outras formas discursivas. A ressonância que constatamos em outros textos semelhantes nos deixaram essa suspeita.

---

<sup>165</sup> Sobre a discrepância entre o culto sacrificial e a vida concreta, veja PIXLEY, Jorge. “A violência legal, violência institucionalizada, que se comete acreditando servir a Deus”. In: *RIBLA* 18 (1994), Editora Vozes/Editora Sinodal, Petrópolis/São Leopoldo, p.7-16.

## Capítulo III

### Leitura antro-po-teológica de Miquéias 6,1-8

Neste terceiro capítulo, orientaremos nossa análise para a interpretação do conteúdo de Miquéias 6,1-8. Não partimos do zero. Temos um primeiro estudo sobre os aspectos formais da perícopa, dando prioridade para a dimensão literária de nosso objeto de estudo. Num segundo momento, nos aproximamos das questões contextuais e da análise terminológica, dando ênfase ao contexto histórico e sócio antropológico, como um segundo suporte para a compreensão do discurso composto encontrado nestes oito versículos. Consideraremos, pois, os resultados parciais de nosso estudo até aqui realizado como pressuposto para o aprofundamento desejado nesse capítulo.

Adiante, pretendemos dar continuidade ao processo hermenêutico a partir de uma leitura antro-po-teológica de Miquéias 6,1-8. Estamos diante de um discurso composto que é, indiscutivelmente, um discurso teológico, do ponto de vista de seu conteúdo. O faremos respeitando as partes internas reconhecidas no estudo da segmentação do texto, porém, com flexibilidade, já que também reconhecemos a sua coesão interna. Em nenhum momento queremos perder de vista que estamos diante de uma unidade. Talvez, a leitura teológica seja mais uma confirmação dessa hipótese.

Com este terceiro e último capítulo, pretendemos dar continuidade e aprofundamento à leitura antropológica iniciada no estudo do contexto, de forma que nos dê elementos para entender quem é esse ser humano – aqui interpretado como coletividade - que está por detrás do texto e que carrega um discurso como esse por séculos. Lado a lado com esta leitura, estaremos reafirmando o caráter e o conteúdo profundamente teológico de nosso objeto de estudo. Tal leitura ou abordagem evidencia nossa distância cultural do texto estudado e, ao mesmo tempo, nos dá condições para diminuí-la. Nossa preocupação, aqui, não é a de sistematizar uma abordagem antropológica ou teológica do texto, mas a de encontrar nela referências que possibilitem o aprofundamento desse olhar de forma articulada com outras abordagens, sejam estas científicas, contextuais ou estritamente literárias. De certa forma, procuramos evidenciar como a leitura antropológica de Miquéias 6,1-8 se desdobra em leitura teológica, esteja esta no campo profético e/ou sapiencial.

Sem nos esquecermos da unidade miqueana, pretendemos demonstrar que não há apenas uma, mas várias teologias que amalgamam os diversos discursos e planos literários que compõem Miquéias 6,1-8. Há significativos referenciais teológicos aqui.

Ao darmos um novo passo metodológico, procuraremos desenvolver as conclusões de conteúdo e de caráter interpretativo a partir das estruturas formais básicas constatadas anteriormente e de seu contexto histórico. Para tal, procederemos ao estudo detalhado do conteúdo, revisando a tradução prévia e dando destaque às releituras e influências teológicas que permeiam o texto em questão, sobretudo quanto às expressões e frases pertencentes a Miquéias 6,1-8. No entanto, mais do que um comentário versículo a versículo, nos dispomos aqui a exercitar uma interpretação dialógica de nossa perícopes, identificando as teologias explícitas e subjacentes ao texto. Recorreremos, ainda, à produção da hermenêutica latino-americana, a fim de atestarmos o significado de Miquéias 6,1-8 para os dias de hoje, sua relevância para a história e para a vivência de uma dimensão libertadora da fé e da religiosidade. Em uma linguagem própria da hermenêutica latino-americana popular, estaríamos desenvolvendo o conteúdo a partir do estudo do texto, do pré-texto e do contexto de Miquéias 6,1-8.

Aproveitaremos também, como referencial de nossa análise sócio antropológica, algumas das categorias sociológicas de Marcel Mauss<sup>166</sup>, enquanto estas nos ajudam a compreender a função social do sacrifício como fator de coesão nas relações de troca. Porém, seguiremos a teoria de René Girard<sup>167</sup> no que tange a uma síntese e visão mais crítica e dialética do sacrifício. Entendemos que os pensamentos destes dois autores são referência para o estudo do sacrifício numa abordagem antropológica e que contribuirão para a interpretação e atualização do texto de Mq 6,1-8, de forma articulada com o trabalho exegético realizado.

Por último, reconhecemos na vasta produção latino-americana da Teologia da Libertação, pois, outro marco referencial para nosso estudo. A Teologia da Libertação – nascida da mística cristã libertadora e das lutas concretas contra as estruturas opressoras – nos ajudou a conferir um novo olhar sobre o texto bíblico. Esse olhar se formou no interior da

---

<sup>166</sup> Especialmente MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005 e MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Vol. II. São Paulo: EPU / EDUSP, 1974.

<sup>167</sup> Apresentada tanto em seus estudos mais antigos sobre o sistema sacrificial na cultura como GIRARD, René. *A violência e o sagrado, op. cit.*, e *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2008. Assim também nas publicações mais recentes sobre seu pensamento publicadas em português pela Editora É Realizações.

tradição da leitura popular e ecumênica da bíblia (que considera o texto, o contexto e o pretexto na interpretação da bíblia) e na utilização de outras abordagens: como a histórica, a sociológica (explicitada metodologicamente no item 2.9), a feminista e a teológica, propriamente tal. Esta última, como a Teologia da Terra, foi de grande influência sobre a leitura de textos proféticos como os de Amós e Miquéias. A Leitura bíblica – no marco da Teologia da Libertação – nos ensinou, na prática, que o lugar social de onde se lê um texto interfere também em sua interpretação. Resultados desse referencial teórico, encontramos na fecunda produção exegética e teológica captada e sintetizada pelo *Status Quaestionis* no início de nosso trabalho. Esperamos que a síntese destas leituras repercuta na interpretação de Miquéias 6,1-8 que faremos neste terceiro capítulo.

### **1. Considerações preliminares sobre a hermenêutica do texto bíblico**

Neste tópico, consideraremos breve e teoricamente alguns pressupostos para a compreensão da leitura antropto-teológica proposta para a interpretação de Miquéias 6,1-8, sobretudo no que concerne à ótica da teologia como hermenêutica. Aqui pretendemos definir o que entendemos pela leitura de um texto que, pelo menos para as tradições judaica e cristã, é considerado um texto sagrado. De certa forma, isso é o que dá o caráter próprio de uma literatura, assim denominada, religiosa ou teológica. Por isso faz-se necessário delimitar nosso campo conceitual sobre a perspectiva teológica aqui utilizada. Estamos, pois, estudando um texto que pertence ao patrimônio religioso de algumas culturas e que conta com uma história de múltiplas interpretações e significados. Isso quer dizer que, quando lemos esse texto de Miquéias, o lemos também a partir dos significados que recebemos de leituras anteriores à nossa e de conceitos teológicos adquiridos no percurso do tempo.

Segundo a teologia moderna, a razão teológica, quando se torna livre do paradigma de pensamento metafísico, torna-se também razão hermenêutica, já que é sempre interpretação de experiências, sejam elas experiências no campo do amor, da ética ou da política, da estética ou do sagrado.

Sob o olhar da razão teológica, a experiência religiosa é uma experiência humana, pois é constituída pelos mesmos anseios, estruturas e necessidades humanas, porém, no plano das relações com a realidade transcendente da vida. A razão teológica vê, portanto, a experiência

de fé integrada ao núcleo de toda experiência profundamente humana, que é relacional. Aliás, a própria experiência de fé, que é o objeto privilegiado da prática teológica, é também o resultado de interpretações recebidas pelo conjunto das tradições que, em cada tempo e lugar, segundo os diversos contextos históricos, vai conferindo nuances e novos significados às interpretações recebidas e transmitindo-as adiante.

Enquanto interpretação da experiência de fé, a razão teológica preocupa-se, não apenas do discurso sobre Deus, como se esse fosse a própria realidade de Deus, mas em entender o significado das diversas linguagens que permeiam esse discurso, pois não existe experiência humana sem linguagem. Um dos principais elementos da linguagem religiosa é que esta se caracteriza, sobretudo, como linguagem simbólica.

Ao considerar o percurso da relação entre o ser humano e a realidade que o transcende, a razão teológica ocupa-se também do contexto em que tal experiência (e, portanto, linguagem) surgiu e se manifestou. Desta maneira, a razão teológica torna-se também um olhar histórico e antropológico, pois reconhece que a história é o chão dessa experiência. Como toda hermenêutica implica em uma prática humana, a razão teológica, ao fazer-se hermenêutica, se definirá também por resultar em uma nova prática, a qual terá repercussões sócio-políticas e ideológicas sobre o campo em que estiver atuando.

Esse novo olhar sobre a prática teológica nos traz consequências sobre a leitura dos textos sagrados que, na grande tradição religiosa das civilizações dos últimos dois milênios, foram sempre vistos como revelação direta e imediata da realidade Divina, com olhares de realidade absoluta e, na maioria das vezes, de forma dogmática. Da mesma maneira como são lidos os textos sagrados de suas tradições (judaica, cristã, islâmica...), também se lê e se vê a realidade vivida, seja ela pessoal, social, cultural ou política. Daí, o poder de intervenção da razão teológica como razão hermenêutica: sabe-se que, ao interpretar, se interfere na realidade vivida, seja para mantê-la tal como ela está, ou para modificá-la. A teologia como hermenêutica desvenda os caminhos das ideias teológicas no que elas trazem de significado a partir das situações de vida que os geraram.

## 2. Ensaio hermenêutico de Miquéias 6,1-8

### 2.1. Ouvir: princípio antropológico

Como vimos no estudo que antecede a este capítulo, nossa perícopé é introduzida pelo imperativo feminino plural do verbo ouvir, na forma *paal*: שמעו “ouvi”. Com este chamamento, o profeta dá abertura ao processo jurídico, tendo as colinas como testemunhas, assim como os montes e os fundamentos da terra(v.2). Embora considerando a probabilidade de que o v. 1 seja obra da redação final, analisamos os v.1-2 como uma unidade, entendendo o v.1 como o chamado do grupo profético ao profeta. É a ele que se dirigem os imperativos “ouvi”, “levanta” e “abre”, assim como a frase “ouvirão as colinas a sua voz”. O v.2, por sua vez, aparece como a fala do profeta presidindo o julgamento. Pretendemos manter essa unidade aqui, para dar prosseguimento ao processo hermenêutico em consonância com o estudo anterior.

O verbo שמעו, que traduzimos por “ouvi”, significa, em primeiro lugar, “ouvir”, “escutar”<sup>168</sup>. Da maneira como o encontramos nessa introdução, ele representa uma das expressões mais caras e frequentes entre os motivos literários do julgamento profético e como tratamento típico das tradições deuteronomistas. A recorrência de tal expressão em sessões programáticas nessas tradições, nos leva à suposição de que pode tratar-se de uma palavra chave do ambiente profético encontrado na escola deuteronomista.<sup>169</sup> Segundo o contexto, o significado do verbo pode variar entre a simples recepção de uma fala, a percepção mais profunda de uma realidade, o cumprimento de um pedido ou o seguimento de um conselho ou de uma ordem, podendo ser também empregado no campo jurídico, sugerindo a antecipada escuta requerida e o interrogatório das partes para o processo de julgamento.<sup>170</sup> No livro do Deuterônomo, o verbo no imperativo se destaca como uma importante expressão da tradição

<sup>168</sup> Conforme ALONSO SCHÖKEL, Luís. *Diccionario bíblico hebreo-español*. Editorial Trotta. Madrid, 1994, p.775. Veja também SCHULT, H. “שמעו Escuchar, oír”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Vol. II. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p.1222.

<sup>169</sup> Veja WEINFELD, Moshe. *Deuteronomy and the Deuteronomist School*. Eisenbrauns/Winona Lake/Indiana: Oxford University Press, 1992, p.337, onde o autor apresenta, no final, um elenco da fraseologia deuteronomista.

<sup>170</sup> SCHULT, H. *Op. cit.* p.1223-1224.

deuteronomista e se assemelha a uma fórmula de credo: “Escuta, Israel” (Dt 4,1; 5,1; 6,4; 9,1).<sup>171</sup>

No v.1 o imperativo שמעו “ouvi” vem acompanhado da partícula enclítica נא “vamos!”, a qual expressa a urgência da ação e enfatiza o caráter incisivo do discurso: o imperativo “ouvi” é para já e não representa uma ação passiva, mas um movimento. A mesma partícula, com o mesmo sentido de urgência, manifesta-se no v.5 com a expressão זכור-נא “lembra-te (agora)”. Não inserimos a tradução da partícula nestes dois versículos para não interromper a sequência das frases e por uma questão de estética da linguagem. No entanto, é bom constar que, no texto de origem, ela está presente e dá ênfase ao caráter de urgência no discurso.

Em nossa análise, optamos por manter a tradução de שמעו como “ouvi”, considerando que o termo, ligado ao órgão do corpo humano, o ouvido, nos dá maiores possibilidades de explorar seu sentido antropológico e também teológico. Enquanto o “escutar” já implica em uma aceitação e, talvez, obediência ante uma ordem, o verbo “ouvir” denota mais a disposição e percepção do sujeito que escuta. O ouvir vem primeiro.

Nos estudos antropológicos de Hans Walter Wolff, os sentidos ver e ouvir representam parte importante da “essência humana”.<sup>172</sup> Aqui não tratamos o termo “essência” no sentido abstrato, metafísico, mas sim como denominador da condição relacional do ser humano. Para a antropologia teológica, a dimensão relacional do ser humano é a que lhe confere sua própria essência como ser complexo e inacabado que é. Ou seja, o ser humano é ser que se constrói nas relações consigo, com o outro (seja ele indivíduo ou um coletivo), com a natureza e o mundo em que vive e com a dimensão transcendente da vida. Distinguindo-se por sua linguagem e capacidade de comunicação de modo complexo, é nessas relações que o ser humano se constrói ou se destrói, como indivíduo e como humanidade.

Segundo a concepção bíblica, o ouvido – mais do que a cabeça – integra a face humana. É a face humana, com suas expressões, que se volta para seu interlocutor, a fim de escutar, ver e falar. É na face que se reúnem os órgãos de comunicação do ser humano, entre os quais, o ouvido compõe um de seus principais. Pergunta Wolff: “Não estaremos justamente aqui, entre todos os órgãos e membros, nos aproximando daquilo que constitui a essência do

---

<sup>171</sup> Veja WEINFELD, Moshe. *Op. cit.* p.175-176; 355.

<sup>172</sup> Cf. WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Hagnos, 1993, p.131-137. Veja também, do mesmo autor, *Micah. A Commentary. Op. cit.* p. 172-173.

ser humano e o distingue de todas as outras criaturas?”<sup>173</sup> Segundo o autor, a aprendizagem e capacidade linguística no ser humano é o grande diferencial de nossa espécie, abrangendo, não apenas os órgãos externos, mas estruturas neurofisiológicas complexas e profundas. A capacidade linguística integra o patrimônio genético humano.

Para confirmarmos a atualidade da questão de Wolff, apenas a modo de citação e curiosidade, lembramos que as últimas descobertas da biologia e da semiótica tem se integrado para compor uma nova ciência que compreende a interconectividade dos diversos elementos do mundo natural que se aplicam, também, à realidade humana. Essa nova ciência, articulada com a neurociência e as ciências humanas, denominada como biossemiótica, interpreta a evolução humana como a definição de processos sociais e comunicativos, onde os sinais e códigos produzidos pelos seres humanos estão integrados a processos biológicos de constituição da mente que, por sua vez, os interpreta.<sup>174</sup> É aqui que a audição torna-se princípio da linguagem. Embora os autores de tal teoria pareçam, em um primeiro momento, negar as contradições contextuais e do próprio ser humano, no entanto, com ela se acaba por reforçar que a dimensão relacional e comunicativa é a que nos constitui como indivíduos e coletividade.

Voltando à leitura feita por Wolff, notamos que o ouvido, exteriorizado na orelha, é o órgão que se encontra entre a cabeça e a face. Embora a orelha tenha servido também como suporte para adereços e enfeites em quase todas as culturas, perfurá-la com uma ferramenta, já foi sinal de fidelidade e uma decisão jurídica sobre a propriedade vitalícia da pessoa, denotando a importância do órgão para grupos israelitas nos tempos bíblicos (Ex 21,5; Dt 15,17). O ouvido expressa, pois, que a vida humana é racional, no sentido em que as principais opções humanas passam, primeiro, pelo ato de ouvir e, depois, pelo de ver e falar.<sup>175</sup> A fala e a ação devem ser o resultado da audição.

O profeta de Yhwh é aquele que fala por seu Deus. Para o profeta, ouvir é condição para falar (Mq 6,1; Is 50,4). Assim, antes de realizar sua missão, o profeta deve ser discípulo. Para a profecia israelita, a palavra que deve ser ouvida é o que torna a vida possível e fecunda

---

<sup>173</sup> *Antropologia do Antigo Testamento, op. cit.*, p. 131.

<sup>174</sup> Temos um resumo das teses da biossemiótica no artigo coletivo de KULL, Kalevi; DEACON, Terrence; EMMECHE, Claus; HOFFMEYER, Jesper e STJERNFELT, Frederik. “Theses on Biosemiotics: Prolegomena to a Theoretical Biology”. In: *Biological Theory* 4(2) 2010, 167–173. Konrad Lorenz Institute for Evolution and Cognition Research.

<sup>175</sup> WOLFF, Hans Walter. *Op. cit.* p. 132-133.

(Is 55,10-11), da mesma maneira que negar-se a ouvir é recusar a vida e aderir às consequências da morte (Dt 32,47; Am 8,11). Ao lado do olho, o ouvido contribui para a percepção da presença ativa e criadora de Yhwh (Ex 14,13s; Dt 29,1-3; Is 43,8), assim como a redenção escatológica supõe abrir os ouvidos dos surdos (Is, 35,5).

Curioso é que este mesmo princípio encontrado na espiritualidade profética está presente também na tradição sapiencial, onde o verdadeiro ser humano é reconhecido pela capacidade de audição (Pr 15,32; 18,21). Disso não se pode entender, no entanto, que o ouvir se reduza a uma função meramente biológica. Estariam excluídos os surdos. Do mesmo modo que é o corpo – em sua totalidade - que fala, é também o corpo que ouve e escuta. O “ouvido” é, pois, representação dessa faculdade humana.

Além do mais, para a sabedoria bíblica, o ato de ouvir define e confere autenticidade à experiência religiosa.<sup>176</sup> Para a sabedoria, sem o ouvir, toda ação religiosa se torna contra o ser humano e contra Deus: “O que desvia o ouvido para não ouvir a Torá, até sua prece se torna abominável” (Pr 28,9). A percepção sapiencial sobre o ato de ouvir vem, pois, de encontro com a nossa proposta de interpretação dos versículos 6-7 de Miquéias 6. Embora aprofundemos a questão sacrificial mais adiante com um corte antropológico, podemos dizer que nessa leitura também se dá a interface entre a profecia e a sabedoria bíblica na composição de nosso texto.

Não apenas a tradição profética apresentou uma crítica ao sistema do sacrifício, mas também a sabedoria tem uma palavra clara sobre isso a partir da importância que dá à disposição de ouvir: “Não quiseste sacrifício nem oferta, abriste o meu ouvido” (Sl 40,7). Encontrada também na literatura reconhecida como deuteronomista, tal intuição que assume caráter de princípio, revela teologias subjacentes e, talvez, a disputa destas no interior da escola: “E disse Samuel: O agrado de Yhwh está em holocaustos e sacrifícios? Não! Ouvir na voz de Yhwh. Eis que ouvir é altar bom. Escutar atentamente é o melhor dos carneiros” (1Sm 15,22).<sup>177</sup> Eis aqui um dos conteúdos teológicos que os ouvintes de Miquéias 6,1-8 deveriam entender.

---

<sup>176</sup> WOLFF, Hans Walter. *Op. cit.*, p. 132-133 e 137.

<sup>177</sup> Tradução literal do hebraico feita pela autora a partir da *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. *Op. cit.*, p. 471, já que as traduções encontradas não ajudam a perceber o teor e a presença do verbo ouvir.

De certa forma, a disposição do ouvir permeia toda nossa perícopa, dando-lhe coesão em seu conteúdo teológico. Como vimos no estudo do contexto, Miquéias 6,3-5 nos remete a tradições não hegemônicas sobre o êxodo e as origens de Israel. Estes versículos têm, como pano de fundo, discursos e narrativas encontrados em Nm 23-24. Entre seus personagens mais emblemáticos, encontramos a Balaão, um mago pagão que, após ouvir a Yhwh, só pôde abençoar o povo dos Israelitas que se encontrava na terra. Em Nm 24,4 Balaão é exaltado como aquele que “ouve as palavras de Deus” e, por isso, “vê aquilo que *Shaddai* faz ver”. Desta forma, podemos adiantar que o entendimento que essas tradições têm de Balaão corresponde a um modelo de profetas do discernimento.<sup>178</sup> Por essa razão, Balaão é visto como um profeta que conflita com o rei Balac: este pensa que vê a totalidade da realidade de Israel, mas não o vê (Nm 23,13); é chamado por Balaão a ouvir (Nm 23,18), mas amaldiçoa a Israel.

Nossa hipótese sobre a confluência entre os dois gêneros se confirma também no que se refere ao conteúdo teológico de Miquéias 6,1-8, desde o seu princípio no v.1, encontrando-se a palavra profético-sapiencial na tessitura dessa obra. Portanto, Miquéias 6,1 supõe que o profeta ouvirá a palavra, a mesma palavra de Yhwh que passa pelo movimento profético. Com outros dois imperativos, Mq 6,1 indica o que o profeta deve ouvir: “Levanta. Abre um processo...”. O imperativo “ouvi” é dirigido, pois, ao profeta, no v.1, e aos ‘montes’ e “fundamentos da terra”, no v.2. A parte inquirida, o “seu povo, Israel” (v.2), o “meu povo” (v.3.5), Adão (v.8), também deve participar desse ouvir. O julgamento começa entre o profeta e as testemunhas do processo neste pleito entre Yhwh e seu povo. Podemos, então, afirmar que o verbo ouvir em Miquéias 6,1-2 está sendo empregado no âmbito jurídico, já que relacionado a alguém que deve escutar e interrogar as partes e as testemunhas para, depois, emitir um julgamento.

## 2.2. A reação profética: o processo e a fonte do discernimento

A palavra ouvida pede uma resposta. Só tem capacidade de bem julgar quem tem capacidade de ouvir e, portanto, de discernir. Como vimos no estudo do contexto, é aí que se

---

<sup>178</sup> Afirma José Luís SICRE em seu livro *Profetismo em Israel*: são aqueles que tem “olhos capazes de ver uma realidade diferente da que percebem os outros mortais, e o dom de ouvir palavras vindas de um mundo diferente.” *Op. Cit.*, p.94.

encontra a principal função social da profecia bíblica: levar o povo a discernir o momento em que vive.<sup>179</sup> E discernir é a “capacidade humana de perceber, distinguir e julgar”.<sup>180</sup>

No contexto do  $\text{רִיב}$  “processo” profético, o imperativo a ouvir pode estar dirigido a todos os convocados para o pleito: os inquiridos, o advogado, as testemunhas. Tal ordem vem de Yhwh. Esta afirmação nos coloca diante da teologia do êxodo, presente em Mq 6,3-5, onde “ouvir” é tanto exigência de Yhwh como dom e resultado de sua presença (1Rs 19,13). Esse fundo teológico nos aproxima da compreensão de que aquele que recebe uma missão de Yhwh – como o profeta – deve desenvolver as mesmas características de seu Deus: para a teologia do êxodo, Yhwh é o Deus que vê, que ouve, que se lembra da aliança com os pais, que conhece (o seu povo) e que desce para libertar... (Ex 2,24; 3,7; 6,5). Para o Pentateuco, Yhwh é o Deus que sempre ouve o seu povo (Gn 21,17). Para Milton Schwantes, “‘ouvir’ é também realizar. Quando Deus ‘ouve’, as adversidades se desfazem”.<sup>181</sup> Ouvir é responder, o princípio da ação libertadora do Deus Yhwh e o princípio da resposta/ação do ser humano que é uma unidade.

O imperativo  $\text{קום}$  “levanta” (Mq 6,1) está aqui para provocar o movimento, a ação, a fala profética. Tal termo implica na disposição diante de uma disputa, de um conflito, de uma guerra. Utilizada mais de mil vezes na bíblia hebraica, a raiz  $\text{קום}$ , que tem basicamente o significado de “levantar-se”, “erguer-se”, “ficar de pé”, indica comportamento ativo e movimento.<sup>182</sup> Implica em atitude de resistência, prontidão ou mudança de uma posição estável (seja de morte, imobilidade, prostração ou estar sentado)<sup>183</sup> e até a alusão a quem se levanta contra alguém, talvez um adversário.<sup>184</sup> Em Miquéias 6,1 não se trata apenas de um verbo auxiliar do  $\text{רִיב}$  “processo”, mas tem uma função constitutiva da teologia subjacente à períclope junto ao movimento gerado pelo imperativo “ouvir”, acrescentando o teor da

<sup>179</sup> ANDERSON, Ana Flora e GORGULHO, Gilberto. *Os profetas e a luta do povo. Op. cit.*, p.12-15.

<sup>180</sup> SIQUEIRA, Tércio Machado. *Tirando o pó das palavras. História e teologia de palavras e expressões bíblicas*. São Paulo: Ed. Cedro, 2005, p.136.

<sup>181</sup> *Deus vê, Deus ouve! Gênesis 12-25*. São Leopoldo: Oikos, 2009, p.189.

<sup>182</sup> Afirma AMSLER, Samuel. “ $\text{קום}$  Levantarse”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Vol.II, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p.802-803. Veja também KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acir e ZIMMER, Rudi. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. São Leopoldo/Petrópolis: Editoras Sinodal/ Vozes, 1989. p.212.

<sup>183</sup> Veja os antônimos da raiz no estudo de AMSLER, Samuel . *Op. cit.* p.804.

<sup>184</sup> AMSLER, Samuel. *Op. cit.* p.801.

provocação a quem deve erguer-se diante de tal disputa. Desta forma, não apenas auxilia, mas integra o processo em andamento. O mesmo imperativo é usado no episódio em que o profeta Elias – no contexto do deserto e do êxodo, de onde vem a sua fonte de energia – deve reanimar-se para a missão. A partir das fontes do Êxodo é que o profeta (e o povo) poderá colocar-se à escuta do passo de Yhwh na história (1Rs 19, 5 e 7). E com isso, o “levanta” de Mq 6,1 nos abre para o conteúdo que vem nos próximos versículos.

Como vimos no capítulo anterior, estamos diante de um gênero literário composto que integra também elementos de um pleito ou processo jurídico. Em Miquéias 6,1-2 temos, de forma explícita, a interpelação que parte do ריב “processo” de Yhwh. No entanto, segundo alguns estudiosos, o gênero literário do ריב “processo” está presente não apenas nestes dois versículos, mas em toda a estrutura da perícopé, em seus oito versículos.<sup>185</sup> Em Miquéias 6,1-8, o uso do ריב profético não significa apenas uma controvérsia verbal. É mais do que isto. O seu emprego sugere um conflito, uma crise, uma guerra<sup>186</sup> e, por isso, seu uso aqui define a função específica do imperativo שמעו “ouvi” na perícopé. Nesta crise, “ouvir”, “discernir”, implica na ação de julgar.

Na bíblia hebraica, o termo ריב “processo” aparece 136 vezes. Seu significado básico, embora possa desdobrar-se em uma gama variada de significações, é: “conduzir uma questão legal”, “abrir um processo jurídico”, “discutir”, “disputar”, “debater”, “pleitear”.<sup>187</sup> Em alguns casos pode se referir ao princípio de um processo: “levar a pleito”, assim como pode sugerir “defender a causa de alguém”<sup>188</sup>. Daí que a expressão do v.1 “abre um processo”, em relação ao v.2 que afirma que este é um “processo de Yhwh com seu povo”, pode ter a seguinte interpretação: “abre um processo para Javé” ou “dispute em favor de Javé”<sup>189</sup>, indicando Yhwh como o real sujeito do pleito e, seu profeta, como intermediário.

Tal interpretação no contexto estudado anteriormente pode indicar que Yhwh está sendo acusado e pede uma defesa. Se considerarmos que estamos também diante de uma

<sup>185</sup> Como defende BOVATI, Pietro. *Op. cit.*, p.99-100.

<sup>186</sup> Veja BOVATI, Pietro. *Op. cit.* p.107.

<sup>187</sup> Veja KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acir e ZIMMER, Rudi. *Op. cit.*, p.227. Também, Luís ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.* p.701.

<sup>188</sup> ALONSO SCHÖKEL, Luís. *Diccionario bíblico.... Op. cit.* p.617-618

<sup>189</sup> Veja LIEDKE, G. “ריב Disputar”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Ediciones Cristiandad, p.975.

queixa (Mq 6,3-5), como vimos no estudo anterior, essa posição parece bem adequada. Essa defesa de Yhwh deve dar-se diante dos “montes” e “colinas” que, no v.1 representam a parte acusada no processo e, no v.2, as testemunhas ou a corte legal.<sup>190</sup>

Não podemos nos esquecer do lugar que a montanha ocupa para as diversas tradições teológicas de Israel. Ela testemunha a formação do povo de Israel no conflito com o projeto tributário dos reis de Canaã, a luta pela terra livre, já que é nas montanhas de Canaã que o contingente de hebreus teve a possibilidade de desenvolver o sistema tribal e resistir à opressão dos reis cananeus.<sup>191</sup> Pela quantidade de alusões bíblicas relacionando Yhwh ao culto da montanha, é indiscutível que haja uma memória sólida de Yhwh como Deus da montanha.<sup>192</sup> Para Carlos Mesters, os conflitos vividos pelo povo nos períodos exílico e pós-exílico o obrigaram a entender que os fatos do presente requeriam o mesmo discernimento, a mesma confiança e resposta que os tempos originais exigiram do povo.<sup>193</sup> Nesse sentido, as montanhas tornam-se as mais antigas testemunhas capazes de fazerem o povo se lembrar de sua história. Se as mesmas montanhas (montes e colinas) estavam ali, para Miquéias 6,1-2 é o mesmo Deus de outrora que falou na história do povo e que permanece agora.

As palavras “montes” e “colinas”, citadas de forma conjunta, aparecem 31 vezes na Torá. Concordam os autores com a complexidade e dificuldade da sintaxe desses dois versículos de Miquéias 6, quando, junto a essas duas palavras, é introduzida a expressão “e os firmes fundamentos da terra”.

No entanto, ao relacionar o versículo com o sentido original de Is 1,2 (“ouvi ó céus, presta atenção, ó terra...”), Hans Walter Wolff sugere que a expressão em Miquéias 6,2 implica em permanência e estabilidade duradoura, não só da terra, mas, também, do cosmos.<sup>194</sup> Aludindo a elevações de terra, o discurso aqui empregado pode também indicar

---

<sup>190</sup> WOLFF, Hans Walter. *Micah. Op. cit.* p.173.

<sup>191</sup> Veja as conclusões de SCHWANTES, Milton. *História de Israel. Op. cit.*, p.50 e 118. Sobre a questão dos hebreus como categoria que representa – não uma raça – mas setores sociais marginalizados em busca de libertação, veja uma boa síntese nessa mesma obra de Milton SCHWANTES, *História de Israel, op. cit.*, p.88-90.

<sup>192</sup> Tanto a arqueologia como a história da religião de Israel atestam isso. Veja a análise sobre a questão em SCHWANTES, Milton. *História de Israel, op. cit.*, p.107-118.

<sup>193</sup> Veja MESTERS, Carlos. *A missão do povo que sofre. Tu és o meu servo!* Editora Vozes/CEBI, Petrópolis/Angra dos Reis, 1981, p.186-188.

<sup>194</sup> *Op. cit.* p.173.

uma referência implícita aos centros de poder na terra de Israel. Assim como os montes são imagens de estabilidade e firmeza, o processo de Yhwh parece conflitar com os poderes de Israel, “seu povo”. Vimos que, em Miquéias 6,1-8, a expressão “meu povo” não significa o mesmo que nos três primeiros capítulos do livro: os empobrecidos; assim como Adão, no v. 8, pode estar simbolizando as classes poderosas e influentes que detêm o poder da terra.

Embora o emprego de “montes” e “colinas”, assim como o emprego de “firmes fundamentos da terra”, implique na ideia de estabilidade duradoura e imperturbável, para a tradição profética, tal emprego pode ser um argumento teológico para se falar da relação entre o poder e o projeto libertador de Yhwh. É diante de Yhwh que tais imagens se transformam. Em Mq 1,4 “os montes se derretem como cera”, preenchendo os vales. Em Is 5,25 os montes tremem diante da ira de Yhwh. Ez 38,20 anuncia o dia da ira de Yhwh, onde os montes serão arrasados. Lemos em Is 24,18, outro texto de julgamento profético: “Com efeito, as cataratas do alto se abriram, os fundamentos da terra se abalaram.” Supomos que, para os ouvintes de Miquéias 6,1-8, seria impossível não fazer alusão a essas imagens (montes e colinas derretendo-se) diante de interpretação tão forte que delas fizeram os profetas, entre eles, o próprio Miquéias.

Se “montes”, “colinas” e “firmes fundamentos da terra” representam a parte acusada no processo ou as testemunhas, não está totalmente claro. Considerando a poesia estudada do v.2, onde vimos a correspondência entre as expressões “montes” e “firmes fundamentos da terra”, assim como entre “seu povo” e “Israel”, nossa tendência é interpretá-los como a parte acusada, pelo menos no v.2. Porém, mais claro é que o processo vem de Yhwh, contra Israel, seu povo. Caso Israel não receba aqui um tratamento totalmente genérico, podemos entender que nem se trata de todo o povo e nem dos empobrecidos de Israel. Trata-se dos dirigentes de Israel, das elites judaicas que tem responsabilidade sobre o destino de Israel. Se nossa hipótese se confirma por esse lado, podemos afirmar que estamos em consonância com a memória de Jr 2,4-9, onde as mesmas elites políticas e religiosas que se queixavam de Yhwh são as provocadoras do processo de Yhwh contra elas e seus descendentes.

Embora não fique explícito que em Miquéias 6,1-2 os montes e colinas possam se derreter, podemos suspeitar tal possibilidade de mudança de papéis diante da provocação. Isso porque a palavra proferida pelo responsável do julgamento – o profeta – poderá gerar uma crise em Israel, só comparada a transformações de caráter cósmico. De objeto de queixa e de acusação (Mq 6,3: “Meu povo, o que eu fiz para ti e em que eu te sobrecarreguei?”),

Yhwh se transforma em acusador. De testemunhas, os montes se convertem (“derretem”) em parte inquirida ou, pelo menos, de responsabilidade nas acusações e, portanto, no processo. Montes e colinas – com essa ideia implícita de reversão: elevações que se derretem, estabilidade que se desfaz... – podem estar aqui para dizer que o mesmo Yhwh que sofre as queixas dos v.3-4 é aquele que acusa (v.2), questiona (v.6-7) e exige (v.8). De acusador, Israel é posto no banco dos réus. No plano religioso, não podemos nos esquecer que “montes” eram também lugares privilegiados para o encontro do povo com Deus (Ex 3,1; 19,2.24; 24,12-13; 33,18 - 34,29; 1Rs 18,20-40; 19,8; Sl 24,3) e, também, para o culto sacrificial (Dt 12,2; Os 4,13; 9,1), este, visto de forma negativa por estas tradições.

Também não está claro se Yhwh é juiz ou advogado no בִּיִּי “processo” profético de Miquéias 6,1-8. Ele tem, sim, um porta-voz. Seu profeta é aquele que fala por Ele. Se Yhwh é juiz, o profeta também o é. Se advogado, também o seu profeta (e seu grupo). Assim, seu profeta, como ele, pode ter também sido acusado e responsabilizado inicialmente nessa disputa. Porém, compreendemos que há uma queixa contra Yhwh. Como vimos no estudo do contexto, o v.3 pode estar aqui para responder a uma disputa teológica no seio da escola deuteronomista, onde os chefes de Israel responsabilizam a Yhwh pela catástrofe do exílio babilônico. Terá sido esse evento um castigo de Yhwh? Perguntariam... Não é Ele quem pede sacrifícios? A ambiguidade das atribuições dos papéis de acusador-acusado e testemunhas em Miquéias 6,1-2 sugerem o terreno incerto em que tal processo se dá e a necessidade de outros elementos para o seu prosseguimento. Para o deuteronomismo levítico, a resposta se encontra na própria história de Israel (Dt 26, 23-24).

### **2.3. Em defesa de Yhwh: memória e realidade**

Como analisado nos capítulos anteriores, os versículos 3 a 5 de Miquéias 6 recorrem a fatos relacionados às origens de Israel e compõem um conjunto de perguntas e respostas que supõem a queixa e o possível contexto exílico (ou pós-exílico) de culpabilização de Yhwh pela catástrofe ocorrida. Para as tradições profético-sapienciais em torno de disputas ou queixas entre Yhwh e Israel, o recurso à memória histórica parece ser essencial. A literatura bíblica identificada como deuteronomista, assim com a profética, nos oferece uma farta lista de advertências proféticas diante da idolatria de Israel e de sua responsabilidade nos acontecimentos (Dt 4,19-20; Js 24,14-15; 19-20; 1Rs 9,9; Os 4,12-13).

Parece que a OHD foi escrita (narrando fatos das origens tribais até o exílio babilônico) para evidenciar a culpa dos reis e chefes de Israel – quase todos acusados de uma ou outra forma de idolatria – na condução de Israel. De forma irônica, o Segundo livro dos Reis termina mostrando que o único que ficou bem nessa história toda do exílio foi o rei judeu Joaquin (2Rs 25,27-30). No entanto, não podemos atribuir à concepção idolátrica da profecia apenas uma infidelidade de caráter religioso, como a substituição de Javé por outra(s) divindade(s) menos exigente(s).<sup>195</sup> Na ampla tradição profética, compreende-se por relação idolátrica toda forma de manipulação religiosa sobre o povo e toda ideologia promovida pelo Estado. Nesse sentido, o próprio projeto estatal, “resultado dos interesses da classe dominante”, é visto como idolatria<sup>196</sup>. Assim como a divinização do Estado ou do poderio militar são vistos como idolatria (Os 7,8-9.11; 12,2; Is 30,1-2; 31,1), também o é a divinização da riqueza e do poder econômico centralizado nas mãos de poucos (Am 8,4-6; Is 5,8; Mq 2,1-2).<sup>197</sup>

Para Richard D. Nelson, as diversas tradições teológicas do período exílico e pós-exílico – sejam elas proféticas ou sapienciais – tinham a consciência da gênese idolátrica das infidelidades e problemas que levaram o povo à catástrofe e, portanto, à ruptura com Yhwh. A avaliação deuteronomista da história se transforma, segundo ele, em um grande discurso de defesa do julgamento de Yhwh, transferido do culto para a esfera literária, reconhecendo que este foi justo.<sup>198</sup> Nesse sentido, poderíamos afirmar que toda a obra deuteronomista teria sido uma defesa de Yhwh.

Embora não haja em Mq 6,1-8 uma preocupação explícita com a idolatria, no mesmo patamar da idolatria pode ser compreendida também a proposta sacrificial dos v.6-7, aos quais retornaremos mais adiante, visto como caminho equivocado para se reestabelecer a aliança com Yhwh.

---

<sup>195</sup> Veja Os 4,12-13; 13,1-2; Is 2,6-8.

<sup>196</sup> Analisa SCHWANTES, Milton. *Teologia do Antigo Testamento. Anotações*. Vol. I. São Leopoldo: Setor de Publicações da Escola Superior de Teologia - IEPG, 1986, p.123 (apostilado).

<sup>197</sup> Sobre estas diversas formas de idolatria veja SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel, op. cit.* p.341-356. Veja também, do mesmo autor, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979, p.18-27.

<sup>198</sup> Encarando a edição exílica da obra deuteronomista como resultado de um duplo trabalho redacional voltado para uma avaliação da história de Israel, o autor aprofunda a questão em *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*. Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament, 1981, p.123s.

Sob o aspecto do recurso à queixa, podemos fazer uma analogia de Miquéias 6,1-8 com Is 40,12-31, um texto do período exílico que exalta a grandeza e eternidade de Yhwh na criação e na história, com discurso marcadamente sapiencial. No v.27 lembra a queixa de Jacó/Israel, acusando Yhwh de tê-lo esquecido. No v.21, o povo é encorajado a lembrar-se de sua história e do papel de Yhwh desde o princípio: “Não o sabeis? Não o ouvistes? Não vos foi anunciado desde o princípio? Não compreendestes os fundamentos da terra?” (Is 40,21) É provável que a expressão “fundamentos da terra”, além da ideia de estabilidade, aluda à imagem oposta das elevações de montes e colinas, já que traz a imagem de profundezas da terra (Jr 31,37). Se assim for, ao menos a expressão “firmes fundamentos da terra” representaria aqui as testemunhas, não apenas do processo profético de Miquéias 6,1-8, mas da própria história. No plano teológico, pode significar que a compreensão da história está relacionada de forma indissociável à compreensão de Deus. Para Carlos Mesters, assim como para o povo de Israel, também para o povo latinoamericano, os fatos do presente, o exílio, só encontram verdadeiro sentido se refletidos à luz do passado, sobretudo das origens. Por esta razão, se faz necessário “rehacer la historia, reconstruir la memoria, la esperanza y la identidad del pueblo.”<sup>199</sup>

O modo em que o verbo pleitear é utilizado em Mq 6,2 (תִּתְוַדֵּן “pleiteará”), implica em argumentação que definirá quem deve reconhecer seu lado de culpa nessa discussão.<sup>200</sup> A experiência do exílio – tendo como pano de fundo a queixa contra Yhwh – recobra todo o significado dos v.3-5. Voltar às fontes do êxodo, recorrer às origens, é para a tradição profética a possibilidade de devolver à parte acusada (“Israel, seu povo”) os argumentos que a responsabilizam na história e, por sua vez, isentam a Yhwh de culpa. Daí, que os elementos da história interpretados nos v.3-5 são parte integrante e conteúdo essencial do processo ou julgamento em questão. Segundo algumas tradições sapienciais, o poder judicial de Yhwh equipara a relação entre ato e efeito, estabelecendo, com isso uma nova ordem (Pv 10,2.4.15.30; 11,11.21; 12,11.14.21; 14,14; 18,7; 26,20). Do ponto de vista sapiencial, estamos diante de um recurso pedagógico que visa provocar a disposição diante de uma nova ordem das relações entre Yhwh e Israel. Vejamos por parte.

A princípio, temos uma queixa ou reclamação como pano de fundo do v.3: “Meu povo, o que eu fiz para ti e em que eu te sobrecarreguei? Responde tu em mim”. O verbo normalmente traduzido como “cansar” na forma em que aqui é utilizado, תִּתְוַדֵּן “te

<sup>199</sup> SCHWANTES, Milton e MESTERS, Carlos. *La fuerza de Yahvé actúa en la historia. Breve historia de Israel*. Mexico D.F.: Ediciones Dabar, , 1992, p.71.

<sup>200</sup> KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acyr e ZIMMER, Rudi. *Op. cit.* p.89.

sobrecarreguei”, denota uma acusação prévia a Yhwh no sentido em que este age intencionalmente com o objetivo de “sobrecarregar” alguém, no caso, Israel. Tal queixa é bastante conhecida em tempos exílicos; assim como a percebemos no livro das Lamentações, Yhwh é comparado a um inimigo que aniquila Israel (Lm 2,4-5), realizando, desta forma, seu desígnio desde tempos antigos (Lm 2,17). Um resposta a essa reclamação a temos em Jr 2, cujo sentido da pergunta é uma queixa sobre outra queixa que significa o não reconhecimento de quem é Yhwh: “O que encontraram os vossos pais em mim de injusto, para que se afastassem de mim (...)? Eles não perguntaram ‘onde está Yhwh que nos fez sair da terra do Egito e nos conduziu pelo deserto (...)?’ (Jr 2,5-6). Os sacerdotes não perguntaram ‘onde está Yhwh?’ Os depositários da *Torá* não me conheceram, os pastores profetizaram contra mim, os profetas profetizaram por Baal e, assim, correram atrás do que não vale nada...” (Jr 2,8).

Também na literatura sapiencial há interpretações sobre a destruição exílica como ira de Yhwh (Sl 79,5; 80,5), com a acusação de que Ele já não se lembra de seu povo (Sl 74,1.11). A reclamação da parte acusada coloca em xeque a própria identidade de Yhwh e também a sua eficácia. No Sl 44 se afirma que é Yhwh quem entrega e dispersa o povo (v.10-12), pois “vendes o teu povo por um nada” (v.13). Tal queixa nega os eixos teológicos do Êxodo, onde Yhwh é o redentor, o *go’el*<sup>201</sup> que compra o seu povo por um preço alto e o resgata da “casa da escravidão” (Is 41,14; Sl 19,15). Se Yhwh não é mais o Deus da libertação, então deixou de ser realidade.

A queixa de Yhwh em Miquéias 6,3, portanto, se deve ao fato de que a reclamação da parte acusada demonstra que esta não conhece a Yhwh. O que Yhwh faz é amplamente conhecido pela teologia do êxodo, presente na leitura que fizeram em todos os eventos libertadores na história do povo. É disso que Israel se esqueceu. Daí, o imperativo: “lembra-te” (Mq 6,5). De alguma forma, a parte acusada sabe ou já foi instruída (Mq 6,8), mas não conhece (assim como os depositários da *Torá* em Jr 2,8), pois deve “conhecer as justiças de Yhwh” (Mq 6,5). O teor da queixa supõe a negação de Yhwh como aquele que “vê”, que “ouve” os gritos do oprimidos, que “lembra” de seu povo e que “conhece” a sua realidade (Ex 2,24; 3,4.7-9). Segundo Lothar Peritt, “quando se constata que Yhwh se calou, ou se manteve

---

<sup>201</sup> O *go’el*, o “vingador” ou “redentor”, aquele que paga o resgate para libertar alguém. Geralmente, era o parente mais próximo da vítima e também aquele que tinha o direito de proteger seus parentes. Um de seus deveres era o de impedir a alienação das terras de seus protegidos. É nesse mecanismo de defesa dos oprimidos e de limitação à prática escravagista, que a teologia de Yhwh como o Deus redentor do êxodo foi formulada.

distante, então também se constata sua ineficácia, isto é, sua irreabilidade. Sob seus próprios pressupostos, ele então não seria mais Deus”.<sup>202</sup>

Aí está, pois, o verdadeiro objeto da acusação de Yhwh a Israel, seu povo. O resultado desses argumentos é a plena absolvição de Yhwh e a responsabilização daqueles que tinham o poder de decidir sobre o destino do povo.<sup>203</sup> Como apontamos no estudo do contexto, a OHD e a profecia pré-exílica teriam responsabilizado a monarquia de Israel, a seus dirigentes, como os principais responsáveis – por sua prática idolátrica e sacrificial – do desvio e infidelidade do povo (Dt 26,23-24; 2Rs 10,31; 15,16.18.24.28.35; 16,2.3; 21,1-9.16-17; 23,37). De certa forma, assim como em textos semelhantes durante e após o período exílico, o recurso à queixa como defesa de Yhwh em Miquéias 6,3-5 pode ser encarado também como uma correção sapiencial da teologia do castigo ou do abandono de Yhwh, tão bem difundida em tempos exílicos, até mesmo no interior da tradição deuteronomista e sapiencial. Utilizando-se da retórica e do recurso à memória histórica, Miquéias 6,3-7 não denuncia nem ameaça, como era típico do discurso profético pré-exílico. Pedagogicamente, provoca a consciência e a resposta da parte acusada. Esta resposta não pode ser dada senão a partir da memória histórica e da manifestação de Yhwh nos eventos libertadores do povo: “responde tu em mim” (v.3). Somente aí é que poderão afirmar a Yhwh, o Deus do Êxodo, como o Deus libertador.

Certamente, a acusação a Israel e a exigência de resposta em Miquéias 6,1-8 não se limita a estes versículos. Embora se tratem de perícopes e falas autônomas, denúncias de forma mais concreta aparecem no conjunto dos capítulos 6–7: a exploração do mercado (6,10-11); a violência e falsidade dos ricos (6,12); a injustiça social (7,3) e a desintegração dos laços clânicos (7,6). Junto a isso, a situação de corrupção geral (7,2-4). Não são estes “pecados” outra coisa que desdobramentos da infidelidade histórica e teológica de Israel, cujos responsáveis foram sempre os seus dirigentes, o “meu povo” de Miquéias 6,3.5? Para esta tradição deuteronomista, o Deus libertador do Êxodo e das tribos de Yhwh não pode ser o mesmo daqueles que mantiveram o sistema de classes pela monarquia em Israel. O resgate dessa memória histórica integra o discernimento esperado por dito julgamento e marca o teor do discurso profético sapiencial na dinâmica sócio teológica que o envolve.

---

<sup>202</sup> “Acusação e absolvição de Deus. Motivos teológicos no tempo do exílio”. In: *Deus no Antigo Testamento. Op. cit.*, p.302.

<sup>203</sup> PERLITT, Lothar. *Op. cit.* p.304.

## 2.4. Memórias de quem ouviu e falou: o êxodo plural e inclusivo

Para a literatura bíblica, em geral, a teologia que predomina como evento fundante da fé de Israel é a teologia do êxodo, inseparável da memória dos acontecimentos que foram vivenciados pelos hebreus.<sup>204</sup> Tal teologia foi se formando, no decorrer dos séculos, a partir da interpretação de fatos e experiências libertadoras vivenciadas por gente empobrecida e oprimida pelos reis defensores do sistema tributário na terra de Canaã. Além do peso da opressão das cidades estado cananeias, a maior parte da população, que era camponesa, sofria o acréscimo opressor pela dominação egípcia que se servia das cidades estado para captação de tributos.<sup>205</sup> Tais experiências, vivenciadas por pastores ou camponeses e todo tipo de trabalhador subjugado, nas terras do Egito ou de Canaã, nos conflitos de grupos do deserto ou da planície, foram celebradas como confissões de fé e assim se mostram em toda a escritura.<sup>206</sup> O êxodo não foi uma experiência pontual vivida por um grupo de seminômade ou fugitivos e nem será interpretado de uma só maneira. Porém, será evento fundante de Israel, cujo tema principal de sua profissão de fé será a libertação da “casa de escravos”, ou seja, do Egito (Ex 20,2; Dt 5,6; 6,12.21; 8,14; 13,6.11; 26,7).

Possivelmente, o êxodo do Egito comporta uma quantidade considerável de experiências de libertação – e não apenas a do grupo que com Moisés teria saído do Egito – que iriam da região habitada pelo faraó egípcio até a região da Siro Fenícia, passando por Canaã. Daí que tantos relatos bíblicos sobre o êxodo ora falam de fuga, ora de saída ou de expulsão.

Em um processo complexo de resistência, convivência e reorganização, vários grupos buscaram – nas montanhas de Canaã – construir uma sociedade livre de tributos, dos reis e da opressão do faraó egípcio. Como vimos no estudo do contexto, as diversas experiências de libertação foram dando passo à reformulação no singular das diversas místicas libertadoras que os acompanhava e os mantinha reunidos em torno e na defesa do mesmo projeto. Isso

---

<sup>204</sup> Já vimos algo sobre o caráter não racial dos *hebreus*. Sobre a questão, veja também o artigo de TREIN, Hans Alfred. “A situação histórica dos hebreus no Egito e no Antigo Testamento”. In: *Estudos Bíblicos* 16 (1988), Petrópolis: Editora Vozes, p.19-30.

<sup>205</sup> Isso incluía toda a região meridional compreendida sob a dominação egípcia nos séculos XIII e XII aeC: vale do Nilo e norte africano, passando pela terra de Canaã, incluindo a Transjordânia, até as regiões ao norte da Síria e da Fenícia.

<sup>206</sup> SCHWANTES, Milton. “O êxodo como evento exemplar”. In *Estudos Bíblicos* 16 (1988), Petrópolis: Editora Vozes, p.13.

pode ter durado muitas décadas ou, até mesmo, séculos de formação da sociedade israelita tribal. É bem provável que a figura e a experiência de Moisés e seu grupo tenham servido de elemento catalizador da formação e da fé do povo de Israel. “Chamamos a atenção para o singular pelo fato de que o surgimento do povo de Israel e sua elaboração teológica originaram-se de vários êxodos vividos por grupos de camponeses e de pastores seminômades que não se reduzem a uma exclusividade da experiência de êxodo/saída do Egito.”<sup>207</sup>

É próprio da tradição profética o resgate da memória histórica e dos eventos libertadores do povo de Israel, em função do discernimento de seu tempo (1 Sm 12,3-8; Am 4,6-11; Os 11,1-4; Jr 2,2-9), embora não seja esta questão base para um discurso exclusivo de uma tradição ou escola (cf. Sl 78; 135,8-14; 136,10-24; Sb 16–19). É, pois, no resgate da memória histórica dos eventos libertadores que Miquéias 6,3-5 dará continuidade ao processo instaurado – agora – em defesa de Yhwh. É assim que se chegará a “conhecer as justiças de Yhwh” (v.5). O que chama a atenção em Miquéias 6,3-5 é que os eventos aqui citados implicam em uma concepção plural do êxodo. Os eventos aqui mencionados não fazem parte da tradição mais ortodoxa que predomina nas leituras e interpretações do êxodo e nem são usuais para uma tradição hegemônica de leitura dos textos do Pentateuco. Podemos afirmar que temos aqui um êxodo inclusivo.

Destoando da leitura hegemônica, mais habitual, onde o êxodo é atribuído apenas à liderança de Moisés, em Miquéias 6,3-5, na alusão ao evento da saída do Egito, Miriam é lembrada conjuntamente e em pé de igualdade com Moisés e Aarão (6,4). Esse discurso nos remete ao Pentateuco, sobretudo a Nm 26,59 e Nm 12,1, citando no mesmo nível Moisés, Aarão e Miriam. Sabe-se sobre Moisés como uma figura catalizadora de várias tradições e diversas formas de liderança em Israel: profeta, juiz, libertador, legislador, mestre, chefe e sacerdote (Ex 2,1-10; 3,12.18; 5,3.22-23; 6,14-27; 12 – 13). Já, Aarão, é lembrado quase sempre como o pai dos sacerdotes (Ex 4,14; 29,1-35; Nm 26,64; Lv 8–10). Em outras tradições, no entanto, possivelmente com um grande fundo harmonizador, ele se destaca também como profeta (Ex 4,14.16; 7,1-2). Em outras situações, ele tem o mesmo papel libertador de Moisés (Ex 6,26-27; 7,9-10; 8,1-4; 9,8-10).

---

<sup>207</sup> SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. “Um Êxodo entre muitos outros êxodos. A beleza do transitório obscurecida pelo discurso do permanente: uma leitura de Êxodo 1–15”. In *RIBLA* 23 (1996), Petrópolis/São Leopoldo: Editora Vozes e Editora Sinodal, p.80.

Divergindo de outras citações onde a mulher, no caso Miriam, é discriminada e segregada (Nm 12,1-15)<sup>208</sup>, Mq 6,4 segue antigas tradições compiladas pela obra Deuteronomista. Do ponto de vista histórico, é possível que Miriam fosse, no princípio, uma figura independente e, só mais tarde, vinculada aos textos como irmã de Moisés e Aarão.<sup>209</sup> Além de Miriam ser lembrada pela ação solidária das mulheres na derrocada de faraó e na defesa da vida dos pobres (Ex 2,1-10), a ela se atribui o papel principal na execução da passagem do Mar Vermelho (Ex 15,21).

Aqui, a citação de Miriam segue tradições da memória de outras mulheres importantes em momentos decisivos da história de Israel, seja por seu papel público libertador ou pela sua contribuição na formação do povo. São as parteiras das hebreias (Ex 1,15-22), Raab (Js 2 e 6), Débora e Jael (Jz 4-5), Ana (1Sm 1,9-2,11) e Hulda (2Rs 22,11-20), só para citar algumas... Com exceção de Jael e Raab, mulheres enaltecidas e abençoadas por seu papel decisivo e solidário com o povo de Israel, as demais, assim como Miriam, são chamadas de profetisas nos textos bíblicos. Em Miquéias 6,4 pode-se afirmar que Miriam é tão libertadora quanto Moisés. Não é coadjuvante nessa história. Seu papel no processo libertador, assim como o de outras mulheres da memória popular, é visto como imprescindível e não pode ser esquecido. Pode ser que o único nome de mulher citado em nossa perícopes traga à tona figuras de outras mulheres que devam ser lembradas.

“Arqueólogos e antropólogos sugerem que foi na época da libertação dos escravos do Egito e dos camponeses dominados pelas cidades-estado que as mulheres mudaram de posição social. Várias coisas aconteceram neste tempo: a destruição de lideranças autoritárias, a luta de libertação e pela posse da terra, a necessidade de todos (mulheres e homens) trabalharem a terra. Os homens faziam parte do exército voluntário, e as mulheres assumiram a totalidade do trabalho de produção agrícola e o encargo da proteção da casa. Foi esta situação excepcional que fez com que as mulheres aparecessem em cena com tanta frequência e importância. Mas, posteriormente, os escribas farão tudo para abafar a memória subversiva das mulheres, e para concentrar a liderança política e litúrgica nas mãos de figuras masculinas”.<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> Possivelmente por ter contestado a autoridade unânime de Moisés e, portanto, dos homens.

<sup>209</sup> Veja SCHULLER, Eileen. *Op. cit.*, p.181.

<sup>210</sup> GORGULHO, Gilberto e ANDERSON, Ana Flora. “A mulher na memória do êxodo”. *Op. cit.*, p.38.

Do ponto de vista antropológico, o texto de Miquéias nos coloca diante de um impasse, não apenas para a cultura bíblica, em geral compreendida como androcêntrica, mas para a história de todas as civilizações conhecidas que, nos últimos milênios, vivem e se desenvolvem sob a estrutura patriarcal de relações sociais. A história da humanidade sob a ótica da relação entre homens e mulheres (ou entre os diversos gêneros), até os dias atuais, é uma história amarga e mal resolvida: discriminação, violência e inferiorização da mulher ou dos gêneros não heterossexuais; anônima ou invisível em importantes narrativas; valorizada ou condenada por seus dotes físicos e sexuais ou relegada à condição doméstica; ajudante do homem... No plano da exegese bíblica, ainda nos falta reconhecer que, aquilo que se diz sobre a mulher (e da forma como se diz ou se omite sobre ela), interfere na leitura dos textos e na própria teologia. No entanto, uma crítica histórica e teológica de revisão feminista vem sendo cada vez mais abundante e consistente nas últimas décadas.<sup>211</sup>

Ainda temos outra memória do êxodo, nesses 3 versículos, fazendo alusão explícita e implícita a fatos ocorridos em Nm 22–25. Do mesmo modo que Miriam sugere a travessia do Mar, as duas estações de Setim e Guilgal (Mq 6,5) lembram a passagem do Jordão (Jz 5,9; Js 3,1.15-17; 4,23). Temos em Mq 6,5 uma memória do Êxodo de caráter ecumênico que não passa pelo Sinai, mas por Balaão, um mago pagão e não pertencente ao povo de Israel, mas que se mostra solidário com o povo. Como vimos, Balaão ouve as palavras de Deus (24,4); por isso ele tem o conhecimento do evento libertador e reconhece aí a ação de Yhwh (24,8). Sem ele, o povo de Israel teria sucumbido à maldição do rei de Moab (Nm 23,11). Balaque, o rei de Moab, aposta no efeito mágico da palavra. Balaão, além de negar-se a servir com sua palavra à manipulação da monarquia, descobre outra palavra que não é mágica, mas que é portadora de significados transformadores para a vida do povo. Ele se torna um profeta solidário, portador de palavra de Yhwh (Nm 23,5). O discurso que carrega essa informação em 6,5, pois, conflita com a visão usual do livro do Deuteronômio, para o qual a “sequência da aliança é manifesta em um resumo histórico dos acontecimentos do Sinai”.<sup>212</sup> Se podemos falar de uma teologia da aliança, tais narrativas indicam que esta também é plural.

---

<sup>211</sup> Entre inúmeros exemplos de obras feministas nesse sentido, destaco o livro de SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia e WACHER, Marie-Theres. *Exegese feminista. Resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. São Paulo/São Leopoldo: ASTE/Cebi/Sinodal, 2008. Para aprofundamento de nosso texto, veja especialmente os tópicos da hermenêutica desenvolvida sobre o primeiro testamento e o contexto histórico até a época persa, p. 83-131.

<sup>212</sup> Afirma GOTTWALD, Norman K. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. Op. cit., p.365.

É significativo que, em Miquéias 6,4-5 tenhamos a citação de Miriam e de Balaão como integrantes da memória da libertação e como figuras que levam ao reconhecimento de Yhwh como Deus libertador do êxodo. Segundo as pesquisas bíblicas, reconhece-se nos cânticos de Miriam (Ex 15,21) e de Débora (Jz 5) e os oráculos de Balaão (Nm 23,7-10.18-24; 24,3-9.15-24) as formulações mais antigas entre os textos bíblicos sobre os eventos do êxodo.<sup>213</sup> Tais tradições sugerem a memória de vários êxodos ou eventos libertadores atribuídos a Yhwh.

No conjunto de Nm 22-25, os relatos de Balaão dão o teor da argumentação de Mq 6,3-8. Se Balaão, um pagão, é como um profeta a quem Yhwh “abre os olhos” (22,31), aqueles que se queixam (judeus do retorno exílico), os destinatários de Mq 6,1-8, são provocados a compreender que a palavra de yhwh pode vir pelo outro, pelo estrangeiro. Balaão, aqui, é portador de palavra profética e dá a resposta (Mq 6,5) exigida ao “meu povo” (Mq 6,3). Balaão, mesmo não fazendo parte dos israelitas, foi solidário com o povo. Se o Yhwh de Balaão pode fazer até uma jumenta falar (Nm 22,28), assim como sua palavra é inevitável para os profetas (Am 3,3-8), então esse Yhwh é o Deus livre do êxodo que não escolheu apenas a Israel, mas se colocou do lado dos pobres de vários povos como libertador (Am 9,7). Isso leva a que “meu povo” compreenda que, desde o princípio, já não tinha exclusividade diante das ações libertadoras de Yhwh, nem mesmo diante da terra como herança (Gn 15,18-21). O Deus do êxodo, Yhwh, é um Deus livre (1Rs 19,12). O êxodo como evento fundador de Israel o revela como um Deus da justiça (Jz 3 – 5). As injustiças vieram, sim, daqueles que não seguiram seu projeto.

## **2.5. Conhecimento de Yhwh e justiça: o lugar teológico de Mq 6,1-8**

Miquéias 6,5 recorre a um esquema típico do deuteronomismo que é a relação entre o êxodo e a terra. O que aconteceu entre Setim e Guilgal tem real importância nesse julgamento. Setim aparece nas narrativas como o último acampamento antes de cruzarem o Jordão (Js 2,1; 3,1) e, Guilgal, como a primeira parada do outro lado, próximo a Jericó (Js 4,19). Possivelmente, Guilgal se tornou um lugar de celebração e memória do êxodo. Ao passarem o

---

<sup>213</sup> Sobre a origem camponesa do cântico de Miriam, veja SCHWANTES, Milton. “Cantorias de um povo saído do cativoiro. A festa que vem depois (Êxodo 15)”. In: *Estudos Bíblicos* 43 (1994), Petrópolis/São Leopoldo: Editora Vozes e Editora Sinodal, p.15.

rio Jordão a pé enxuto, segundo as narrativas que relacionam esse evento com a passagem do Mar Vermelho, o primeiro acampamento foi Guilgal (Js 3,1.15-17). A essa localidade se liga a memória da primeira celebração da Páscoa em Canaã (Js 5,9-10). O nome Guilgal, que significa “círculo das pedras”, pode ser testemunho e memória teológica da presença e formação das doze tribos de Israel.

É bem provável que nossa perícopes se aproxime de Nm 25 por razões que vão além de um simples recurso à memória de fatos originários. Os eventos citados em Miquéias 6,6-7 nos situam diante de Nm 25, cujo tema comum nos coloca diante do sacrifício pela expiação dos pecados. É desde o acampamento de Setim que os acontecimentos ali narrados se sucedem. A ordem divina é a de matar a todos os idólatras (25,5) de forma exemplar: “...empala-os em face do sol para Yhwh” (v.4). “O caso de Fegor traz a memória de um sacrifício para desviar a ira de Yhwh (Nm 25,3.11), possivelmente correspondente a uma praga vivida pelos israelitas. O sacrifício é *exemplar*, pois é realizado para que ninguém mais quebre o *tabu* da impureza e da sexualidade. Segundo o texto, em Setim Israel ‘começou a fornicar com as filhas de Moab e (elas) convidaram o povo a sacrifícios de seus deuses, e comeu o povo e se inclinou aos seus deuses’ (v.1-2). Uma madianita é, então, surpreendida na alcova com um israelita. Os dois tiveram seus corpos (“ventre”) perfurados (25,8). O sujeito desse ritual foi Finéias, sacerdote de linha sadocita e neto de Aarão (v.11).”<sup>214</sup>

Do ponto de vista antropológico, a impureza da madianita serviu como *bode expiatório* para o ritual público como prevenção contra a idolatria e as relações inclusivas de estrangeiros na comunidade de Israel. Ambos tem seus nomes lembrados: o israelita Zambri e Cózbi, a madianita, eram chefes de tribos (Nm 25,14-15) e seu caso nos remete ao sacrifício instituído pela classe sacerdotal em ascensão como forma de purificação racial e religiosa. A narrativa se desenvolve por um contexto de guerra santa, onde o anátema é previsível.<sup>215</sup> No entanto, aqui o sacrifício não é massivo, mas exemplar.

Como vimos, na mesma escola deuteronomista há várias leituras sobre a história das origens de Israel, muitas vezes dissonantes. Se alguns textos ressaltam ódio e hostilidade para

---

<sup>214</sup> SUAIDEN, Silvana. *Op.cit.*, p.67.

<sup>215</sup> Uma boa análise sócio teológica sobre a lei do anátema a encontramos em CRÜSEMANN, Frank. “Imaginário de violência como parte da História das Origens. A lei do anátema e a ordem legal no deuteronômio”. In: DREHER, Carlos A.; MUGGE, Emy; HAUENSTEIN, Iria e DREHER, Isolda R. (orgs.) *Profecia e esperança. Um tributo a Milton Schwantes*. São Leopoldo: Oikos Editora, 2006, p.218-238.

com madianitas e outros povos vizinhos, outras tradições, não menos importantes, revelam visões que souberam resgatar o valor da solidariedade entre os povos e amizade com os vizinhos (Nm 22,12), em um esforço de grande superação do ódio entre os diferentes. A exigência de solidariedade para com os estrangeiros se funda na experiência de que um dia Israel também foi estrangeiro (Ex 23,9).

É possível que muitos textos sobre o período dos juízes tenham sido formulados no contexto do retorno exílico. A memória dos eventos do êxodo em Mq 6,3-5 pode corresponder a esse movimento. O argumento da “queixa” de Yhwh, estudada anteriormente no v.3, pode reforçar essa suspeita. Quando os deportados de Judá e/ou seus descendentes retornam da Babilônia, depois de 50 anos, encontram a terra habitada por antigos israelitas e outros povos, gente das regiões vizinhas. Afinal, no retorno: de quem era a terra, dos que foram ou dos que ficaram? Os capítulos 9 e 10 dos livros de Esdras e Neemias reúnem a postura dos que defenderam a exclusão de mulheres estrangeiras casadas com israelitas, como condição para a posse de terra e participação da Aliança e povo. Se o sacrifício e o ódio manifesto em Fegor são exemplares, o sacrifício de Mq 6,6-7 é ironicamente desprezado. Como vimos, estamos diante de uma fala proveniente do âmbito do culto, que é mais um ensinamento e uma crítica irônica ao templo e ao sacrifício que uma denúncia<sup>216</sup>. À luz de Nm 22-25, Mq 6,3-5 fala do êxodo esquecido pelos chefes de Israel, e portanto, das justiças de Yhwh que não mais são reconhecidas.

O que aconteceu entre Setim e Guilgal não foi apenas o êxodo de novas águas que revela que a ação libertadora de Yhwh não ficou estancada nas areias e águas do Mar Vermelho. Agora, por meio de novas lideranças, a referência a essas localidades situa o êxodo na região de fronteiras e de vizinhança. De forma subliminar, Nm 25 fala, não só de conquistas e vitórias, mas de injustiças ocorridas no processo de libertação, quando os meios utilizados nem sempre se identificavam com o fim último da libertação e da formação de um povo de irmãos, uma das teses deuteronomistas. O relato se refere ao *וְעַל-דָּבָר קָזְבִי* “acontecimento de Cózbi” (v.18). Significativamente os nomes dos dois traspassados são lembrados de forma efusiva e, o de Cózbi, duas vezes (Nm 25,14.15.18).

Miquéias relaciona o que aconteceu entre Setim e Guilgal (o acontecimento de Fegor) com a resposta de Balaão: “e o que respondeu-lhe Balaão, o filho de Beor, desde o Setim até o Guilgal, a fim de conhecer as justiças de Yhwh” (Mq 6,5). A resposta de Balaão, visto como

<sup>216</sup> JUNCO GARZA, Carlos. *La crítica profética ante el templo*. Op. cit., p. 36-42.

aquele que cumpre a palavra de Yhwh (Nm 23,26), mostra outra concepção de Deus: “Como amaldiçoaria eu, quando Deus não amaldiçoa? Como fulminaria eu, quando Deus não fulmina?” (Nm 23,8) Balaão sabe que “Yhwh, seu Deus, está com ele (Israel)”, um povo estrangeiro (v.21). Aí se conhecerá “as justiças de Yhwh”, pois é na terra (herança de Yhwh), no chão dos acontecimentos, que o Deus de Israel se revela e mostra de que lado está: do lado do oprimido, do esquecido, do estrangeiro, da mulher, dos segregados e sacrificados, do que foi expulso de sua terra, do empobrecido... Estaria Miquéias 6,1-8 comparando o “meu povo”, “Israel”, “Adão” com Balaque, também chamado a levantar-se e a inclinar seu ouvido (Nm 23,18)? Provavelmente.

Este é um debate teológico. A defesa de Yhwh como Deus libertador em Miquéias 6 destoa de concepções de Deus em outras tradições que o afirmam como cruel, vingador, impiedoso, verdugo, exigente de sacrifícios e ciumento. Podemos afirmar, nesse sentido, que temos em Miquéias 6,1-8 uma revisão teológica de importância entre as tradições de releitura profética e síntese sapiencial. Conhecer as justiças de Yhwh se equipara a conhecer a Yhwh.

O uso do verbo תָּעַר “conhecer” em Miquéias 6,5, rico em significados, deve ser entendido como o conhecimento profundo que se expressa em uma experiência vital de identificação e compromisso com o outro (Ex 2,25; 3,7). Conhecer alguém supõe a experiência íntima de quem toma para si a causa desse outro<sup>217</sup>. Só se conhece a alguém com quem se convive. Um dos elementos do discurso profético pré-exílico é a crítica aos representantes dos poderes político e religioso em Israel por não conhecerem a Yhwh e, portanto, não levarem o povo ao discernimento (Os 2,10; 4,1.6.14; 5,3-4; 6,3-6). “Conhecer as justiças de Yhwh” implica em reconhecer seu “passo” na história e discernir a atualidade de sua ação no momento presente. Para a profecia, a destruição é o resultado do não conhecimento de Yhwh e, portanto, ignorância da palavra dos profetas suscitados por Yhwh para levar o povo ao discernimento (Os 4,14).

A expressão que Miquéias 6,5 utiliza: תְּקִיפֹת “as justiças de”, é um substantivo plural do termo hebraico תְּקִיפָה “justiça”. Este termo é de uso frequente na bíblia<sup>218</sup> e pode significar “direito”, “honradez”, “retidão”; “mérito”, “crédito”; “justificação”, “inocência” ou

---

<sup>217</sup> Daí que o mesmo verbo, comumente, é utilizado para referir-se também à união sexual entre duas pessoas, sendo traduzido, neste caso, por “coabitar”.

<sup>218</sup> Veja também Lv 19,15; Is 11,4; Dt 1,16; Jr 11,20. Pr 25,5; Is 51,7

“generosidade”.<sup>219</sup> Comumente, esse substantivo de conteúdo ético aparece ao lado de outro conceito importante nos textos proféticos, sapienciais e deuteronomistas: o טָרָף “direito”, termo presente no v.8 de nossa perícopa.<sup>220</sup> O termo justiça, pois, implica não apenas em uma ação, mas no modo de ser, no *ethos* de quem a pratica.

Conhecer a Yhwh significa reconhecer sua presença e seu modo de agir na história por meio da solidariedade e da justiça. Nas categorias proféticas, “conhecer Yhwh” é sinônimo de uma vida identificada com seu projeto libertador e solidário, um Deus identificado com o povo sofredor. Tal experiência se identifica com a solidariedade e, por oposição, rejeita o sacrifício, “porque é solidariedade que eu quero e não sacrifício, conhecimento de Deus mais que holocaustos” (Os 6,6). O conhecimento de Deus, tanto para tradições proféticas como sapienciais, se traduz em conhecer seus caminhos (Pr 2,5; Jó 21,14). Conhecer alguém e conhecer seus caminhos, ou seja, suas opções e projetos, tem aqui a mesma ótica. Em decorrência, na perspectiva do deuteronomismo levítico, podemos afirmar que “conhecer as justças de Yhwh” significa também reconhecer que dele é o mérito do êxodo, dos acontecimentos libertadores de Israel, pois Ele é o *go’el* do povo, independentemente dos méritos de seu povo.<sup>221</sup> Daí procede a advertência: “...não vás dizer no teu coração: ‘É por causa da minha justiça que Yhwh me fez entrar e tomar posse desta terra...’” (Dt 9,4).

Na teologia da libertação e na grande produção teológica de diversas igrejas na América Latina tem se ressaltado, há décadas e com razão, que a opção preferencial pelos pobres não se deve à bondade ou méritos dos pobres, mas pelo simples fato de que são pobres. Tal opção se funda na mais antiga tradição bíblica, seja do Primeiro ou do Segundo Testamento.<sup>222</sup>

---

<sup>219</sup> ALONSO SCHÖKEL, Luís. *Diccionario bíblico hebreo-español*, *op. cit.* p.632.

<sup>220</sup> Cf. Sl 9,5.9

<sup>221</sup> WOLFF, Hans Walter. *Micah*. *Op. cit.* p.177.

<sup>222</sup> Uma boa síntese dessa questão, com boa análise da situação social e econômica brasileira, a encontramos na recente publicação de OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de (org.). *Opção pelos pobres no século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011. Destaque para a segunda parte do livro que oferece a fundamentação bíblico-teológica.

## 2.6. Discernir os caminhos, assim como o nome de Deus

Como adiantamos no estudo da forma, os versículos 6-7 abandonam o discurso profético, embora se mantenham como parte de seu conteúdo. O recurso à retórica, típico do ambiente sapiencial, abre e, ao mesmo tempo, aprofunda a argumentação com conteúdo de caráter teológico. A sequência de perguntas é introduzida com a frase: “Em que adiantar-me-ei a Yhwh, curvar-me-ei para o Deus do Alto?” (v.6).

No estudo da poesia analisamos que os verbos “adiantar-se” e “curvar-se” se correspondem, assim como a denominação “Yhwh” com o “Deus do alto”. Para Hans Walter Wolff o uso desses verbos na frase de Mq 6,6 sugere sua procedência do âmbito cultual.<sup>223</sup> Traduzimos a primeira palavra do v.6 בַּמָּה por “em que” em vez de “com que”, forma usual da maioria das traduções. A expressão com os verbos que a seguem אֲדִיאֲנֵה “adiantar-me-ei” e אֲכַרְבֵּה “curvar-me-ei”, já implicam na ideia de um encontro em que se leva algo a uma divindade, por exemplo, uma oferenda, seja traduzida com a preposição “em” ou “com”. Dizer “em que” adiantar-me-ei a Yhwh supõe também a disposição do ofertante, e não apenas a coisa que se leva, já que no v.7 o que deve ser doado já não é uma coisa, mas o que há de mais importante para a vida do ofertante: o “fruto do ventre”. Os verbos de Mq 6,6 adiantar-se (2x) e curvar-se, na forma aqui utilizada, podem sugerir uma antecipação de ordem espacial ou temporal, hostil ou amistosa nesse encontro, indicando movimento em direção ao outro. Trazendo a ideia de um corpo que se inclina ou se dobra diante do “Deus do Alto”, o verbo curvar-se indica, também, movimento em direção a si.

Já, a correspondência entre Yhwh e o אֱלֹהֵי מְרוֹם “Deus do alto” em Miquéias 6,6 só pode ser encarada em uma perspectiva de crítica teológica. Vimos que o nome da divindade concentra concepções sobre seu ser e agir na realidade. Em toda a perícope, o nome de Yhwh aparece 7 vezes, o que não deve ser por acaso. Já, a expressão “para o Deus do alto” aparece apenas aqui em toda a escritura, embora seja frequente no Primeiro Testamento a ideia da exaltação e entronização de um Deus nas alturas (Is 24,21; 32,15; 33,5; 57,15), que habita nos céus (Sl 102,20; 93,4) e por isso é o altíssimo (2Sm 22, 14.17). Em Isaías 57, é das alturas que ele socorre os “abatidos e humildes” (57,15); porém, esse Deus das alturas é o mesmo Deus

---

<sup>223</sup> *Micah. Op. cit.*, p.177.

do processo contra o povo e que diz que, contra ele, não contenderá para sempre (57,16). Em muitos desses textos a denominação desse Deus é Yhwh.

Não podemos negar que antigas tradições falam de Yhwh como um Deus da montanha (Sinai, Horeb, Jerusalém?). Yhwh está no alto, já que o clamor dos escravizados sobe até ele (Ex 2,23). Para teologias do êxodo, como a apresentada nos versículos anteriores, Yhwh é um Deus que desce (2Sm 22,10; Ex 3,8).

A partir da década de setenta, os estudos exegéticos e arqueológicos em torno do nome de Deus como Yhwh atestam a complexidade das pesquisas e as razões da dificuldade de compreensão de seu significado e realidade teológica que encerra. Acudindo a estudos realizados na década de cinquenta nas ruínas da localidade de Solebe, no Sudão (à margem esquerda do Nilo) e outros estudos arqueológicos em outras localidades no Egito, Siegfried Herrmann analisa documentos que insinuam a presença de um culto sagrado ao nome egípcio de Yhwh já no século XIV aeC, às vezes indicando um nome ou uma localidade como “terra dos beduínos de Yhwh”, talvez, um possível grupo de proto-israelitas.<sup>224</sup> A mesma expressão é encontrada em registros da época de Ramsés II, cuja tradução aludia ao conjunto montanhoso de Seir, ao sul da Palestina: “terra dos beduínos de Seir”.

Aceitando como válidas a correlação e as traduções egípcias dessas expressões, Herrmann chega a localizar o mais antigo uso do nome de Yhwh na região de montanhas e estepes ao sul da Palestina, mais precisamente entre o Negueb e o Golfo de Àqaba, que remonta ao século XIV aeC, até sua forma completa na grafia como a conhecemos a partir do século IX aeC: o tetragrama sagrado יהוה Yhwh, aludindo ao Deus de Israel. Antigas inscrições relacionando o nome de Yhwh às montanhas de Seir, nos remetem aos prováveis inícios da religião de Yhwh em território edomita e, mais precisamente, madianita e quenita. Originalmente, poderia ter sido a designação tanto de uma divindade adorada nesse lugar, quanto de um monte ou da própria localidade. Provavelmente, no enigmático nome de Yhwh, há elementos mais antigos que a data do Êxodo.<sup>225</sup> Outros documentos atestam que não havia

---

<sup>224</sup> HERRMANN, Siegfried. “O nome de Deus no Antigo Testamento”. In: GERSTENBERGER, Gerhard (org.). *Deus no Antigo Testamento*. *Op. cit.*, p. 136-138.

<sup>225</sup> HERRMANN, Siegfried. *Op. cit.*, p.146.

hegemonia, até o século IX aeC, sobre a ideia de um monoteísmo em Israel. Pinturas e inscrições mencionam a Yhwh ao lado de sua consorte Aserá.<sup>226</sup>

O nome de Yhwh tem caráter enigmático dado por sua única imagem, o tetragrama sagrado יהוה, que se sustenta sobre a raiz do verbo ser/estar ( “sou que sou” Ex 3,14; ou, “serei que serei”, como pode ser interpretado de Ex 6,7). O próprio nome de Deus fala de sua natureza, vinculando-a a suas ações em favor de seu povo. Yhwh é um “nome-evento: ‘Eu sou aquele que faz acontecer’”.<sup>227</sup> Figura teológica central da teologia bíblica, Yhwh é um Deus livre, que não pode ser manipulado, nem é distante, nem pode ser conhecido total e definitivamente. Porém, sua sutil presença deve ser “percebida” (1Rs 19,12) na vida do povo; sua Palavra-acontecimento, o דְבַר de Yhwh, ouvida no percurso da história. Tal teologia, testemunhada pelos textos bíblicos, supõe um longo e acurado trabalho de reflexão coletiva.

É bem provável que, nesse processo, mudanças de concepções de Yhwh tenham ocorrido de forma evolutiva e/ou simultânea com outras teologias. Do Deus das alturas e das teofanias, ao Deus que desce para libertar... (Ex 3,8); do vingador implacável para algumas teologias do êxodo, a um Deus que deixa de lado sua ira (Os 14,5); do Deus que exige sacrifício (Lv 5,16), ao que prefere a solidariedade como resposta (Os 6,6).

A menção a Yhwh por 7 vezes em Miquéias 6,1-8 pode ser um testemunho desse conflito de concepções de Deus. É possível que as perguntas dos v.6-7 cheguem ao cerne da questão: que Deus é esse que pede sacrifícios? Yhwh deseja sacrifícios? Dar o próprio filho é válido, moral e teologicamente falando? Que trocas e concepções do sagrado estão por detrás dessa prática?

Na própria OHD encontramos tais conflitos teológicos. Vemos na oração de Salomão a referência ao “Deus do alto”: “Escuta do lugar onde resides, no céu, escuta e perdoa” (1Rs 8,30).<sup>228</sup> Em 2Sm 7,1-6 a crítica profética de Natã ao desejo de Davi construir o templo revela que Yhwh é um Deus que habita no meio do povo, pois vive em tendas (2Sm 7,2). Não deixa este de ser uma crítica, mesmo que sutil, ao templo – pela função que exerce na sociedade – e à ideia de um Deus do alto. O lugar de Deus aqui revela não apenas uma ideia teológica, mas

---

<sup>226</sup> Trata-se de inscrições encontradas em Kuntillet ‘Ajrud do século nove aeC. Cf. MAZAR, Amihai. *Op. cit.*, p.426 e 471.

<sup>227</sup> SIQUEIRA, Tércio Machado. *Op. cit.*, p.110.

<sup>228</sup> Também em 1Rs 8,36.39.43.49.

a partir de onde (o lugar social) ele fala, qual seu projeto e o grupo que carrega essa memória. Por outro lado, a domesticação e o controle de Yhwh no templo pelo aparato religioso vinculado à monarquia de Israel, merecerá contundente crítica de profetas como Oséias, Amós, Miquéias e Jeremias, desde o século VIII até a época exílica.<sup>229</sup>

Muitos elementos, portanto, parecem ter colaborado para a formação e orientação das identidades coletivas na história do Israel bíblico. Nem sempre estes eram consensuais e uniformes. Há significativas diferenças teológicas e de fontes sócio culturais nesse processo.

## 2.7. Perguntas que nascem de respostas

Miqueias 6,6-7 apresenta o caminho sacrificial como parte do discernimento requerido no ato jurídico instaurado pela voz profética. Já analisamos, no capítulo anterior, como estes dois versículos apresentam – de forma irônica – as vozes que representam a proposta sacrificial como resposta a Deus. A retórica, aqui, é uma forma inteligente de fazer pensar a partir dos caminhos conhecidos e já tomados. Pensamos que, por trás da sequência de perguntas e, antes delas, há afirmações que representam práticas e teologias sedimentadas na experiência social de Israel por vários séculos.

Ao citar no plural e de forma quantitativa os elementos de oferta sacrificial como “holocaustos”, “bezerros”, “filhos de ano” (v.6), “milhares de carneiros” e “numerosas torrentes de óleo” (v.7)... o exagero de tais expressões na retórica alude à riqueza e ostentação no campo cultural, especialmente no que se refere à sua prática no interior do sistema templar. Do ponto de vista numérico, pouco se sabe de práticas como estas em Jerusalém. Uma quantidade de oferendas como a que aqui se fala torna-se impraticável para o sujeito comum dessa sociedade; porém, pode ser concebida no plano coletivo. “Numerosas torrentes de óleo” só poderia servir aos que têm o poder econômico, comercial e militar para defender tal riqueza. Daí, que, nesse sistema, predominam relações de domínio sobre a maior parte da população, camponesa e empobrecida.

A correspondência entre a expressão verbal da primeira frase do v.7 הֵיִרְצָה “comprazer-se-á”, com a da segunda frase, יִתְּנֶנָּה “por acaso darei...” relaciona-se com o sentido de dar a

<sup>229</sup> Para aprofundar esta questão, temos a tese de doutorado de JUNCO GARZA, Carlos. *Op. cit.*, especialmente p.246-264.

alguém (no caso Yhwh) o que este deseja, aceita ou pede. No campo cultural, especificamente, refere-se ao aceite de oferendas e sacrifícios por parte de Deus.<sup>230</sup> Trata-se de dar a Yhwh o que Ele quer. Segundo a raiz do primeiro verbo citado נָצַח, podemos encontrar uma variação de sentidos que vai desde o “ter satisfação”, “prazer”, “agrado em”, “comprazer-se com”, “agradar-se de”, “ser propício”, “favorecer”... até formas verbais que signifiquem “pagar”, “saldar”, “expiar (culpa)” ou obter restituição.<sup>231</sup>

Como vimos no estudo da terminologia, estamos em um contexto de culto sacrificial, sendo que este compreende também a noção de expiação pelos pecados. Aqui, é realçada a qualidade da oferenda e pressupõe, ainda, a consciência de culpa e o desejo de expiação como resposta (v.7).<sup>232</sup> A segunda parte do v.7 indica que tal resposta pode ir além dos limites e das possibilidades legais previstas pelo culto, oferecendo o filho concebido pelas próprias entranhas.<sup>233</sup> Interessante é a relação poética feita com as frases, correspondendo nelas os elementos da dádiva mais profunda com o dado expiatório do sacrifício: “acaso darei o meu primogênito, o meu crime, o fruto de meu ventre, pecado de minha vida?” (Mq 6,7). Para François Varone, “en el contexto religioso, que impulsa al hombre inevitablemente a pujar cada vez más fuerte y a ‘organizar el don’ para Dios, la ofrenda más grande y más irresistible, la cima de la religión, se alcanzará en el sacrificio humano. Efectivamente, ¿que hay más precioso en la vida?”<sup>234</sup> Se é nessa relação que o Deus de tais falas encontra prazer, então se trata de um Deus sádico. A intenção da retórica na sequência de questionamentos é deixar claro o equívoco de caminho e o absurdo de tal proposta. Como afirma Wolff, esta última pergunta revela o exagero do mestre ao levar seus exemplos de sacrifícios sem limite.<sup>235</sup>

O sentimento de culpabilidade em Miquéias 6,6-7 é pressuposto para aquilo que se deseja no percurso do julgamento em questão e para o que se compreende como os causadores da violência ou ruína pela que Israel passou. Yhwh já teve sua defesa nos versículos

---

<sup>230</sup> ALONSO SCHÖKEL, Luís. *Diccionario bíblico hebreo-español*, op. cit. p.716.

<sup>231</sup> KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acir e ZIMMER, Rudi, op. cit., p.232-233.

<sup>232</sup> WOLFF, Hans Walter. *Micah*. Op. cit. p.178. Sobre o desejo de expiação, veja também Nm 15,22-26; Jz 20,26; 21,2-4 e Jó,1-5.

<sup>233</sup> WOLFF, Hans Walter. *Micah*. Op. cit. p.178-179.

<sup>234</sup> VARONE, François. *El Dios sádico. ¿Ama Dios el sufrimiento?* Santander: Editorial Sal Terrae, 1988, p.18.

<sup>235</sup> WOLFF, Hans Walter. *Micah*. Op. cit. p.179.

anteriores (Miquéias 6,3-5). Boa parte da literatura deuteronomista preocupou-se de defender a Yhwh da acusação de sua culpa na catástrofe exílica. Miquéias 6 recorre aos eventos libertadores, à memória perdida, e questiona o caminho escolhido pelos que tinha poder de decisão no país. As vítimas dos v.6-7 tampouco têm alguma culpa. Elas são apenas o “bode expiatório” de uma situação social, política e religiosa mal resolvida.

Portanto, o conteúdo desses dois versículos alude à ideia teológica de que Deus pede algo em troca daquilo que ele dá ou faz para o ofertante. Em princípio, a intenção do ofertante não é má nem perversa. O ofertante acredita que faz o bem, que é correto agradecer a seu Deus dessa forma. O discurso de Miquéias 6,6-7 não moraliza; utilizando-se da retórica, ironiza.

A leitura sócio antropológica que Marcel Mauss<sup>236</sup> faz do sacrifício reafirma a função social desse ritual como fator de coesão nas relações de troca. Embora este sociólogo tenha se negado a analisar o sacrifício a partir de uma tipologia de suas formas, ele desenvolve seu pensamento dando destaque às formas de dádiva e de expiação na prática sacrificial. Segundo sua análise, tais rituais favorecem o equilíbrio psíquico social do indivíduo, dando sentido à sua vida pessoal e coletiva.<sup>237</sup> Segundo seu pensamento, é nas relações de troca que se constroem práticas de reciprocidade, amabilidade, fatores de defesa do indivíduo e da coesão social. A função dos sacrifícios expiatórios estaria na ordem da regeneração social e de um verdadeiro renascimento pessoal.<sup>238</sup> De certa forma, a expiação supõe purificação e desejo de resgate (Lv 17,11).<sup>239</sup>

Para Mauss, no sacrifício de expiação, “...o pecador, como o criminoso, é um ser sagrado. Se ele sacrifica, a finalidade do sacrifício, ou pelo menos uma de suas finalidades, é livrá-lo dessa mácula”.<sup>240</sup> Assim também, para René Girard, na lógica sacrificial se pretende expulsar a violência e o que ela representa.<sup>241</sup> Para que isso aconteça, é preciso expulsar o

---

<sup>236</sup> Para maiores informações biográficas e do conjunto de suas obras, veja uma boa síntese no artigo de MENEZES Renata de Castro. “Marcel Mauss e a sociologia da religião”. In: TEIXEIRA, Faustino (org). *Sociologia da Religião. Enfoques teóricos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003, p.94-124.

<sup>237</sup> MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia. Op. cit.*, p.8-13.

<sup>238</sup> MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p.68-69.

<sup>239</sup> MAASS, F. “כפר Expiar”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Vol. I, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, p.1153-1154.

<sup>240</sup> MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri, *op. cit.*, p.58.

<sup>241</sup> Para Mauss, violência, morte, pecado, doença, o mal... se correspondem. MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. *Op. cit.*, p. 58.

“culpado” que a provoca, fazendo com que a vítima atraia para si toda a violência que poderia afetar e contagiar a sociedade. A “unanimidade violenta”, segundo ele, pois, está a serviço da unidade social e realiza seu desejo pela produção do sagrado e da transcendência do ritual sacrificial.<sup>242</sup> No entanto, René Girard não se contenta com analisar o sacrifício apenas pela sua lógica interna, como fato social.

Em uma análise mais crítica e dialética do sacrifício, René Girard, compreende o sacrifício como um mistério que deve ser desvendado também a partir das consequências de sua prática na sociedade e de seus significados. Para ele, toda violência pode ser descrita em termos de sacrifício.<sup>243</sup> Segundo seus estudos, na origem do processo social, ou melhor, civilizacional, está o desejo mimético como propulsor de novas violências. Para detê-la, o sacrifício torna-se uma prática ritual que recorre à violência para expurgar a violência. O sistema sacrificial é eficiente na manutenção da ordem social e pretende apaziguar a violência, desviando-a ou canalizando-a para outros seres, cuja morte pouco ou nada importa.<sup>244</sup> Porém, o dever de vingança se torna também uma das formas de satisfazer o desejo de acabar com o círculo de violência, porém, perpetuando-a num processo interminável. O ciclo de violência, pois, é mantido simbolicamente na sociedade e, por isso mesmo, se torna incapaz de detê-la. Pelo fato de estar enraizado no mimetismo que se traduz em relação dominante-dominado, o sacrifício – que carrega a vítima de toda culpa – não só não detém as mais variadas formas de violência, como desvia o esforço coletivo de buscar resolvê-las pelas suas reais e verdadeiras causas.<sup>245</sup>

Segundo René Girard, o sangue das vítimas sacrificiais ou do bode expiatório, é um sangue que permanece puro se derramado ritualmente. No entanto, nessa ambiguidade ritual permanece o jogo da violência: o sangue que torna impuro é também o sangue que purifica.<sup>246</sup> Recorrer ao sistema sacrificial de “vítimas puras” é uma forma de camuflar a impureza pela necessidade de conter a violência. Tal noção de impureza tem implicações diretas sobre as

---

<sup>242</sup> GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. *Op. cit.*, p.112-113.

<sup>243</sup> *A violência e o sagrado*. *Op. cit.*, p. 56.

<sup>244</sup> GIRARD, René. *A violência e o sagrado*, *op. cit.* p.15.

<sup>245</sup> GIRARD, René. *O sacrifício*. São Paulo: É Realizações Editora, 2011, p.93-95.

<sup>246</sup> *A violência e o sagrado*. *Op. cit.* p.53.

relações humanas.<sup>247</sup> Nesse sentido, o sacrifício permite que o ciclo de violência se perpetue sobre a humanidade.

Comparando sociedades humanas que preservavam práticas originárias de costumes ancestrais com sociedades modernas, René Girard chegou à conclusão que, independente de sua antiguidade, os grupos humanos que manifestavam o recurso a práticas violentas<sup>248</sup> como forma de deter a violência, apresentavam-se com grandes níveis de violência no meio de sua população. Entre sociedades, modernas ou não, que apresentavam baixo índice de violência em suas relações cotidianas, percebeu-se a presença de sistemas jurídicos fortes e sólidos, onde a educação para a ética integrava as principais estruturas sociais e o perfil cultural daquele grupo. Afirma Girard: “se nas sociedades, a vingança fosse tolerada, é evidente que a espécie humana se destruiria muito rapidamente. Quando hoje, os meios de vingança se tornam extremamente poderosos, a destruição da vida no planeta se torna possível.”<sup>249</sup>

O primeiro templo de Jerusalém, fator de sustentação ideológica da monarquia em Israel, ficou na memória bíblica também como lugar privilegiado de arrecadação de bens e tributos. Sabe-se também, que “após 539, o projeto que prevalece é o que faz do templo o símbolo maior do povo de Deus.”<sup>250</sup> Após algumas décadas de sua reconstrução (515 aeC), o templo de Jerusalém voltará a ser o lugar privilegiado de legitimação da concentração de poder econômico e das teologias nacionalistas em Israel. No campo religioso, foi também o lugar privilegiado para a expiação dos pecados. No templo, as práticas sacrificiais se tornam, então, “as mediações únicas e necessárias para a purificação... só assim é possível receber de Deus o bem, a fartura, a segurança e a paz.”<sup>251</sup>

Não é desconhecida a crítica profética tão contundente ao templo e ao sacrifício. Como vimos no segundo capítulo, ambos são associados à idolatria no ambiente do profetismo crítico israelita. Como afirmamos antes, a crítica profética é assimilada pelo

---

<sup>247</sup> *A violência e o sagrado. Op. cit. p.43.*

<sup>248</sup> seja de caráter ritual e religioso ou não, como, por exemplo, a pena de morte, os linchamentos, a vingança...

<sup>249</sup> GIRARD, René. “O bode expiatório e Deus”. In: GIRARD, René; GOUNELLE, André e HOUZIAUX, Alain. *Deus: uma invenção?* São Paulo: É Realizações Editora, 2011, p.67.

<sup>250</sup> SCHWANTES, Milton. *Sofrimento e esperança no exílio. Op. cit., p.116.*

<sup>251</sup> GALLAZZI, Sandro. “De nada vale a gordura dos holocaustos. (Uma crítica popular ao sacrifício do segundo templo)”. In: *RIBLA* 10 (1991) p.47-60, Petrópolis/São Leopoldo: Editora Vozes/Editora Sinodal, p.52. Para Gallazzi, o segundo templo é obra dos repatriados e centro de conflito entre os que ficaram e os que voltaram do exílio. Disso dependerá o apoio ou a censura ao templo na bíblia.

deuteronomismo, porém, dentro de uma diversidade de concepções, gêneros e linguagens. Em Miquéias 6, 6-7 não há denúncia, nem ameaça, nem condenação da prática sacrificial. Sapiencialmente, o autor leva o ouvinte a pensar em termos de justiça e de práticas que representam caminhos coletivos. O ouvinte, como vimos, é aquele que culpa Yhwh pela violência e desastre vivenciados por Israel. Agora está claro. Yhwh é inocente e, os verdadeiros culpados, estão surdos e cegos pelo caminho escolhido.

“Todas as exigências de ‘sacrifícios necessários’ são feitas em nome de uma instituição sacralizada que se apresenta como o único caminho para a construção do paraíso. Como o paraíso não cabe na história, nenhuma instituição humana é portadora desse paraíso. Logo, não se pode fazer exigência de ‘sacrifícios necessários’. A crítica à idolatria na tradição bíblica consiste exatamente nisso.”<sup>252</sup>

Não é à toa que esta perícopa, mesmo sem ser fala de Miquéias, esteja em seu livro e traga memórias tão antigas quanto as que vimos aqui. Na sequência do capítulo 6, o próprio livro de Miquéias deixou claro de quem era a culpa pelos desvios de Israel: o príncipe, o juiz, o grande (Mq 7,3); as classes poderosas e influentes de Judá, que torcem o caminho e confundem o resto do povo (7,4); são elas as responsáveis pelo círculo de violência no meio do que sobrou em Israel: “Todos estão à espreita de sangue” (7,2). Tais palavras lembram muito bem as profecias de antanho, do profeta Miquéias contra os chefes e magistrados de Israel, que “torcem o que é reto” (3,9). São eles os responsáveis pela ruína de Jerusalém e a destruição do Templo (3,12): os que edificam “Sião com sangue e Jerusalém com injustiça! Seus chefes julgam por suborno, seus sacerdotes ensinam por salário e seus profetas vaticinam por dinheiro” (3,10-11). Em Miquéias 6,1-8 a classe dirigente, inquirida nesse julgamento, é chamada de Israel (v.2), “meu povo” (v.3.5) e “Adão” (v.8).

Assim como em Gn 22 Deus pede o sacrifício de Isaac para que Abraão não o sacrifique,<sup>253</sup> Miquéias 6,1-8 desperta para o sonho do êxodo como paradigma de um Deus que não pede sacrifícios, mas libertação, solidariedade (Os 6,6, Mq 6,8). Mq 6,7 nasce da consciência de um grupo que percebeu o caminho do sacrifício como equívoco cultural de Israel. Ao citar Claus Westermann, Jorge Pixley analisa Gn 22 afirmando que os redatores

<sup>252</sup> MO SUNG, Jung. *Desejo, mercado e religião*. Editora Vozes, Petrópolis, 1998, p.42.

<sup>253</sup> Cf. PIXLEY, Jorge. “A violência legal, violência institucionalizada, que se comete acreditando servir a Deus”. In: *RIBLA* 18 (1994), Petrópolis/São Leopoldo: Editora Vozes/Editora Sinodal, segundo o qual Gn 22 deve ser compreendido no contexto da “promessa de Deus” e da “descendência”. Como outros estudiosos, o autor apoia a “reformulação redacional da história de Abraão como uma prova que Deus faz a Abraão”, p.10.

desse capítulo “tomam Abraão como modelo de Israel, que deve estar pronto até a matar em obediência a Deus.”<sup>254</sup> Com isso, o trabalho redacional procura reduzir o potencial anti institucional do relato, enfatizando que, embora Abraão não mate, mostra plena disposição em fazê-lo. Isso mostra que na literatura bíblica há uma evolução na compreensão do sacrifício.

Segundo Milton Schwantes, o sacrifício pertence à lógica do poder, trazendo “ideias viradas”, entorpecendo a mente do povo. É o caminho errado que faz acreditar que é certo, em nome da ordem e criando a desordem, o irracional.<sup>255</sup> Ao optar pelo caminho sacrificial, o desejo de vida se transforma em morte, pois tal caminho é um erro, um círculo de morte e de violência que não tem fim.

Como analisamos anteriormente, as expressões “darei meu primogênito” e “fruto de meu ventre”, se correspondem às ideias de “crime” e “pecado” em Miquéias 6,7, representando o fruto máximo do caminho escolhido por Israel (v.2), por “meu povo” (v.3.5), por Adão” (v.8). A expressão *חַטָּאתַי* “o pecado de minha vida” é cheia de significados e de profundo sentido antropológico. As concepções embutidas na palavra *חַטָּאת* “pecado” apontam para a complexidade do termo. O primeiro sentido aponta para a ideia de “sacrifício” ou “vítima expiatória”. No segundo sentido, teremos a ideia de “erro”, “culpa”, “transgressão”. Menos frequente é seu uso como em Pr 10,16, cujo significado mais apropriado para a expressão é “fracasso” e, em Zc 14,9, é utilizado com o sentido de “castigo”, “pena”.<sup>256</sup>

Optamos por traduzir o termo *חַטָּאת* como “pecado” aludindo, não apenas à concepção do filho como pecado, mas ao trato irônico ante o próprio sacrifício como pecado e crime. Vimos que o holocausto aparece como sacrifício pela expiação dos pecados. Considerando o teor do discurso retórico presente nos v.6-7, cremos que o uso de tais expressões não corresponde tanto a uma acusação do sacrifício nem mesmo do pecado mas, sim, à indução de uma reflexão destas práticas como um erro, como um caminho equivocado na busca de agradar a Yhwh ou, no entendimento de Girard, de cessar o impacto violento da catástrofe ocorrida.

A palavra *חַיִּים* “vida”, citada 754 vezes na Bíblia Hebraica, carrega um amplo leque de significações que se expressam a partir de algumas esferas básicas da experiência humana: a

<sup>254</sup> *Op. cit.* p.10.

<sup>255</sup> SCHWANTES, Milton. “Sacrifícios são necessários?”. In: *Agem* 232 (1992), São Paulo, p.24.

<sup>256</sup> Afirma ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário.... Op. cit.* p.212.

esfera da respiração, cujo primeiro significado básico é a “garganta”, o “respiro”, o “alento”, o “fôlego”, sentido este que pode ser compreendido também como princípio vital, “vida”. Outro campo é a esfera do desejo ou do afeto, que implica em “apetite”, “fome”, “necessidade”, “sede”, “cobiça”. Este uso está mais relacionado com a ambiguidade das entranhas. O desejo pode transformar-se também em desejo de vingança. Uma terceira esfera é a da designação do indivíduo como “pessoa”, cujo sentido é a pessoa que respira, a identidade de seu “ser”. Uma quarta possibilidade de significação possível é “alma”, enquanto esta reflete os sentimentos, desejos, caráter e o estado de ânimo de um indivíduo.<sup>257</sup> Poderíamos, pois, entender o uso da expressão “pecado de minha vida” em Miquéias 6,7, na sequência dos elementos sacrificiais até o oferecimento do próprio filho, como o ápice do discernimento profético-sapiencial em torno dos caminhos de vida ou morte que definem o ser mesmo do indivíduo e do povo de Israel. O “pecado” vital, como equívoco, é o das escolhas de caminhos históricos realizadas pelas classes dirigentes em Israel. O ouvinte dessas falas é tratado como ser consciente e capaz de reverter os rumos da história se acaso dispor-se a mudar de mentalidade e, portanto, de prática.

Do ponto de vista simbólico, fica claro que o sacrifício representa – através da fumaça que sobe da vítima queimada e consumida – um tipo de relacionamento “vertical” entre o ofertante e o Deus que está “no alto” para receber a oferenda. A verticalidade da relação com o ser divino no âmbito religioso nem sempre se resume à concepção de veneração e consciência da transcendência de Deus como o absolutamente Outro, mas resulta, como vimos e com certa frequência, na reprodução dessa verticalidade nas relações sociais com os outros.

O papel de um movimento teológico que se caracterize tanto pelas tradições proféticas como sapienciais será despertar no ouvinte as perguntas reveladoras de sua própria identidade, de sua condição e de sua crise. Que povo é este que deseja a paz, a vida e a unidade... mas seus chefes usam como meios a violência, a morte e a segregação? Este ouvinte coletivo é induzido, assim, a refletir e discernir o tempo presente a partir de uma provocação crítica: são perguntas que questionam se o caminho desejado por Yhwh e opção pela vida do povo passa pelo sacrifício (Jr 6,20; 7,11-15; 26,7-8.17-18; Am 5,22.25; Os 6,6). Se as palavras dos

---

<sup>257</sup> Veja KOEHLER, Ludwig e BAUMGARTNER, Walter. *Lexicon in Veteris Testamenti. Libros*. Leiden, Netherlands: E.J Brill, 1985, p.626. Baseio-me também no dicionário de ALONSO SCHÖKEL, Luís. *op. cit.* p.443-444 e no estudo de WESTERMANN, Claus. “שְׁמַיִם Alma”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Vol. II, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p.102.

antigos profetas acusavam diretamente as classes dirigentes, estas aparecem também aqui em Miquéias 6,1-8 em “Israel”, “meu povo” e “Adão”. Porém, na totalidade de Israel, mesmo aqueles que podem ser identificados como vítimas do processo equivocado mantido pela classe dirigente, à medida em que defendam, aceitem, se acomodem ou permitam o projeto que os oprime, participam – em grau menor – da mesma culpa. E a religião sempre foi um ótimo meio para que isso garantisse a coesão em meio a processos sociais violentos.

E, aqui, voltamos ao nosso princípio antropológico sobre a essência do ser humano: Israel “é” o resultado das práticas e relações que mantém consigo (com sua própria cultura, seu *ethos*, relações entre seus integrantes), com o outro (étnico, social, o culpado, a vítima...), com o mundo (e os projetos – sociais, econômicos, políticos e religiosos – que o fazem) e com a dimensão transcendente da vida (com o que crê e pratica, com Yhwh e o que Ele representa).

### **2.8. Miquéias 6,8: o caminho a fazer**

Vimos, até agora, cada elemento do processo jurídico instaurado entre Yhwh e Israel, seu povo. Em Miquéias 6,1-2, o apelo ao profeta para que abra a disputa e a exigência do ouvir/discernimento que compromete tanto as testemunhas quanto a parte inquirida. Nos v.3-5, a queixa que abre lugar ao recurso à memória histórica como defesa de Yhwh, o Deus libertador. Nos v 6-7, temos a acusação, o objeto do “crime”, que se transforma pela retórica em fator de discernimento dos caminhos para Israel. O sacrifício é claramente descartado pelo autor como possibilidade de vida para Israel. Já, o v.8, apresenta-se como o fechamento dessa perícopé, apresentando a resposta adequada como prática transformadora e resultado da reflexão profético-sapiencial instaurada no processo.

Este breve e denso versículo é introduzido com a frase “Fez anunciar para ti, Adão, o que é bom e o que Yhwh está pedindo de ti.” O instrutor que elaborou sábia e artisticamente estes 8 versículos conhece o seu ouvinte. A intenção da frase é comunicar o desejo de Yhwh àqueles a quem as perguntas dos versículos anteriores estiveram destinadas. A resposta, eles já sabem, mas a esqueceram (daí, “lembra-te!”, v.5). Agora, devidamente identificados no processo quanto à sua responsabilidade pelos rumos de Israel, são convidados a entendê-la

por uma síntese genial e bem elaborada a partir do mais profundo conhecimento das tradições proféticas e sapienciais.

A expressão  $\text{נִבֵּן}$  “anunciar” pode significar: “informar”, “anunciar”, “comunicar”, “avisar”, “narrar”, “responder”, “predizer”, “ensinar”, “indicar”, “orientar”, “explicar”, “esclarecer”, “interpretar”, “revelar”, “declarar” ou “ditar uma sentença”. No campo jurídico pode significar também “denunciar”. O discurso, como vimos, é o de um sábio instrutor que orienta e interpreta, dando seu próprio conteúdo, àquilo que ele afirma ser o desejo ou exigência de Yhwh. E o que Yhwh pede é qualificado como טוב “bom”.

É no contexto da teologia da redenção dos escravos e do resgate do Egito que devemos entender o que é “bom”.<sup>258</sup> O que é bom passa pelo que se escutou nos v.3-5. Para algumas tradições da literatura sapiencial, o sacrifício, ao contrário, é o “mal”, e quem o pratica, não sabe que está fazendo mal (Ecl 4,15). Nesse sentido, o conteúdo de Mq 6,8, como uma síntese e fechamento do discernimento instaurado, está em relação e em oposição aos v.6-7, como pode sugerir o que é dito no Sl 40,7-9: “Não quiseste sacrifício nem oferta, abriste o meu ouvido; não pediste holocausto nem expiação; e então eu disse: Eis que eu venho. No rolo do livro foi-me prescrito realizar tua vontade; meu Deus, eu quero ter tua lei dentro das minhas entranhas (v.7).”

Quem deve identificar-se com essa palavra aqui é Adão, a parte inquirida, mas que deve, a partir de agora, compreender-se como verdadeiro ser humano, ou seja, humanizado, seja em sua relação com Deus e com a coletividade, em sua totalidade.<sup>259</sup> Assim também ouvimos de Oséias: “tomai convosco palavras e voltai a Yhwh; dizei-lhe: ‘perdoa toda culpa, aceita o que é bom. Em lugar de touros, nós queremos oferecer nossos lábios’” (Os 14,3). E o que é “bom”, não é só desejo, mas exigência de Yhwh. Tal exigência coloca Israel como Adão diante de seu *ethos*: a sua relação para com Yhwh, em diante, passa necessariamente pela sua relação com os demais seres humanos. É o que define, em grande parte, sua relação com Yhwh, que deve ser reconhecido como “teu Deus”.

De tão particular, Mq 6,8 apresenta uma proposta que se torna válida para toda a humanidade. Sem isso, não há possibilidade de vida e futuro para Israel. Além de tudo, coloca a sua resposta em termos de ação programática e caráter prioritário: “antes, praticar...”. As novas ações que Deus espera de Israel se apresentam sinteticamente em três verbos ou

<sup>258</sup> WOLFF, Hans Walter. *Micah. A Commentary. Op. cit.* p.180.

<sup>259</sup> WESTERMANN, Claus. “ $\text{אָדָם}$  Hombre”. *Op. Cit.*, p.102 e 110.

cláusulas infinitivas junto a palavras chaves bem conhecidas (“fez anunciar para ti”): a מְשַׁפֵּט que traduzimos por “direito”, a דָּקָה “solidariedade” e הִצְנִיעַ “cuidadosamente”.

Ao lado do termo דָּקָה “solidariedade”, a expressão “praticar o direito” adquire seu sentido mais preciso, paralela e opostamente ao conhecido מְשַׁפֵּט הַמֶּלֶךְ “direito do rei”, do sacerdote e do primogênito (1Sm 8,9.11; Dt 21,17), que garante o privilégio de propriedade de cada um. Neste âmbito de compreensão designa, pois, o direito dos pobres e dos escravos (Jó 31,13) que deve ser a pauta para o direito de Israel (Is 40,27),<sup>260</sup> seja no âmbito político, jurídico, religioso ou das relações cotidianas. Os dois termos estão associados, com frequência, ao termo קִדְשָׁה “justiça”, já que esta será condição para o cumprimento do direito e da paz. Embora o v. 8 não use o termo קִדְשָׁה “justiça”, ele está subentendido pela expressão do v.5 “conhecer as justiças de Yhwh”. Para Hans Walter Wolff, significa que as ações de justiça devem ser mantidas e reinstituídas por ações pacíficas, por decisões justas da corte e do governo e por meio da conciliação no meio da comunidade, até mesmo por aqueles que não têm o direito legal de justiça.<sup>261</sup>

A cláusula “praticar o direito”, que não deve ser compreendida como o mero cumprimento de leis e regras, retoma um tema chave na pregação dos profetas, especialmente na de Miquéias (3,1.9). O termo מְשַׁפֵּט “direito” é polissêmico e seu significado pode ser diferenciado em relação ao campo ou ao contexto. Junto com o verbo עָשָׂה “praticar”, sobretudo no campo judicial, pode ter o sentido de “administrar justiça” ou “governar retamente” (2Sm 8,15; 1Rs 3,28; 8,45). A מְשַׁפֵּט configura-se como uma instituição popular para garantir a justiça nas relações entre os sujeitos sociais em Israel desde os tempos mais antigos. É interessante observar que, como conceitos ou verbos opostos ao “praticar o direito” encontramos “desprezar” (Lv 26,15; Ez 5,6; 20,13.16), “esquecer” (Dt 8,11) e “abandonar” (Is 58,2)<sup>262</sup>, apontando para o desprezo, esquecimento ou abandono do outro (que pode ser o órfão, o estrangeiro, o escravo, o empobrecido...) e, portanto, do desejo ou projeto de Yhwh (Is 3,14; Is 51,4; Os 6,5).

Para René Girard, é “nas sociedades desprovidas de sistema judiciário, e por isso mesmo, ameaçadas pela vingança, que o sacrifício e o rito em geral devem desempenhar um

<sup>260</sup> LIEDKE, G. *op. cit.* p.1259 e 1261.

<sup>261</sup> Micah, *op. cit.* p.180.

<sup>262</sup> LIEDKE, G. “שַׁפֵּט Juzgar”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Vol. II, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p.1264.

papel essencial.”<sup>263</sup> Desta forma, o “praticar o direito” em Mq 6,8 é possibilidade de romper com o círculo de violência, configurando-se como um caminho não sacrificial e estabelecendo a possibilidade de paz.

O uso do termo דָּקָה “solidariedade” associado ao termo מִשְׁפָּט “direito” parece ser recente e frequente na literatura bíblica.<sup>264</sup> No entanto, ao lado da expressão verbal אָהַב “amar” aparece esta única vez em toda a bíblia. O verbo אָהַב “amar” é normalmente usado em referência ao campo da sexualidade e da amizade, podendo estender-se ao plano conjugal ou familiar, religioso, social e político.<sup>265</sup> Daí, seu uso com os sentidos de “desejar”, “apaixonar-se”, “ser leal”. Em função da construção de bases para a convivência comunitária, amar a דָּקָה “solidariedade” se destina ao estabelecimento da justiça, dando ao caráter jurídico do “praticar o direito” um alcance afetivo. Tratando-se de um valor profundamente ético, deve originar-se do desejo do bem comum e da justiça e não apenas da lei. Assim entendida, a דָּקָה “solidariedade”, prática que envolve sentimento e ação transformadora, deve nascer do interior do ser de Adão, de seu desejo.

O termo דָּקָה “solidariedade” comumente é traduzido por “misericórdia” ou “bondade”. Sobre essa questão, Walter Brueggemann, para quem os termos direito e solidariedade pertencem ao centro da fala teológica de Israel, analisa que a tradução do termo por “bondade” é de notória fraqueza.<sup>266</sup> A palavra דָּקָה para ele significa praticar uma vida de solidariedade de forma confiável. Luís Alonso Schökel afirma dois significados básicos para o termo: “misericórdia”, que ressalta a gratuidade da benevolência, e “lealdade”, que ressalta o compromisso.<sup>267</sup> Talvez, em nosso vocabulário, “solidariedade” seja a palavra que mais contemple estes dois sentidos. Temos na narrativa do livro de Rute uma boa analogia para o significado do termo em nosso texto. Sendo moabita e, portanto, estrangeira, ela tem a disposição solidária para com os desterrados que voltam à terra e, por isso mesmo, é avaliada como fiel ao Deus e ao povo de Israel (Rt 1,16). Sua lembrança pertence às origens da história

<sup>263</sup> *A violência e o sagrado, op. cit.* p.32.

<sup>264</sup> Cf. Jr 9,23; Os 2,21; 6,5; 12,7; Zc 7,9; Sl 101,1

<sup>265</sup> JENNI, Ernst. “אהב Amar”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Vol I, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, p.124.

<sup>266</sup> Veja o artigo de BRUEGGEMANN, Walter. “Walk humbly with your God: Micah 6:8”. In: *Journal for Preachers* 33 4 (2010), Cincinnati, p.13. Disponível em: <http://web.ebscohost.com>. Acesso em 01 jul. 2012

<sup>267</sup> *Dicionário..., op. cit.*, p.235.

de Israel e, sua figura, à identidade nacional do povo.<sup>268</sup> Nesse caso, solidariedade é um conceito inclusivo de alteridade.

Em Miquéias 6,8 torna-se inevitável relacionar essas expressões com Os 6,6: “Pois é  $\text{רָחֻם}$  ‘solidariedade’ que eu quero e não sacrifício, conhecimento de Deus mais do que holocaustos.” Aí, a palavra  $\text{רָחֻם}$  “solidariedade” aparece relacionada ao mesmo verbo comprazer-se utilizado em Mq 6,7. Nos dois lugares a expressão se refere ao desejo de Deus, assim como “o que Yhwh está pedindo de ti” em Mq 6,8. Desta forma, fica claro que o que Deus não quer se opõe ao que Ele deseja.

A última frase de Miquéias 6,8 alude ao ser mesmo de Adão, em torno de sua destinação no plano antropológico e teológico. Como proposta de um novo caminho, significa para Adão é convite para que este seja sábio. O sentido da frase que traduzimos por “cuidadosamente caminhar com teu Deus” pressupõe o oposto da relação sugerida nos v.6-7. Encontrar-se com Yhwh, curvando-se diante dele, adiantar-se diante dele com holocaustos... e dar a ele toda a riqueza até o bem maior da vida que é o próprio filho (e nada envolve mais a afetividade humana do que este último), são atitudes que denotam posições passivas e de submissão a um poder superior. Estes atos e posturas são espelhados nas relações hierarquizadas dos poderes políticos e religiosos. No mundo patriarcal e marcado por relações de domínio de uns sobre outros é assim que se faz diante do rei, do poder religioso, do proprietário, do marido.

Embora o ser humano esteja destinado à vida, e não à morte (Gn 2,7), o Deuteronômio nos leva à compreensão de que a vida – assim como a morte – é um caminho a ser escolhido (Dt 30,15-20). Também a sabedoria, embora com outras formas de argumentação, supõe a ideia de que a vida é um caminho a ser trilhado (Pr 13,14; 15,24). Ezequiel compreendia que o Ruah “espírito” de Yhwh só poderia ser fonte de vida para Israel (Ez 37,14), mas Israel deveria estar disposto a isso (18,32).

Segundo o Primeiro Testamento, o ser humano “está destinado a amar e superar todo ódio. É para este fim que está direcionada a relação do ser humano com seu próximo. O domínio do ser humano sobre o ser humano não corresponde a seu destino, mas é sua desgraça, conforme reconheceu o Eclesiastes (8,9)”.<sup>269</sup> Na utopia Isaiana Israel deve ser o

---

<sup>268</sup> Veja KIPPENBERG, Hans G. *Religião e formação de classes na antiga Judéia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988, p.28-30, onde o autor analisa o conceito da  $\text{רָחֻם}$  “solidariedade” na narrativa de Rute.

<sup>269</sup> WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*, op. cit., p.338.

referencial de destinação última do ser humano que incluirá uma convivência tal entre os povos que fará com que todos eles desaprendam a guerra (Is 2,2-4). E, ainda, afirma a sabedoria que é destinação do ser humano louvar a Deus (Sl 1,9; 8,5; 145,5s; 148,11-13), como forma de situá-lo no rol das demais criaturas, todas obras da criação, diante da grandeza do criador. Nesse sentido é que Brueggemann insiste na tradução do termo עֲנָוָה por “humildemente”, embora reconheça a ambiguidade dessa interpretação por sugerir auto humilhação ou auto piedade. Para ele, “caminhar humildemente” traz o sentido sapiencial da oposição do termo humilde com arrogante e orgulhoso, já que estes últimos termos representam melhor a acusação no processo de “meu povo”, “Israel”.<sup>270</sup>

A última frase de Miquéias 6,8 é, talvez, a que apresenta maior dificuldade de interpretação na perícopa. A raiz צנע “agir cuidadosamente”, típica do mundo sapiencial, só aparece em Mq 6,8 e em Pr 11,2, neste último caso em oposição a הִתְהַוָּה “orgulho”, “arrogância”. Recorrendo à literatura extra-testamentária, alguns estudiosos afirmam que essa palavra dificilmente traz o sentido de “humilde”, como habitualmente se traduz Mq 6,8 por “comportar-se humildemente”.<sup>271</sup> A sua utilização no *hifil* עֲנָוָה “agir cuidadosamente” em Mq 6,8, destaca a característica mais ativa do “caminhar com teu Deus”.

Segundo Hans Walter Wolff, a tradução da palavra עֲנָוָה como “humildemente”, considerando sua relação com a correspondente em Pr 11,2 (“...com os humildes está a sabedoria”) é uma adição incorreta nos textos de *Qumram*. Para ele, o termo hebraico עֲנָוָה “humildade” se relaciona com a ideia de interação humana. Na tradução grega dos LXX, o termo utilizado é Ἐν ἀκριβείᾳ, que significa “acuradamente”, “cuidadosamente” e sugere uma interpretação no sentido de “exatidão”, “perspicácia”, “disponibilidade”.<sup>272</sup>

Escolhemos fazer a tradução do termo por “cuidadosamente”. Um primeiro motivo dessa escolha é porque esta nos remete ao “cuidado”, um novo paradigma resgatado por várias teologias na América Latina e em vários continentes.<sup>273</sup> Este novo paradigma implica

---

<sup>270</sup> *Op. cit.*, p. 14-15.

<sup>271</sup> STOEBE, H. J. “עֲנָוָה Ser cauto”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Vol. II, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p.713 e WOLFF, Hans Walter. *Micah, op. Cit.*, p.182.

<sup>272</sup> *Micah. Op. cit.* p.182.

<sup>273</sup> Expressão cunhada na América Latina por Leonardo Boff e presente em todas as suas publicações sobre ética e teologia nos últimos 10 anos. As publicações dos congressos da SOTER (Sociedade dos Teólogos e Cientistas da Religião) nos últimos 5 anos apontam para a reflexão e sistematização da teologia a partir desse paradigma.

em desenvolver relações pessoais, sociais, ambientais e políticas baseadas no cuidado da vida e da natureza, das relações de alteridade e de solidariedade para que seja possível e sustentável um mundo de paz e vida para todos. Trata-se de uma nova ética construída, não a partir de leis, mas de um novo ser humano, em contraposição ao paradigma do atual modelo civilizatório baseado nas relações de poder/dominação e de consumo indiscriminado e acúmulo de bens. Um segundo motivo, vem pelo desdobramento teológico que esse termo, em português, possa conter. O cuidado supõe atenção, o “ouvir” do qual falamos antes; é estar atento à vida e à dimensão transcendente que nela possa haver. Quem caminha com cuidado percebe mais o próprio caminho, se torna capaz de discernir o movimento da vida e da história, das pessoas ao redor; tem tempo para refletir e perceber o quanto somos interdependentes e o quanto o todo interfere nas partes. Aí se nota o que vale e o que não vale a pena, como o sistema sacrificial. O cuidado – que permite a auto crítica e se constrói com relações afetivas – supõe humildade, no verdadeiro significado do termo, e dispõe à solidariedade.

Já, o verbo  $\text{הָלַךְ}$  “caminhar”, “andar”, implica a totalidade ou o desenvolvimento do processo, no sentido próprio de “ir”, “mobilizar-se” a uma direção, ou no sentido figurado, como por exemplo, podendo tratar-se de um comportamento ético. Seguido da preposição  $\text{עִם}$  “com”, ressalta o sentido de “ir com”, “proceder” ou de “tratar com” (Mq 6,8). Em nossa perícopie denota tanto o movimento de direção do ato de caminhar, a disposição ativa de quem escuta e a situação teológica: ter esse Yhwh como seu Deus significa tê-lo ao lado, na caminhada do povo, e não distante, no alto, exigindo o sacrifício de seus “súditos”. Essa parece ser a concepção teológica aqui. O “temor de Deus”, expressão tão frequente na sabedoria bíblica, não pode ser confundido com o terror causado por um Deus sádico. Este deve ser entendido como reverência a um Deus livre que interage com sua criatura para ao bem e a vida e não para o mal, mesmo sendo um companheiro de caminhada.

Trata-se, pois, da relação com Yhwh como “seu Deus”. Em Mq 6,8, cujo discurso parece subverter as noções ortodoxas sobre fronteiras entre o profano e o sagrado, o sagrado aqui é lançado para o interior da realidade imanente, com seus limites, projetos, utopias, com sua ética... A forma dessa relação caracteriza-se pelo movimento e disponibilidade, caminhando, seja no sentido ético, teológico ou histórico, cujo chão é testemunha de suas escolhas e de sua prática. Que isso seja realizado de forma cuidadosa, acurada ou perspicaz, significa que Adão já não será símbolo de um povo dividido pelas relações de dominação, mas de um só povo unido pela justiça e o amor à solidariedade. Adão saberá que é criatura e

que Yhwh é Deus, mas não qualquer Deus. A expressão tem um teor enigmático que, possivelmente, se deve ao próprio significado do nome divino: Yhwh seguirá sendo um Deus livre e aí está a interpretação da história em Miquéias 6,1-8 para ajudar a compreendê-lo. E, por mais que se possa conhecer desse Deus na história, sua face libertadora, suas exigências... ele continuará sendo mistério.

Para este sábio pregador, em oposição ao caminho equivocado de encontro com Deus mediado pelo templo e seu sistema sacrificial, “caminhar com seu Deus” supõe a disposição do “ouvir” suas pegadas (e Palavra!) na história, a atitude da escuta atenta e do discernimento ético que leva a conduta humana por sendas de solidariedade e de justiça. Só assim se torna possível a paz. Supõe também a consciência de uma nova direção. Para Brueggemann, o sentido último da frase está na vivência da alteridade em todos os níveis e dimensões da vida, também a transcendente.<sup>274</sup> A real identidade de Israel, na proposta de Miquéias 6,8 é viver a partir da consciência de que sua identidade se constrói nas relações de solidariedade com o outro (o estrangeiro, o desterrado, o escravo...) e com Aquele que é absolutamente o Outro.

---

<sup>274</sup> *Op. cit.*, p. 15 e 17.

## Considerações finais

No presente estudo, Miquéias 6,1-8 se mostra um campo fértil para a análise de discurso na área de literatura e religião no mundo bíblico. Nossa análise apresentou elementos, tanto formais como de conteúdo teológico, que manifestam estreitas relações entre o discurso do profetismo bíblico e da literatura sapiencial bíblica. Por meio de diversos modos de análise do discurso, procuramos privilegiar as vozes presentes no texto. Em consequência, notamos que os exemplos convencionais de categorias e tipologias estabelecidas sobre os gêneros literários na literatura bíblica ficam menos precisos e delineados quando consideramos a estrutura literária e aspectos formais do texto, mas vamos além destes, por meio de abordagens contextuais.

Sob o ponto de vista dos aspectos formais, vimos que Miquéias 6,1-8 é uma unidade formada por um discurso composto artisticamente elaborado. Notamos diferenças de tratamento e dificuldades de entendimento de algumas frases pela densidade e particularidade de suas expressões, assim como da presença de diversas vozes presentes no texto que, a princípio, parece ser um monólogo. No entanto, isso não impediu que percebêssemos a sua coesão interna. Miquéias 6,1-8 é uma perícopes poeticamente composta, onde as frases se conectam entre si e cada versículo tem seu lugar e relação com o restante do conjunto.

No estudo do gênero literário, iniciado sob a ótica dos aspectos formais e aprofundado na análise contextual, vimos que há formas fixas de linguagem originadas do campo jurídico e assimiladas no contexto da profecia, possivelmente apropriadas pela escola deuteronomista nos séculos seguintes ao do profeta Miquéias de Morasti Gat. Tais formas compõem a perícopes de forma combinada com outras formas provindas ou também presentes na linguagem sapiencial.

Percebemos que não apenas ao v. 8 pode ser atribuído o caráter de um discurso sapiencial, mas à unidade toda. Provavelmente, o discurso composto aqui empregado pode pertencer tanto ao discurso profético quanto ao sapiencial, onde uma possível síntese em tempos pós-exílicos preservou e interpretou, ao seu modo, os principais conteúdos que deveriam fazer parte desse processo sócio teológico.

Se há discursos presentes nesses oito versículos que se aproximam de discursos pertencentes a um deuteronomismo levítico, este, porém, não é um bloco monolítico.

Algumas evidências textuais e contextuais aqui demonstradas confirmam essa hipótese. O recurso à retórica, de forma insistente nos v.3.6-7, demonstra que o resgate da memória histórica e a crítica ao sacrifício se desenvolvem aqui a partir do âmbito sapiencial e não no formato profético convencional, embora se faça com o mesmo objetivo e função da profecia: discernir os caminhos e as estruturas de vida ou de morte presentes na vida social de Israel. Confirmamos, assim, nossa principal hipótese: a de que Miquéias 6,1-8 seria o resultado da confluência entre a produção profética e a sapiencial israelita a partir do século VI aeC.

Visto que estamos tratando de um texto complexo do ponto de vista literário, lançar mão de diversos caminhos metodológicos e de diversas abordagens (como a antropológica, a de gênero...) nos favoreceu para chegarmos a uma posição plausível na interpretação deste, de forma que não fragmentasse o texto. Notamos, ainda, que outras dificuldades de interpretação da perícope escolhida, se deviam mais a questões específicas de léxico e do contexto, o que nos levou a aprofundar, junto ao segundo capítulo, a terminologia presente nas falas de Miquéias 6,1-8.

Embora tenha sido nossa preocupação recorrer a uma metodologia apropriada para esse tipo de análise exegética e hermenêutica, privilegamos, por meio da análise do discurso, a busca das vozes que estão, de certa forma, escondidas no texto e os diferentes universos que fazem o pano de fundo dessa composição. Compreendemos, assim, que o texto nasce da confluência de gêneros literários diferentes e de um potencial de diálogo.

Miquéias 6,1-8 é um texto construído sobre o conhecimento de leituras, situações históricas e de tradições do Pentateuco, da Obra Historiográfica Deuteronomista, dos Salmos e Provérbios e dos Profetas pré-exílicos. De certa forma, Miquéias 6,1-8 é intérprete de seus antecedentes, constituindo-se como uma verdadeira *Torá* profético sapiencial, para utilizar uma expressão próxima de Hans Walter Wolff.

Do ponto de vista da análise contextual, o estudo da terminologia nesse plano foi fundamental para uma aproximação sobre a autoria, a datação e os diversos universos e situações dos quais a perícope se originou. Com certeza, a autoria não é do profeta Miquéias do século VIII aeC. O grupo que compôs tal discurso parece ter muita proximidade e afinidade com a tradição deuteronomista mais hegemônica, mas também com outras tradições marginais na história de releituras dos eventos originais de Israel. Se o grupo não é pertencente, ao menos é simpático aos que sofreram o exílio em sua própria terra e, no contexto do retorno dos deportados, viveram o conflito das ameaças e do nacionalismo étnico dos que retornaram. Não é à toa que a memória histórica resgatada nos v.3-5 trazem uma

tradição do êxodo e da travessia que passa à margem de um judaísmo nacionalista. Pela hermenêutica da suspeita, podemos afirmar que também o Êxodo que passa pela liderança de uma mulher, Miriam, por um mago pagão, Balaão, e o sacrifício exemplar de uma madianita com um israelita, fazem parte da memória como crítica ao modelo sacrificial e de centralidade étnica que se impunha ( e se impôs) na formação do judaísmo pós-exílico.

Oportuno foi, também a partir do estudo da terminologia, notar a quem tal discurso se dirige: “Israel”, “meu povo”, “Adão”... São conceitos conhecidos, porém, reinterpretados a partir da crítica de uma situação histórica. A crise do período pós-exílico, como a identificamos no segundo capítulo, pode ter dado origem a certa fusão linguística entre os diversos grupos sócio religiosos em Israel. É quando o diálogo se torna uma questão de sobrevivência. Daí que nossa perícopes é testemunha de um conflito de teologias presente na reflexão profética e sapiencial. É nessa crise que o sacrifício aparece como um fator central. Aqueles que interpretaram a situação de Israel em termos de crítica sócio religiosa, o fizeram a partir das circunstâncias reais de proposta de um modelo religioso que ainda estava vivo e desviando os rumos da nação de seus reais problemas e possibilidade de vida. Tal interpretação, que é tão religiosa quanto social, não apenas se explica, mas se aproxima muito da posição que, nos tempos modernos, encontramos no pensamento de René Girard.

Fica, ainda, a interrogação sobre uma identidade étnico religiosa mais clara do grupo social que está por detrás do texto. Deuteronomistas dos séculos posteriores ao do profeta de Morasti Gat teriam guardado a essência da mensagem profética nesse texto miqueano, agora no carro da tradição sapiencial? Uma profecia que tende a ser sapiencial ou uma sabedoria que bebeu da mais antiga tradição profética? O problema que surge de nosso estudo é se ainda podemos falar de “um” deuteronomismo na produção de Miquéias 6,1-8. Eis uma das questões que fazem com que nosso trabalho dissertativo permaneça aberto a novos estudos.

Pelas razões destacadas nesse estudo, vislumbramos que há em Miquéias 6,1-8 um discurso paradigmático de um período ou situação em que a profecia vai cedendo lugar para a sabedoria israelita ou, melhor, modificando seu discurso na assimilação de outras formas discursivas. Reafirma-se nossa perícopes – e não apenas o v.8 – como portadora de uma síntese dos grandes profetas do século VIII aeC, como analisamos: Miquéias, Oséias, Amós e Isaías. E, o que teria levado a mensagem dos profetas do século VIII adiante senão uma escola ou um movimento que tivesse influência de palavra? Aqui, profecia e sabedoria são terrenos diversos com o mesmo horizonte. Parece que o universo sapiencial israelita pós-exílico (e, por que não também pré-exílico?) se tornou o principal canalizador dessa memória histórica.

Possivelmente, as fronteiras de uma clara identidade e separação entre os universos da profecia e da sabedoria não estavam tão delineadas como imaginávamos.

A complexidade de nossa perícopes não se dá apenas no aspecto formal e contextual. Também no plano do conteúdo, ela é expressão da riqueza de sentidos em termos de criticidade e proposta para Israel. Neste plano, destaca-se em Mq 6,8 o caráter popular de sua memória histórica explicitando o lugar – ou até mesmo a centralidade – do direito, da justiça e da solidariedade na utopia dos movimentos e escolas israelitas, sejam elas proféticas e/ou sapienciais. A profundidade de conteúdo e significado do denso v.8, em relação aos versículos que o precedem, apontam para a construção de uma síntese teológica revisionista que se torna tanto palavra sobre a humanidade como sobre Deus, Yhwh. Parece que, para os autores desse discurso, a relação entre a identidade humana e a dimensão transcendente da vida são indissociáveis, como a religiosa e a social no interior da comunidade israelita. Uma síntese bíblica torna-se um marco na memória popular, porque teve impacto social e histórico. Sínteses são orientadoras em tempos onde as pessoas perderam o foco, o rumo, a referência ética e existencial, a noção do que venha a ser essencial para a vida ou não...

Consideramos, ainda, que a experiência de leitura bíblica latino-americana foi um referencial que conduziu nosso olhar na pesquisa. Tal experiência pode parecer não claramente identificável, porém, interfere como instrumental de pesquisa pelas opções, enfoques e perspectivas. Não se pode negar 40 anos de produção e publicação plasmada na rica história da hermenêutica nascida da teologia e da prática da libertação na América Latina. Se toda leitura é fruto também do lugar de onde se lê, a produção científica e racional também o é. Afirmar posições conscientemente a partir de seu próprio referencial de vida e cosmovisão, é parte da hermenêutica propriamente dita.

De certo modo, podemos até nos arriscar a fazer algumas analogias que contemplem certa afinidade de metodologias e discursos entre a Teologia da Libertação e a perícopes de nosso estudo. Assim como vimos em nossa perícopes profético sapiencial, foi a partir da crise e da análise da própria realidade social, política, econômica e cultural da América Latina que a Teologia da Libertação foi se tornando produtora de discursos proféticos e portadora de expressões sapienciais cada vez mais consistentes em sua história. Assim como em Miquéias 6,1-8 encontramos uma síntese bíblica, podemos reconhecer que toda a bagagem de conhecimento presente na Teologia da Libertação – que não significou necessariamente uma ruptura com a teologia europeia ou com outras teologias – tem sua contribuição específica para a hermenêutica bíblica. Quem vive e viveu no interior dos movimentos que produziram

Teologia da Libertação, sabe que esta passou por verdadeiras transformações do discurso, onde suas palavras, opções e intenções encontram, nos últimos anos, sequência e assento no carro da poesia, da arte, das ciências e de outras produções de sentido. Sua orientação teológica, porém, permanece semelhante ao que encontramos em Miquéias 6,1-8.

A pertinência de revisitar Miquéias 6,1-8 em um estudo mais aprofundado aparece diante da consciência histórica de nossos povos latino-americanos, cujos desafios nos levam a identificar e a por em crise teologias desumanizadoras cristalizadas tanto na cultura religiosa como no seu plano secular. Há teologias que tornam impossível a construção de relações humanas e sociais não sacrificiais e de um ser humano artífice de sua própria humanidade e é preciso identificá-las. Os desdobramentos de nosso estudo, inclusive, do ponto de vista teológico, podem lançar luzes sobre as crises deflagradas no contexto dos movimentos populares na América Latina e, em seu seio, da própria Teologia da Libertação e da hermenêutica latino-americana.

Como se vê, não tivemos aqui a pretensão de esgotar os conteúdos nem o conjunto literário de Miquéias 6,1-8, mas de explorar as possibilidades de sentido do texto a partir de seu potencial dialógico, sua fantástica capacidade de coesão e apropriação de diversos discursos e confluência de gêneros literários.

Enfim, o estudo realizado nos remete a outros temas decorrentes nos estudos da literatura bíblica e na literatura em geral: as relações entre gêneros e movimentos literários a partir de processos de releitura, assimilação, apropriação de ideias e conceitos, identificação e criação literária. Desta maneira, cremos que o estudo de Mq 6,8 interfere, sobretudo, no processo de interpretação da bíblia que corresponde ao olhar teológico propriamente dito e, também, ao antropológico, sobretudo considerando os diversos usos que são feitos do texto bíblico, nem sempre para esse fim. Para quem a utopia de um mundo novo, justo e solidário não se tornou coisa de um passado remoto, como todo clássico, Mq 6,1-8 continuará sendo um texto atual e digno de ser estudado, o qual pode ser compreendido no interior e além das fronteiras da antiga cultura israelita.

## BIBLIOGRAFIA

### Livros e Comentários

ALONSO SCHÖKEL, Luís. *La palabra inspirada. La biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.

ALONSO SCHÖKEL, Luís e SICRE DÍAZ, José Luís. *Profetas II. Ezequiel, profetas menores, Daniel, Baruc, carta de Jeremias*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

AMSLER, Samuel. “קום Levantarse”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Vol.II, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p.800-808.

AMSLER, Samuel, ASURMENDI, Jesús, AUNEAU, Jean e MARTIN-ACHARD, Robert. *Os profetas e os livros proféticos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

ANDERSON, Ana Flora e GORGULHO, Gilberto. *Os profetas e a luta do povo*. São Paulo: CEPE, 1991.

\_\_\_\_\_. *Êxodo 1-15. A formação do povo*. São Paulo: CEPE, 1992.

ASSMANN, Hugo (ed.). *René Girard com teólogos da libertação. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis/Piracicaba: Editoras Vozes/Unimep, 1991.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins fontes, 2010.

\_\_\_\_\_, *Dialogismo e polifonia*. São Paulo: Editora Contexto, 2009.

BALLARINI, Teodorico e REALI, Venanzio. *A poética hebraica e os salmos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

BALMARY, Marie. *O sacrifício proibido. Freud e a bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1997.

BARTON, John. “Postexilic Hebrew Prophecy”. In: FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. V. New York: Doubleday Press, 1992, p.489-495

BEAUCHAMP, Paul e VASSE, Denis. *A violência na Bíblia*. São Paulo: Editora Paulus, 1994.

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BYSTRINA, Ivan. *Tópicos de semiótica da cultura*. São Paulo: PUC-SP/CISC (aula/mimeo).

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOVATI, Pietro. “Il rîb profético – Mq 6,1-8”. In: *Il profetismo*. Roma: Pontificio Instituto Bíblico, p.94-111 (mimeo).

- BRANDÃO, Helena. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Ed. Unicamp, 2000.
- CALLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- CLEMENTS, Ronald E. (org.). *O mundo do Antigo Israel*. Editora Paulus, São Paulo, 1995.
- CROATTO, José Severino. *Hermenêutica bíblica. Para uma teoria da leitura como produção de significado*. São Leopoldo/São Paulo: Editora Sinodal/Edições Paulinas, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Isaías - A palavra profética e sua releitura hermenêutica vol.1 (caps.1-39): O profeta da justiça e da fidelidade*, Petrópolis: Editora Vozes, 1989.
- CRÜSEMANN, Frank. “Imaginário de violência como parte da História das Origens. A lei do anátema e a ordem legal no deuteronomio”. In: DREHER, Carlos A.; MUGGE, Erny; HAUENSTEIN, Iria e DREHER, Isolde R. (orgs.) *Profecia e esperança. Um tributo a Milton Schwantes*. São Leopoldo: Oikos Editora, 2006, p.218-238.
- DONNER, Herbert. *História de Israel e de seus povos vizinhos. Dos primórdios até a formação do estado*. Vol.1. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1997.
- DONNER, Herbert. *História de Israel e de seus povos vizinhos. Da época da divisão do reino até Alexandre Magno*. Vol.2. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1997.
- DUCH ÁLVAREZ, Luís. *La religiosidad de Israel en su contexto geográfico e histórico*. Madrid: Fundación Santa María, 1990.
- ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala. Feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Editora Paulinas, 1998.
- FIORIN, José Luis. *Linguagem e ideologia*. São Paulo: Ática, 2000.
- FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. São Paulo: Annablume, 2007.
- FOHRER, Georg. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.
- \_\_\_\_\_. *História da religião de Israel*. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar. A vida hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GERSTENBERGER, Erhard S. (org.) *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: Ed. ASTE, 1981.
- \_\_\_\_\_. GERSTENBERGER, Gerhard. “Deus libertador. Teologia e sociedade no antigo Israel e hoje”. In: GERSTENBERGER, Gerhard (org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981, p. 9-29.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Editora Unesp/Paz e Terra, 1990.

\_\_\_\_\_. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

\_\_\_\_\_. *O sacrifício*. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

\_\_\_\_\_. “O bode expiatório e Deus”. In: GIRARD, René; GOUNELLE, André e HOUZIAUX, Alain. *Deus: uma invenção?* São Paulo: É Realizações Editora, 2011, p.65-83.

GÖSSMANN, Elisabeth e outras. *Dicionário de Teologia feminista*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

\_\_\_\_\_. *As tribos de Iahweh – uma sociologia da religião do Israel liberto 1250-1050 aC*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

GRELOT, Pierre. “El movimiento deuteronomico”. In: Henri Cazelles (org.) *Introducción crítica al Antiguo Testamento*. Barcelona: Editorial Herder, 1989, p.807-860.

HAGSTROM, David Gerald. *The Coherence of the Book of Micah*. Atlanta: Scholars Press, 1988.

HAHN, Noli Bernardo. *A profecia de Miquéias e “meu povo”*. Memórias, vozes e experiências. Santo Ângelo: Ediuri, 2005.

HERRMANN, Siegfried. “O nome de Deus no Antigo Testamento”. In: GERSTENBERGER, Gerhard (org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981, p. 133-153.

HESSE, Frans. “Tem o discurso profético de julgamento a sua origem no culto israelita?” In: RENDTORFF, Rolf e outros. *Profetismo*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985, p.145-153.

HILLERS, Delbert R. *Micah. A Commentary on the Book of the Prophet Micah*. Coleção Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

\_\_\_\_\_. “Book of Micah”. In: FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. IV. New York: Doubleday Press, 1992, p.807-810.

JACOBS, Mignon. *The Conceptual Coherence of the Book of Micah*. Scheffield: Scheffield Academic Press, 2001.

JENNI, Ernst. “אהבב Amar”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Tomo I, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, p.115-132.

\_\_\_\_\_. “יהוה Yahvé”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, p.967-975.

JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.

\_\_\_\_\_. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

JUNCO GARZA, Carlos. *La crítica profética ante el templo. Teología Vétero testamentaria*. Tese de doutorado. Mexico: Universidad Pontificia de Mexico, 1994.

KIPPENBERG, Hans G. *Religião e formação de classes na antiga Judéia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

LAFFEY, Alice. *Introdução ao Antigo Testamento. Perspectiva feminista*. São Paulo: Editora Paulus, 1994.

LEAL, Juan (org.). *La Sagrada Escritura. Profetas Menores*. v.6, Madrid: B.A.C.,1971.

LIEDKE, G. “ריב Disputar”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Ediciones Cristiandad, p.970-978.

\_\_\_\_\_. “נפט Juzgar”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Vol. II, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p. 1252-1265.

LOTMAN, Iuri M. *Por uma teoria semiótica da cultura* (Extratos traduzidos por Fernanda Mourão). Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2007.

MAASS, F. “כפר Expiar”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Vol. I, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, p.1152-1171.

MAILLOT, Alphonse e LELIÈVRE, André. *Atualidade de Miquéias. Um grande “profeta menor”*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Vol. II. São Paulo: EPU / EDUSP, 1974.

MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MENEZES Renata de Castro. “Marcel Mauss e a sociologia da religião”. In: TEIXEIRA, Faustino (org). *Sociologia da Religião. Enfoques teóricos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003, p.94-124.

MESTERS, Carlos. *A missão do povo que sofre. Tu és o meu servo!* Editora Vozes/CEBI, Petrópolis/Angra dos Reis, 1981.

MO SUNG, Jung. *Desejo, mercado e religião*. Editora Vozes, Petrópolis, 1998.

NAKANOSE, Shigeyuki. “Josiah’s Passover”. *Sociology and the Liberating Bible*. New York: Orbis Books/Maryknoll, 1993.

\_\_\_\_\_. *Uma história para contar... A páscoa de Josias. Metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 22,1-23,30*. São Paulo: Editora Paulinas, 2000.

NELSON, Richard D. *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, England: Sheffield, 1981.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de (org.). *Opção pelos pobres no século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011.

PERLITT, Lothar. “Acusação e absolvição de Deus. Motivos teológicos no tempo do exílio”. In: GERSTENBERGER, Erhard S. (org). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981, p.291-311.

PIKAZA, Xabier. *Dios y la violencia en el Antiguo Testamento*. Madrid: Fundación Santa María, 1990.

PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *Êxodo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

QUIÑONES, A.; LOPEZ, F. *Amós e Miquéias: Dois Profetas Lavradores*. São Paulo: Paulinas, 1993.

RENDTORF, Rolf. *A formação do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1989.

RENAUD, Bernard. *La formation du livre de Michée: Tradition et Actualisation*, Paris: Gabalda, 1977.

RICOEUR, Paul. *Hermenêutica Bíblica*, São Paulo: Loyola, 2007.

RODRIGUES, Maria Paula (org). *Palavra de Deus, palavra da gente. As formas literárias na bíblia*. São Paulo: Paulus, 2004

SANTILLANA, Fernando. *Miqueas: Profeta para Latino America*. Lanham: International Scholars Publications, 1997.

SCHMIDT, Francis. *O pensamento do templo. De Jerusalém a Qumran*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

SCHMITT, John J. “Preexilic Hebrew Prophecy”. In: FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. V. New York: Doubleday Press, 1992, p.482-489.

SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia e WACHER, Marie-Theres. *Exegese feminista. Resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. São Paulo/São Leopoldo: ASTE/Cebi/Sinodal, 2008.

SCHULLER, Eileen. “Women of the Exodus in Biblical Retellings of the Second Temple Period”. In: DAY, Peggy L. (org.). *Gender and Difference in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press, 1989, p.89-111.

SCHULT, H. “שמע Escuchar, oír”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Vol. II. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p.1221-1231.

SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen. “Imagem e semelhança de Deus”. In: GÖSSMANN, Elisabeth e outras. *Dicionário de teologia feminista*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997, p.238-244.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da sabedoria. Uma introdução à Interpretação Bíblica Feminista*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

SCHWANTES, Milton. *Teologia do Antigo Testamento. Anotações*. Vol. I-II. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia - IEPG, 1986. (apostilado)

\_\_\_\_\_. *Sufrimento e esperança no exílio. História e teologia do povo de Deus no século VI aC*. São Leopoldo/São Paulo: Editoras Sinodal/Paulinas, 1987.

\_\_\_\_\_. *Amós - Meditações e estudos*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1987.

\_\_\_\_\_. *“Meu povo” em Miquéias*. Belo Horizonte: Cadernos do CEBI n.15, 1989.

\_\_\_\_\_. *História de Israel. Local e origens*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

\_\_\_\_\_. *Sentenças e provérbios. Sugestões para a interpretação da Sabedoria*. São Leopoldo: Editora Oikos, 2009.

\_\_\_\_\_. *Deus vê, Deus ouve! Gênesis 12-25*. São Leopoldo: Oikos, 2009.

\_\_\_\_\_. *Da vocação à provocação. Estudos exegéticos em Isaías 1-12*. São Leopoldo: Editora Oikos, 2011.

SCHWANTES, Milton e MESTERS, Carlos. *La fuerza de Yahweh actúa en la historia. Breve historia de Israel*. México: Ediciones Dabar, 1992.

SCOTT, R.B.Y. *Os profetas de Israel - nossos contemporâneos*. São Paulo: Aste, 1968.

SICRE DÍAZ, José Luís. *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

\_\_\_\_\_. *“Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel”*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

\_\_\_\_\_. *El culto en Israel*. Madrid: Fundación Santa María, 1990.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Antigo Testamento*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Profetismo em Israel. O profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

SILVA, Airton José da. *A voz necessária. Encontro com os profetas do século VIII aC*. São Paulo: Editora Paulus, 1998.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Aquele que manda a chuva sobre a face da terra*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. *Leia a Bíblia como literatura*. São Paulo: Loyola, 2007.

SIQUEIRA, Tércio Machado. *Tirando o pó das palavras. História e teologia de palavras e expressões bíblicas*. São Paulo: Ed. Cedro, 2005.

STOEBE, H. J. “צָנֹעַ Ser cauto”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Vol. II, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p.832-861.

SUAIDEN, Silvana. “A dimensão social e crítica da fé profética de Israel. Um estudo de Miquéias 6,1-8”. In: KAEFER, José Ademar e JARSCHHEL, Haidi. (OrgS.). *Dimensões sociais da fé do Antigo israel. Uma homenagem a Milton Schwantes*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 121-139.

VÁRIOS. *Profetismo*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985.

VARONE, François. *El Dios “sádico” ¿Ama Dios el sufrimiento?* Santander: Editorial Sal Terrae, 1988.

VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Sabedoria e sábios em Israel*. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.

VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol.I. São Paulo: ASTE, 1986.

\_\_\_\_\_. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol.II. São Paulo: ASTE, 1986.

WEINFELD, Moshe. *Deuteronomy and Deuteronomic School*. Eisenbrauns/Winona Lake/Indiana: Oxford University Press, 1992.

WESTERMANN, Claus. *Basic Forms of Prophetic Speech*. Philadelphia: The Westminster Press, 1967.

\_\_\_\_\_. “אָדָם־חַיִּים Hombre”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, p.90-110.

\_\_\_\_\_. “אִלְמָה Alma”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Tomo II, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p.102-133.

\_\_\_\_\_. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

WILLI-PLEIN, Ina. *Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

WILSON, Robert R. *Profecia e sociedade no Antigo Israel*. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

WOLFF, Hans Walter. *Bíblia. Antigo Testamento. Introdução aos escritos e aos métodos de estudo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

\_\_\_\_\_. *Micah. A Commentary*. Augsburg - Minneapolis, 1990.

\_\_\_\_\_. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Hagnos, 1993.

WÜRTHWEIN, Ernst. “A origem do discurso profético de julgamento”. In: RENDTORFF, Rolf e outros. *Profetismo*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985, p.129-144.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Miquéias: voz dos sem-terra*. São Leopoldo/Petrópolis: Editoras Sinodal/Vozes, 1996.

### Artigos de jornais e revistas

ANDIÑACH, Pablo R. “O pentateuco e suas projeções teológicas”. In: *RIBLA* 23 (1996/1), Petrópolis: Vozes, p.23-27.

ARANGO, José Roberto. “Deus solidário com seu povo. O go’el no Dêutero-Isaiás”. In: *RIBLA* 18 (1994), Petrópolis/São Leopoldo: Editora Vozes/Editora Sinodal, p.46-54

BERGANT, Dianne. “O êxodo como paradigma na teologia feminista”. In: *Concilium* 209 (1987) Petrópolis: Editora Vozes, p.108-115.

CROATTO, José Severino. “A estrutura dos livros proféticos. As releituras dentro do corpus profético.” In: *RIBLA* 35/36 (2000) Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, p.7-27.

DIETRICH, Luiz José. “Jó, uma espiritualidade para sujeitos históricos”. In: *Estudos Bíblicos* 30 (1991) Petrópolis: Vozes, p.32-43.

DREHER, Carlos Arthur. “As tradições do êxodo e do Sinai”. In: *Estudos Bíblicos* 16 (1988), Editora Vozes, Petrópolis, p.52-68.

GALLAZZI, Sandro. “Celebramos as justiças de Javé (Livro de Josué)”. In: *RIBLA* 2 (1988), Petrópolis/São Leopoldo: Editora Vozes/Editora Sinodal, p.17-28.

\_\_\_\_\_. “De nada vale a gordura dos holocaustos. Uma crítica popular ao sacrifício do segundo templo”. In: *RIBLA* 10 (1991), Petrópolis/São Leopoldo: Editora Vozes/Editora Sinodal, p.46-60.

\_\_\_\_\_. “A sociedade perfeita segundo os sadocitas. Livro dos Números”. In: *RIBLA* 23 (1996/1), Petrópolis/São Leopoldo: Editoras Vozes/Sinodal, p.161-175.

\_\_\_\_\_. “Êxodo 3 e o profetismo camponês”. In: *Estudos Bíblicos* 16 (1988), Petrópolis: Editora Vozes, p.69-75.

GORGULHO, Gilberto e ANDERSON, Ana Flora. “A mulher na memória do êxodo”. In: *Estudos Bíblicos* 16 (1988), Petrópolis: Editora Vozes, p.38-51.

HAHN, Noli Bernardo. “‘Povo da Terra’ e ‘Meu Povo’ à luz de Miquéias”. In: *Estudos Bíblicos* 44 (1994) Petrópolis: Editora Vozes, p. 47-52.

\_\_\_\_\_. “Redistribuição da Terra: uma utopia do século VIII a.C.” In: *Estudos Bíblicos* 49 (1996) Petrópolis: Editora Vozes, p. 9-15.

\_\_\_\_\_. A Profecia de Miquéias e “meu povo”: memórias, vozes e experiências. In: *Estudos Bíblicos* 73 (2002) Petrópolis: Editora Vozes, p. 92-101.

\_\_\_\_\_. “A profecia de Miquéias e ‘meu povo’”. In: *Estudos Bíblicos* 73 (2002) Petrópolis: Vozes, p.92-101.

JACOBS, Mignon. "Bridging the Times: Trends in Micah Studies since 1985". In: *Biblical Research* 4 (2006) London, p. 293-329.

KESSLER, Rainer. "Miquéias e a questão da terra no antigo Israel." In: *Fragmentos de Cultura* 11 (2001) Goiânia: PUC-Goiânia, p. 791-800.

KULL, Kalevi; DEACON, Terrence; EMMECHE, Claus; HOFFMEYER, Jesper e STJERNFELT, Frederik. "Theses on Biosemiotics: Prolegomena to a Theoretical Biology". In: *Biological Theory* 4(2) 2010, 167–173. Konrad Lorenz Institute for Evolution and Cognition Research.

LAGO, Lorenzo. "Miquéias: Resistir ou Perdoar?" In: *Estudos Bíblicos*, 72 (2002) Petrópolis: Editora Vozes, p. 21-34.

\_\_\_\_\_. "Miquéias e a reconquista de Jerusalém". *Fragmentos de Cultura* 12 (2002) Goiânia: PUC-Goiás, p.609-631.

LEANDRO, José. "Profeta Miquéias: O social é a minha causa". In: *Estudos Bíblicos* 95 (2007) Petrópolis: Editora Vozes, p. 23-34.

LOTMAN, Iuri M. *La semiótica de la cultura y el concepto de texto*. Granada: Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, nº 9, 1993, p.15-20.

MAYS, James L. "Justice: Perspectives from the Prophetic Tradition." In: *Prophecy in Israel. Issues in Religion and Theology* 10 (1987) Philadelphia/London: Fortress Press/SPCK, p.144-158.

MAZIÈRE, Francine. *A análise do discurso: história e práticas*. São Paulo: Parábola, 2007.

NAKANOSE, Shigeyuki. "Para entender o livro do deuteronomio. Uma lei a favor da vida?" In: *RIBLA* 23 (1996/1), Petrópolis/São Leopoldo: Editoras Vozes/Sinodal, p.176-193

NOTH, Martin. "O deuteronomista". In *Revista Bíblica Brasileira*, ano 10 (1993), Fortaleza: Editora Nova Jerusalém.

PIXLEY, Jorge. "Exige o Deus verdadeiro sacrificios cruentos?" In: *RIBLA* (1988) Petrópolis/São Leopoldo: Editora Vozes/Editora Sinodal, p.89-109.

\_\_\_\_\_. "Miqueas 2, 6-11: Qué quiso silenciar la casa de Jacob? Profetismo e Insurrección". In: *Revista Bíblica* 35 (1989) Buenos Aires, p. 143-162.

\_\_\_\_\_. "A violência legal, violência institucionalizada, que se comete acreditando servir a Deus". In: *RIBLA* 18 (1994) Petrópolis/São Leopoldo: Editora Vozes/Editora Sinodal, p.7-16.

\_\_\_\_\_. "Miquéias o livro e Miquéias o profeta". In: *RIBLA* 35/36 (2000) Petrópolis: Editora Vozes, 206-211.

REIMER, Haroldo. "Ruína e reorganização, o conflito campo-cidade em Miquéias." In: *RIBLA* 26 (1997) Petrópolis: Editora Vozes, p.99-109.

\_\_\_\_\_. "Leis de mercado e direito dos pobres na Bíblia Hebraica". In: *Estudos Bíblicos* 69 (2001) Petrópolis: Vozes, p.09-18.

SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. “Um êxodo entre muitos outros êxodos. A beleza do transitório obscurecida pelo discurso do permanente: uma leitura de Êxodo 1–15”. In: *RIBLA* 23 (1996) Petrópolis/São Leopoldo: Editora Vozes/Editora Sinodal, p.79-91.

SCHWANTES, Milton. “O êxodo como evento exemplar”. In: *Estudos Bíblicos* 16 (1988) Petrópolis: Editora Vozes, p.9-18.

\_\_\_\_\_. “A origem social dos textos”. In: *Estudos Bíblicos* 16 (1988) Petrópolis: Editora Vozes, p.31-37

\_\_\_\_\_. “Sacrifícios são necessários?”. In: *Agem* 232 (1992), São Paulo, p.24.

\_\_\_\_\_. “Cantorias de um povo saído do cativeiro. A festa que vem depois (Êxodo 15)”. In: *Estudos Bíblicos* 43 (1994), Petrópolis/São Leopoldo: Editora Vozes e Editora Sinodal, p.12-19.

SILVA, Airton José da. “O contexto da Obra Histórica Deuteronomista”. In: *Estudos Bíblicos* 88 (2005), Petrópolis: Editora Vozes, p.7-27.

TREIN, Hans Alfred. “A situação histórica dos hebreus no Egito e no Antigo Testamento”. In: *Estudos Bíblicos* 16 (1988), Petrópolis: Editora Vozes, p.19-30

WEBER, Max. “The Prophet”. In: *Prophecy in Israel. Issues in Religion and Theology* 10 (1987) Philadelphia/London: Fortress Press/SPCK, p.99-111.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. “Conflitos de espiritualidade – Reflexões sobre a memória espiritual do povo de Deus no AT.” In: *Estudos Bíblicos* 30 (1991) Petrópolis: Vozes, p.9-25.

## **Textos e artigos em meios eletrônicos**

BRUEGGEMANN, Walter. “Walk humbly with your God: Micah 6:8”. In: *Journal for Preachers* 33 4 (2010), Cincinnati, p.13-19. Disponível em: <http://web.ebscohost.com>. Acesso em 01 jul. 2012

LOWERY, Kirk E. e SALISBURY, Stephen K. (orgs.). *Tanach, The Hebrew Bible. Westminster Leningrad Codex (WLC)*. The Alan Grover Center for Advanced Biblical Research. Disponível em <http://www.tanach.us/Tanach.xml#Home>.

SUAIDEN, Silvana. “Miquéias 6,1-8: o sacrifício sob os olhares de Marcel Mauss e René Girard.” In: Soter (org). *Anais do 24º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte / São Paulo: Paulinas, 2012, p.1305-1326. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2012/01/24%20CONGRESSO%20INTERNACIONAL%20DA%20SOTER%202011.pdf>.

## Dissertações e Teses

CASTRO JÚNIOR, Vicente D. *Ruína de Sião e Jerusalém em Miquéias 3,9-12*. 2008, 122p. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática com concentração em Bíblia) – Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo.

HAHN, Noli Bernardo. *Miquéias 2, 1-5: Profecia e Luta pela Terra – uma leitura da influência da situação histórico-social nas últimas décadas do século VIII a.C. em Judá na vida da antiga ordem tribal*. 1992, 156p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo.

\_\_\_\_\_. *A Profecia de Miquéias e “meu povo”: memórias, vozes e experiências*. 1998, 283p. Tese (Doutorado em Ciências de Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo.

NAKANOSE, Shigeyuki. *A leitura sociológica do sacrifício. “hbz” em 1Sm 1–1Rs 12*. Dissertação (mestrado em teologia bíblica) – Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 1986.

SILVA, Fernando Cândido da. *Conflitos Proféticos. A posição da profecia no campo religioso judaíta do século VIII a.C.* 2006, 142p. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciências e Letras/UNESP, Assis.

SOUZA, Maria de Lourdes dos Santos. *Praticar a Justiça! Amar o Amor! Andar Humildemente com o teu Deus! Mq 6,1-8*. 2001, 129p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

SUAIDEN, Silvana. *Miquéias 6,1-8. Teologias de superação do sacrificalismo*. 2001, 201p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo.

## Bíblias

*Bíblia de Jerusalém*. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

*Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 4ª edição. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

*Bíblia Sagrada* (Tradução: João Ferreira de Almeida). São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997. *Tradução Ecumênica da Bíblia*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

## Instrumentais de referência

ALETTI, Aldo e GALBIATI, Enrico Rodolfo. *Atlas histórico da Bíblia e do Antigo Oriente. Da pré-história à queda de Jerusalém no ano de 70 dC*. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

ALONSO SCHÖKEL, Luís. *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Editorial Trotta, 1994.

\_\_\_\_\_. *Dicionário Bíblico Hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997.

FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. (6 volumes) New York: Doubleday Press, 1992.

HOLLENBERG, Johannes e BUDDE, Karl. *Gramática elementar da língua hebraica*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1991.

KELLEY, Page. *Hebraico Bíblico: Uma Gramática Introdutória*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acir e ZIMMER, Rudi. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. São Leopoldo/Petrópolis: Editora Sinodal/Editora Vozes, 1989.

LAMBDIN, Thomas. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003.

MAZAR, Amihai. *Arqueologia na terra da Bíblia. 10.000-586 aC*. São Paulo: Paulinas, 2003.

SILVA, Cássio Murilo Dias da (com a colaboração de especialistas). *Metodologia de exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SIMIAN-YOFRE, Horácio (Coord.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

**FICHA CATALOGRÁFICA**

Su12

Suaiden, Silvana

Miquéias 6,1-8 : um texto paradigmático na interface da crítica profética com a sabedoria israelita / Silvana Suaiden -- São Bernardo do Campo, 2012.

141fl.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós-Graduação Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo

Bibliografia

Orientação de: Tércio Machado Siqueira

1. Bíblia – A.T. – Miquéias 6,1-8 – Exegese
  2. Análise do discurso
  3. Profecias
  4. Hermenêutica
  5. Deuteronômio
  6. Bíblia – A.T. – Literatura sapiencial
- I. Título

**CDD 224.9307**